

Esta es justamente nuestra función. El proyecto de liberación (b) no se da así nomás. Hay que luchar por él. Por esto murieron nuestros héroes y por eso también debe comprometerse la filosofía.

Este proyecto tiene un contenido nuevo, que se revela al que escucha: el pueblo oprimido, pueblo que se llama bárbaro. Es el *polloi* de Heráclito, el *no-ser*. Heráclito niega valor al vulgo, a la gente. La ontología griega es absolutamente aristocrática, mientras esos *polloi* ("los más") son los que tienen la verdad y no los que tienen el único *lógos*. Porque ese vulgo no es meramente "vulgo". Si leen el parágrafo 301 de la *Filosofía del derecho* de Hegel, piensa como Heráclito. Se dice que el pueblo o los marginados son lo indeterminado, porque no se lo puede racionalizar. Lo que no entra en el sistema es lo irracional con respecto a la *Razón* del sistema. En realidad el pueblo tiene una racionalidad distinta y nueva. Nuestra responsabilidad es la de saber crear aún las categorías que nos permitan descubrir ese proceso. Aquí estaría entonces todo el problema de la juventud y de la revolución cultural latinoamericana.

En 1968, cuatrocientos jóvenes universitarios mexicanos fueron violentamente asesinados. Octavio Paz, en el pequeño librito *Posdata*, dice que "a fines de septiembre el ejército ocupó la Universidad y el Instituto politécnico. Ante la reprobación que provocó esta medida, las tropas desalojaron los locales de las dos instituciones. Hubo un respiro. Esperanzados, los estudiantes celebraron una reunión en la Plaza de Tlatelolco, el 2 de octubre. En el momento en que los recurrentes, concluido el mitin se disponían a abandonar el lugar, la Plaza fue cercada por el ejército y comenzó la matanza... El 2 de octubre de 1968 terminó el movimiento estudiantil. También terminó una época de la historia de México... El gobierno regresó a períodos anteriores de la historia de México: agresión es sinónimo de regresión. Fue una repetición instintiva que asumió la forma de un ritual de expiación... El régimen mostró que no podía ni quería hacer un examen de conciencia; ahora bien, sin crítica y, sobre todo, sin auto-crítica, no hay posibilidad de cambio"¹⁰.

¹⁰ Siglo XXI, México, 1973, págs. 37-40.

Se puede interpretar como poética esta visión, pero el poeta es frecuentemente profeta. Hay también otras patrias latinoamericanas en las que se produce la inmoliación de la juventud y no hace mucho. Hay que tener mucho cuidado, porque no vaya a ser que haya que adoptar una actitud filosófica crítica para ver con ojos claros qué es lo que acontece, sin anticiparse, pero dándonos cuenta que también podemos tomar el camino equivocado. De pronto, como Heidegger, tiempo después, podríamos darnos cuenta que habíamos adoptado actitudes equívocas en el proceso. ¡Hay que abrir mucho los ojos! Hay que tener categorías que nos permitan mantenernos con claridad en medio del torrente, en el cual hay que estar "metido" para que nos arrastre, pero, al mismo tiempo, no podemos dejarnos simplemente llevar a cualquier lado. En esto, entonces, la filosofía es racionalidad histórica y nueva, que debe saber jugarse por el *pueblo de los pobres*. Sería esto materia para más de un trabajo que es necesario que la filosofía argentina comience a aportar.

CRONICA DE LA DISCUSION

El DR. F. SCHWARTZMANN inició el diálogo de esta manera: procurando comprender, antes que discrepar, destacaré críticamente, de la exposición del Dr. Dussel, muy brillante en la forma y sobre todo en el énfasis puesto en ella, algunas de sus observaciones acerca de la ciencia, penetradas por peligrosas ambigüedades. Señalaré, desde luego, un lenguaje y unos conceptos que articulan una hermenéutica que representa un instrumento avasallador antes que liberador, que refleja viejas tradiciones de dominación; que delata, en fin, modelos filosóficos e ideológicos fecundos en fracasos y merced a los cuales aspira, sin embargo, paradójicamente, a liberarnos. Es del caso recordar que debatimos en el día de San Martín, y una de las formas de rendirle homenaje reside en ser tan veraz como realista en esta lucha por la liberación que nos convoca. Sus análisis no revelan una visión de lo originario,

ni tampoco se abre a las profundidades de nuestro ser americano; y, al contrario, recurre a las fuerzas —a los sistemas— que se han mostrado como destructoras en la historia de las revoluciones en el siglo XX en Occidente, a lo menos como ideología filosófico-social. Desarrollaré esquemáticamente algunas observaciones que afloran casi por sí mismas, particularmente al escuchar sus reflexiones en torno a una especie de ciencia matemática invasora, por ejemplo, cuya recepción pasiva contribuiría a bloquear nuestras posibilidades de liberación.

1) En su exposición se confunden la crítica ideológica de la ciencia, la crítica epistemológica, la posible autocritica de la ciencia en cuanto a sus posibilidades de orientación, se confunden, digo, con el campo de análisis de la sociología del conocimiento.

2) La liberación, en cuanto lucha concreta más allá de su lírica proclamación barrocamente filosófica, constituye una decisión social-histórica que no puede realizarse en un espacio cultural vacío, o bien merced a la mera exaltación de una voluntad de liberación que se extinga en un formalismo de consignas. Cada época impone y prescribe a la acción liberadora formas y tendencias cambiantes, según la trama de las interacciones internacionales, que se organizan creadoramente dentro de esa misma diversidad cuando son realistas y auténticas.

3) La liberación americana implica introducir transformaciones, mudanzas de actitudes frente a la ciencia y la técnica; por ejemplo, una clara conciencia de las responsabilidades de los investigadores, implica enseñar a investigar con un nuevo *pathos*, y no meramente enseñar o reproducir técnicas.

4) El proceso real de liberación, puesto que deberá desarrollarse dentro de la compleja trama actual de las tendencias mundiales, no puede eliminarlas por abstracción; se trata de tendencias antagónicas orientadas al simultáneo desarrollo y antidesarrollo científico-tecnológico, que, en un mundo de recursos limitados, experimenta continuas modificaciones y tensiones, revela equilibrios inestables, valoraciones y desvaloraciones de recursos, apariciones y desapariciones de éstos, tales que nuestra liberación como tal tentativa, se anula en el momento mismo en que se concibe como un proceso aislado y aislable. Liberación es también una lucha particular por la unidad del hombre. La lucha por la liberación encarna un modo particular de enfrentar una situación planetaria; sobre todo, ello es así si se considera que las fuentes condicionantes, científico-tecnológicas, no derivan ni dependen de nosotros como posibilidad primera o última de crisis, dependencia y superación de ambas.

5) Es decir, intentar prescindir de tal interdependencia creciente, equivale a desrealizar la voluntad de liberación, degradándola a la especie social de una mera doctrina interiormente muerta, alejada de la verdadera acción creadora y revolucionaria. Además, el futuro concebible,

como extrapolación de tendencias actuales, lo vemos desplegarse como proceso de interdependencia que exterioriza las más paradójicas tensiones asociadas a la dialéctica de los recursos naturales limitados. A lo anterior se añade otro factor que incrementa la complejidad del proceso: tendencia a crear y afianzar paradigmas de racionalización que derivan de necesidades y visiones políticas y sociales diversas, cuyas tradiciones y designios (Norteamérica, Rusia, China, Europa y Japón) conducen a esas potencias a encarar el futuro planetario con estilos de dominación también diversos. Aquí muestra la fecundidad de su aplicación la idea de la historia social de la noción y experiencia de la naturaleza cuyas implicaciones histórico-antropológicas he desarrollado en otra ocasión.

6) Dichas tendencias se manifiestan, asimismo, como el reconocimiento angustiosamente imperativo de crear otro tipo de racionalización destinada a conquistar la detención relativa del crecimiento entrevisto como un límite amenazador para el hombre. De manera que la voluntad latinoamericana de liberación debe encarnar en el sentido pluridimensional de esas orientaciones, esto es, liberarse y desarrollarse en un mundo dominador que trata de liberarse de sus potencias racionalizadoras merced a otro tipo u orientación de las programaciones. En otros términos, en una historia donde el dominador puede dejar sin germinar lo que para nosotros podría constituir algo fecundo en nuestro ámbito social.

7) Semejante tentativa de los países desarrollados a la desaceleración en el ritmo del desarrollo, sin duda traerá como consecuencia inmediata un ritmo de aceleración compensatorio, en formas del hacer científico y tecnológico, en los criterios económicos y geopolíticos, que pueden llegar a convertirse en fuente de nuevas tentativas de dominación.

8) De ahí la imperiosa necesidad y esencial prioridad de encontrar y desarrollar otras posibilidades de obtener recursos. Lo cual supone, entre otras actitudes, la adaptación creadora del americano a nuevas condiciones de existencia, tan cambiantes como las formas de convivencia en los grupos sociales del presente y su agresividad latente. Todo lo cual viene a significar que se debe luchar porque las relaciones entre el Mundo Desarrollado y el Tercer Mundo cambien de signo, con otras modalidades de acción que las propias de una rebeldía penetrada de resentimiento y de irrepetibles inspiraciones bolcheviques. En el proceso de liberación mundial, se trata de liberarse liberando, como lo he afirmado aquí en otra oportunidad.

9) Cosa que significa estimular el desarrollo del Tercer Mundo y su hegemonía atendiendo a la situación universal de interdependencia, ineludible e inminente, lo que desde luego impone superar la posible subordinación al salvacionismo ecológico. En otras palabras, los ma-

lignos y supuestos visionarios de las apocalipsis ecológicas e interhumanas, pretendiendo salvar al hombre de su destrucción alientan nuevas formas o tentativas de encadenamiento para el Tercer Mundo (ello ya se manifiesta en las recientes delatoras interpretaciones de una etapa de la historia del hombre en que se produciría una gran mutación en las relaciones entre hombre, sociedad, naturaleza y derecho). Dicha realidad enfrenta al hombre a una serie de antagonismos y tipos insospechados de contradicciones, en las relaciones entre trabajo, técnica, tecnología y ciencia, que la voluntad de liberación debe hacer posible vislumbrar con claridad, a lo menos como tal inestabilidad y posibilidad de cambios súbitos a escala mundial. En suma, la lucha por la liberación se realizará dentro de un proceso global de reordenamiento político-económico-científico-tecnológico-demográfico y ecológico del mundo.

10) Por consiguiente, la pura crítica ideológica de la ciencia —que no es ni autocrítica de la ciencia misma ni doctrina emancipadora realista—, sólo contribuye a formar una burocracia de liberadores académicos, ideólogos a su vez. Hitler y Stalin desdeñaban ciertas formas del pensar científico, por racismo o por un mal entendido marxismo, si bien ello no les impedía servirse de ese saber para su política de conquistas o para convertir los procesos revolucionarios en frustraciones esclavizadoras, mal disimulados por dictaduras tecnocrático-burocráticas.

La liberación comienza, en uno de sus aspectos, por esta conciencia problemática; por eso, y a mi juicio, comienza tan pronto como se adquiere clara conciencia de la singularidad de la trama imperialista y tecnohistórica mundial en que debe librarse esta lucha del Tercer Mundo. Liberarse implica algo como la creación de esta ciencia del futuro orientada a descubrir nuevos tipos de previsiones, dentro del marco de la interdependencia planetaria. Ello supone una nueva conciencia política para convertirnos en individualidades nacionales capaces de influir en el destino de la época presente, para lo cual el cultivo de las ciencias humanas y la superación de la crisis de la sociología es indispensable. Se trata, además, de conciliar la universalidad de la ciencia con la singularidad cultural de América. El virtuosismo científico interiormente muerto, el científicismo vacío, no es la ciencia, y un nuevo tipo de manejo de la ciencia únicamente puede lograrse cultivando la ciencia y no extraviándose en un historicismo por entero ajeno a la naturaleza misma del crear científico. Para desarrollarnos en otro sentido que el propio de los países altamente industrializados también necesitamos alcanzar un nivel científico o continuaremos siendo naciones colonizadas. Colonizar o ser colonizado, representa un dualismo que, del mismo modo, requiere remozar la conciencia científica crítica, lo cual no significa despeñarse en el científicismo.

11) En estas Jornadas es oportuno recordar a Sarmiento. Y, al hacerlo, resulta aconsejable pensar y repensar, imaginar y conjeturar

cómo Sarmiento habría medido las circunstancias históricas que se viven, ciertamente dentro de su marco concreto de posibilidades. Resulta legítimo suponer que habría impulsado el proceso de liberación atendiendo a la dimensión y medida propias de la historia que constituye la experiencia inmediata. Pues en un mundo que los mismos filósofos e historiadores soviéticos, por ejemplo, juzgan como centralmente condicionado por la evolución de la ciencia y la técnica, la dominación hay que combatirla con realismo revolucionario —eso es también política—, sin recurrir a vacías y anticuadas ideologías de liberación teñidas de heideggerismo nazi, como parecería dejarlo entrever el Dr. Dussel en su densa y extensa exposición. Ello sólo conducirá a crear una élite o una casta de inocuos profesionales de la liberación. Como tales, únicamente disminuirán sus verdaderas posibilidades, disipándolas en estridentes delirios de autoctonía.

El DR. DUSSEL respondió brevemente en los siguientes términos: no me voy a preguntar si es nuevo o es viejo lo que ha dicho el profesor en su larga exposición, pero en concreto es lo siguiente: pareciera que se ha negado la necesidad de la ciencia, y se ha negado la validez de la ciencia. En eso sí soy muy claro: ni en mi exposición ni en mi posición, de ninguna manera hay para nada la negación ni de la ciencia ni de la validez de la ciencia. Pero sí, en cambio, hay una cuestión que el Dr. Schwartzmann no ha planteado y no sé si se ha planteado en su exposición, y es la siguiente: es la cuestión de que un pueblo maneja la ciencia —y se dijo muy bien ayer— desde una situación, colonizada o no colonizada. Y es ahí donde se plantea el problema de la ciencia y científicismo, por lo menos en la situación actual argentina y en la reflexión filosófica y epistemológica argentina hoy. Hay que hacer una gran diferencia entre ciencia y científicismo. En los dos casos se afirma la ciencia. Pero en el científicismo, justamente, se ignora todo lo pre-científico, el proyecto de la ciencia y su utilización política y se pretende una ciencia aséptica y con una validez sin condicionamientos. Creo que es un poco la defensa que ha hecho el profesor. Y yo esto sí, claro, lo niego. Y por eso no tengo nada que ver ni con Hitler ni con Stalin que pueden en algún momento haberse lanzado contra la ciencia; pero yo no estoy contra la ciencia sino contra una situación colonizada desde donde se maneja la ciencia no en provecho propio sino en provecho justamente de los que la explotan. Creo que la ciencia es una mediación primera porque es una relación hombre-naturaleza y aun hombre a hombre, que nos permite un gran manejo de las mediaciones pero exigen un proyecto que nosotros tenemos que definir y manejar desde nuestra situación no colonizada. De ahí entonces que la problemática estrictamente filosófica no es la analógica matemática interna a la ciencia. Tiene importancia; pero no tanto como los condicionamientos típicos del proyecto de la ciencia. Y ahí

sí, entonces, entramos al problema de cientificismo. Y por eso un gran matemático, planteó el problema de cientificismo y dependencia en el sentido de decir que hay una ciencia que es dependiente e ideológica porque pretende que cualquier ciencia es válida para todo lugar y que en el fondo la ciencia es una. Y entonces claro, hay gente entre nosotros que trabaja problemas muy refinados y mientras tanto la gente se muere de gripe, o simplemente en los hospitales no hay ni siquiera cafiaspirina. En cambio se está haciendo trasplante de corazón. Se puede decir que hay una situación económica, hay una decisión de un proyecto nacional de la ciencia. Esto es lo que necesitamos justamente en Argentina y en América Latina.

Yo no niego para nada la validez de la ciencia; lo que niego es la asepsia de la ciencia. Entonces la ciencia que se hace es una ciencia que va contra los intereses de una nación. Hay en todo esto un problema político; un problema ético y pre-científico como dice Husserl y como dice Heidegger en la pregunta por la cosa, y todo eso que ya es muy sabido.

Yo, por otra parte, no pretendo decir nada nuevo, al contrario. En eso creo que lo más antiguo es lo más nuevo. Así que es un honor, en el fondo, no decir nada nuevo. El problema es que a través de lo antiguo, pues simplemente dar categorías que quizá nos permitan abrirnos con cierta validez en la situación presente.

El LIC. ALIMONDA se lamentó de que al desarrollar el problema de la ciencia, se hubiera dejado un poco de lado lo que se refiere a las ciencias sociales. De ahí la pregunta, o más bien las dos preguntas, referidas a este problema. En este momento hay en América Latina un movimiento de ciencias sociales y humanas en general capaz de explicarlas y dar cuenta de ellas en un sentido mucho más amplio que el de las teorías elaboradas en los países centrales. Entonces, para la radiografía de esta sociología latinoamericana, de esas ciencias sociales latinoamericanas ¿cuál es la recuperación que podemos hacer de las filosofías típicas europeas, de la obra de Marx, etc.? O sea, ¿cuáles serían los incrementos teórico-filosóficos de estas sociedades latinoamericanas?

En segundo lugar con respecto al problema de cultura popular, el expositor puso concretamente dos ejemplos, uno que se refiere al tango y otro a Martín Fierro. Ahora bien, estas dos expresiones son típicas en la cultura popular porque expresan un sentir, una composición popular; pero tienen autores individualizados. Ello hace referencia a un problema que no ha aparecido, y es: el papel del intelectual en relación con la cultura popular.

En respuesta a la primera pregunta EL EXPOSITOR dio por supuesto que *hay que asumir toda esa corriente crítica y aún la no-crítica, tam-*

bién hay que conocerla muy bien. Hay que conocerlas pero hay que superarlas. El intento de Dussel es justamente encontrar desde un punto de vista metafísico, antropológico, una categoría mucho más crítica y mucho más negativa que todas esas que se proponen con el intento de poder ir desde fuera a una criticidad aún mayor que la escuela, de Marcuse, Oppenheimer, Schmidt o la escuela del propio Marx. Esta categoría metafísicamente negativa y no sólo ontológicamente negativa, sería "el otro" como libertad, exterioridad, nada. Allí se encuentra un elemento disfuncional que impide a toda totalidad estructurarse. Por eso, las ciencias críticas europeas tenemos que saberlas, tenemos que estudiarlas a fondo y no se corre ningún riesgo de europeísmo estudiándolas; pero si se las estudia desde un punto de vista crítico en que la pregunta que uno le hace a todo ello es en el fondo absolutamente nueva y por lo tanto también la respuesta. Porque se les pregunta cosas que no ha preguntado ningún europeo. A Nietzsche se le dice: Ud. es nihilista; pero Ud. es nihilista en nombre del más atroz de los humanismos posibles, el humanismo del conquistador. ¡No es suficientemente nihilista, Sr. Nietzsche! Y esto vale del mundo europeo. La cuestión es que nosotros tenemos que tener categorías mucho más críticas que las propias críticas de ellos. En relación al segundo punto, es verdad que hay una expresión popular del pueblo al pueblo y que no se expresa como individualidad. Pero hasta qué punto está uno mismo a veces alienado que todavía no logra tener categorías y modos de investigar esa tradición popular; no porque no existan, sino que no las detectamos, que es muy distinto. Es aquí justamente donde se ofrecen cosas a inventar para poder detectar la vida de un pueblo, exterior a nuestro sistema y aún a nosotros como élite ilustrada. Así que la cosa empieza y de ninguna manera está terminada.

Enseguida intervino el DR. SALAZAR BONDY, quien, refiriéndose a la cuestión planteada por el Dr. Schwartzmann, sugirió —luego de algunas reflexiones— la conveniencia de ir más a fondo en el tema ciencia-dominación. El Dr. Salazar Bondy propuso, en concreto, tres preguntas.

1) ¿No sería mejor no manejar solamente una categoría (la categoría de dependencia) sino dos categorías: la categoría de dependencia (que es el término que se usa más en la sociología latinoamericana última) y la categoría de dominación? Porque el concepto de dependencia es un concepto que puede darse en situaciones favorables, en situaciones que ayuden a un hombre, a un pueblo, a una clase, a una nación; mientras que el concepto de dominación agrega el elemento justamente alienante, deshumanizador, frustrante de uno de los dos componentes de esa relación. Yo puedo estar en dependencia y quizás es bueno estar en dependencia con respecto a otro ser. En la relación amorosa, por ejemplo, hay una dependencia muy profunda que no es

mala. Mientras que cuando hay una relación de dominación ya uno está frustrado y el otro se aprovecha del primero.

Lo malo, lo que hay que combatir y lo que nos frustra, es el ser dominados, el estar en una estructura global en la cual no solamente hay dependencia de uno en relación a otro sino hay dominación de unos con respecto a otros.

En las relaciones que se establecen entre hombres y grupos, etc., hay una clave que hace que la dependencia se convierta en dominación. Tenemos que ir quizá más al fondo y ver hasta qué punto todas las formas de dependencia y dominación están estructuradas a base del concepto de dominación, por ejemplo económica, social, que frustra el desarrollo, aliena, etc., o hay formas paralelas. Aquí por ejemplo se ha mencionado, en una serie histórica, a países como China, las naciones africanas y se ha terminado en Cuba, cosa que es realmente salirse del marco del concepto de dominación y jugar con el concepto de dependencia. Porque estaríamos realmente muy equivocados sobre el sentido del fenómeno histórico cubano que ya no es dependiente de la Unión Soviética como lo era antes, de los Estados Unidos, y aun antes, de España. Y aquí no se trata de hacer propaganda sino de llamar la atención sobre esto que es necesario meditar, es decir, si lo que hay en el caso cubano actual no es una relación de dependencia —que en la historia es inevitable— pero sin dominación. Entonces allí no podemos ponernos a hacer una serie histórica: Cuba y el resto. Tenemos que evitar toda forma de dominación que quizás se dé en otros países con relación a la Unión Soviética, pero no en Cuba. De lo contrario se cierra el camino a posibles formas de manejar recursos económicos, armas tecnológicas, por miedo a caer en la dependencia del otro cuando en realidad lo que debemos temer es caer en la dominación. Si esto es así, tenemos que estar pensando si no hay una estructura básica de dominación (social, económica, etc.) que aliena. Y entonces viene la otra cuestión.

2) ¿No hay una estructura de dominación de base?

3) Y la 3ª será si hay una estructura de dominación de base, entonces ya no se puede hablar tranquilamente de que hay formas de creatividad, creaciones de cultura popular, mientras se mantengan las estructuras de dominación. Porque entonces nos habríamos salido del esquema interpretativo, y habríamos aceptado que un pueblo crea cultura popular, a pesar de que está afectado de toda la estructura de dominación, que es la estructura de dominación económica, social, cultural, etc., que es opresiva, alienante, deshumanizadora. Si esto es así, ¿cómo puede haber un sujeto que es la cultura popular que actúe así un poco hipostasiado en el aire o como una especie de paloma que vuela sola?

La tercera pregunta es entonces si en condiciones de dominación

fuerte puede hablarse de una creación cultural popular. Porque si pudiera darse, entonces nos habríamos ya liberado y el círculo de dominación no tendría la gravedad que tiene.

El Dr. DUSSEL admitió que las reflexiones del Dr. Salazar Bondy eran verdaderamente esclarecedoras. De todas maneras quiso agregar algo, a modo de comentario. Se dice que en la dominación está todo el problema ético, todo el problema de la injusticia y la deshumanización. Esto es absolutamente válido porque en el fondo se está pensando en dominación que siempre es alienación del otro y por lo tanto en el fondo se proyecta la dialéctica del señor y el esclavo.

Con respecto a la dominación que fundamentalmente sería economía política o económico-política, habría una cantidad de aclaraciones que hacer. Trabajando justamente las tres posibles relaciones, digamos de "cara a cara", hay una relación varón-mujer que el Dr. Dussel llamó erótica, una relación padre-hijo que llamó pedagógica y una de hermano-hermano que sería la política. Ahora en cada una de estas tres relaciones hay una relación hombre-naturaleza que es la económica. Por lo tanto habría una economía erótica que fue justamente la economía de Aristóteles. Era una economía doméstica porque la familia producía todo, no había economía política; mientras que con Hegel ya se expresa una verdadera economía política pero se absorbe totalmente la economía doméstica porque desaparece como económica. Sin embargo pasa lo siguiente: por ejemplo Freud es capaz de hacer desde el deseo una historia total del hombre, aun de la historia universal y de la cultura. Y tiene derecho, porque la relación erótica es de tal tipo que es exterioridad con respecto a la económico-política. Es decir: en el "cara a cara" varón-mujer, ese "cara a cara" es estar junto al amado, es la plenitud total y es la alegría y la felicidad plena del hombre. Pero si permanecieran "cara a cara" se morirían de hambre y además tendrían frío. Entonces la proximidad del "cara a cara" se mediatiza por la lejanía de construir la casa para seguir "cara a cara"; se trae alimento a la casa para poder comer y tener calorías para seguir el "cara a cara". Y en este caso la política y la economía política serían la mediación de la erótica. Y por eso Freud, que manejaba la cultura, etc., hacía la verdadera historia mundial, desde el deseo.

Lo mismo sucede con la pedagógica. La verdad es que la relación hombre-naturaleza a nivel político es realmente aquella que cobra una realidad mucho más impactante y que, al mismo tiempo, en el fondo, es capaz de dominar a la familia.

Luego de algunas interesantes reflexiones concluyó afirmando que Cuba y China están en una situación muy distinta. Las dos dependientes. Pero quizás una es dominada, en cambio Cuba en ese sentido ha puesto un poco las condiciones y las reglas del juego. Respecto a la

última pregunta es claro —dijo— que la cultura popular cuando las condiciones económico-políticas son realmente agobiantes, es mermada en su creatividad, mientras que no cambie la estructura, no puede manifestarse. Sin embargo los pueblos, aun dominados económica y políticamente, han ido creando en la oscuridad de la exterioridad. Por ejemplo la monarquía romana se hace república por la exterioridad que presiona y construye la república; la república se hace imperio por la exterioridad de los pueblos del imperio; luego se transforma porque los germanos presionan, desde la exterioridad, al imperio, para constituir las naciones europeas. Nosotros estamos justo en esa situación; nosotros somos los Bárbaros del centro que presionamos. Estamos en una nueva etapa de la exterioridad. Ahora bien, este proceso no es dialéctico. No es que de lo mismo surja lo mismo, sino que la totalidad es interpelada por una exterioridad desde donde surge justamente lo nuevo. Ahí está la doctrina que el Dr. Dussel llamó de la analogía histórica. Por eso habría que andar con un poquito más de precisión; pero aceptó que sin cambio de estructura económico-política, la cultura creada en la oscuridad no puede manifestarse sobre todo con preponderancia. Sin embargo sostuvo que hay creación de cultura aun en condiciones de esclavitud. La cristiandad bizantina surge de los esclavos. Allí se va planteando una revisión total del sistema hasta que un día irrumpe. Ahora bien, irrumpe un día porque estaba dándose antes.

El LIC. DE LA RIEGA formuló algunas inquietudes que prolongaron, en parte, las preguntas del Dr. Salazar Bondy. La primera se relacionó con el esquema dominación-dependencia centrado fundamentalmente en torno a la voluntad de dominio. El objetante propuso que se observe una especie de esquema doble o con dos caras, dentro de esa situación muy íntima por lo menos a Occidente y quizá a todas las situaciones de dependencia: desde los polos: dar-recibir. La voluntad de dominio podría señalarse como una de las dos actitudes posibles a adoptar. El sujeto o bien lo propone todo desde sí, desde la posesión, o bien desde una situación antitética también de dependencia lo espera todo de otro. La actitud posesiva, la actitud que podría llamarse de culpa posesiva, del que se lo carga todo encima porque lo hace él. (como la élite que lo propone todo de antemano: esto es la verdad, lo que yo digo, lo que el sujeto dice) coincide, en un punto, con aquellos que esperan la verdad de otro y entonces adoptan la actitud de la deuda (los definidos por el recibir y lo esperan de otro). Los dos esquemas parecen de dependencia. En nuestro país los intelectuales y otros grupos, vgr. Juventud Peronista, corren siempre el riesgo de caer en esa otra forma de dependencia.

La segunda inquietud se refería a la cultura europea. ¿Es ella puró dominio? Así como se distinguían dos aspectos dentro del pueblo, uno de sometimiento y otro de liberación y exterioridad, ¿no se podría

también, dentro de esa cultura, hacer una distinción? Esto es importante para no caer en un esquema cerrado.

A este respecto solicitó también el Dr. De la Riega un esclarecimiento respecto de la cotidianidad. La categoría de cotidianidad no termina de convencer; parece que viene de categorías que queremos superar. La explicitación parece necesaria porque aquí, desde que abandonamos un concepto de realidad substancial, estático, mítico, parece que no encontramos ningún modo de hablar de la realidad o de la vida o de lo que sea, y entonces nos podemos encerrar en un lenguaje que busca superar una cultura desde otra cultura. En filosofía sabemos que en algún momento hay que hacer pie en la realidad. En fin, parece que faltara un término básico.

La última inquietud se relacionó con la escasez de elementos genuinamente populares, aducidos en la exposición. Pareció que el Dr. Dussel no insistía suficientemente en la creación de cultura, que no insistía suficientemente en lo exterior como lo nuevo en lo que nos podemos encontrar todos, más allá de la relación de otridad.

EL DISERTANTE comenzó por la primera pregunta señalando que los términos usados en el caso de De la Riega son precisos a partir de una reflexión filosófica argentina y latinoamericana hecha por el mismo profesor en su libro titulado "Conocimiento, Violencia y Culpa". En el fondo lo espera todo del otro. Freud diría: uno es sádico y el otro masoquista y en el fondo los dos están dentro de lo que llamaríamos categorías de totalidad. Ahora bien, justamente la única manera de dar y saber recibir es por la formulación de una categoría que ya no es la praxis griega sino por el "servicio" y que viene significada por una palabra fenicia, babilónica y hebrea, *avodah*, que significa "trabajo". Desde la totalidad la praxis es hacer lo que falta como dice Sartre es "le manque de", es decir que uno hace lo que falta pero no lo hace desde la necesidad propia y entonces uno da desde sí. La praxis en el fondo es una afirmación de lo mismo. Ahora si yo estuviese sentado esperando que el otro me lo diga todo, y ahí terminase mi función, pues también estaré en una pasividad no creativa. Pero la que responde a este poder creativo que supera justamente el pensamiento de Levinas que se queda en el puro "cara a cara" lo cual en el fondo termina por ser el statu quo y filosofía también dominadora, es la cuestión de "el servicio". Es que yo no solamente escuche la interpelación de justicia del otro como otro sino que me juego por lo que él me dice a partir de lo que él me dice y porque él me lo dice y no a partir de las razones de mi proyecto. Y este acto tan ontológico que ya no es praxis liberadora porque va más allá del ser en el sentido de Hegel o en el sentido de Schelling del ser "infinitivo" de la filosofía de la mitología. Ese ir más allá del ser es ontológico; es el término *avodah* en hebreo, que significa servicio, pero que significa hacer algo porque él lo nece-

sita y no porque yo lo necesite. O sea que *va más allá de la doctrina de Marx del Bedürfnis como hacer algo por necesidad*. Y lo hace sin necesidad y además hago lo imposible en el sentido de que no es posibilidad en mí porque él me lo pide más allá de mi proyecto ontológico. Esto es el problema de la superación de la ontología y del planteo muy eficaz. De allí entonces que se da al otro lo que él me ha exigido y ese dar es tan ontológico que no es ni un dar desde mí sólo, ni tampoco dar por lo que él me exige; es la praxis liberadora. De más está decir que estos problemas son metafísicos y son antropológicos. Porque yo veo que ahora, ante estas cosas, todo lo anterior se hace equívoco y hay que empezar a discernir. En esto también asiento que la cultura europea no es un puro dominio. Todo el caso por ejemplo de un Chomsky que en Estados Unidos —después de ser un gran lingüista— de pronto se da cuenta de que lo que está haciendo es no más que reafirmar el intelectual que llama guerrero. Tal que la filosofía del lenguaje y aun la epistemología cobra gran actualidad en el mundo del centro. Éticamente, ¿qué significa? Significa lo siguiente: cuando yo domino y tengo al otro bajo mi zapato, puedo preguntarme si es que mi palabra es falaciosa o no es falaciosa, y sobre todo sería bueno que fuera falaciosa así el que tengo debajo del zapato no grita, y no puede hablar; porque no hace que cometa otra falacia. La filosofía del lenguaje es lo propio de la cultura dominadora que no teniendo qué decir se pregunta si es que puede hablar. Pero cuando a mí me pisan un callo yo grito y digo ¡ay! y no me pregunto si es interjección y lo que yo digo vale y tiene sentido. La filosofía del lenguaje es el modo de escapar a la realidad. Chomsky, que es un gran filósofo del lenguaje, de pronto se da cuenta que está en eso, que lo intelectual es guerrero, lo que hace precisar matemáticamente cómo lanzar una bomba en Vietnam. Entonces sigo el pequeño trabajo de la responsabilidad de los intelectuales. Entonces no, Europa no es pura dominación: también tiene los hombres críticos, tiene sus Marcuse y sus Chomsky y una cantidad de gente. Pero su crítica no es suficientemente cabal. Porque en el fondo ellos se definen con negación al centro del sistema. En cambio nosotros nos definimos como afirmación de la exterioridad de tal manera que Marcuse nos propone que para ir más allá de la civilización opresora hay que estar en juego, el *homo ludens*. Es un jugar a las cartas pero lo que pasa como dice Sartre es que jugando a las cartas en un momento viene un pobre y nos pide limosna. No podemos jugar mientras hay un pobre. El *homo ludens* se destruye ante la interpelación de la justicia y por eso entonces que no es cuestión de *homo ludens* sino es cuestión de un proyecto que positivamente surge de la exterioridad al sistema, y por eso que Marcuse y los demás se quedan muy cortos en la crítica. Nosotros somos más críticos que ellos. Es muy fácil el demostrarlo. Quiere decir que esta dominación no es pura, pero

no es suficientemente crítica. Y ésta es la triste ventaja de estar en la miseria. Y entonces sí: la nuestra es la primera filosofía de la miseria.

La cotidianidad puede ser ideológica. Y por eso que esa *Altäglichkeit* de Husserl o de Heidegger también puede ser ideológica porque si yo creo que ser en el mundo es un mundo único a todo hombre caigo en esa universalización donde creo que ser un papúa, ser un minero boliviano o estar en la 5ª avenida de Nueva York comprando y vendiendo acciones, ésa es la cotidianidad. Pero lo que pasa es que hay muchas cotidianidades que se enfrentan y se dominan. Entonces la cuestión es relacionarlas. Y por eso estoy de acuerdo que más allá de la cotidianidad y el centro como horizonte de comprensión de la cotidianidad se abre la noción de realidad. Y esa noción la plantea Schelling en la crítica a Hegel en 1820, en la *Filosofía de la Mitología después de la Revelación*: “réalité” en el sentido de existencia más allá del ser. Y por eso se plantea la cuestión del Señor del Ser. Y esa cuestión la plantea Zubiri como crítica a Heidegger. Como es un hispánico nadie lo lee pero es un tipo que es mucho más metafísico que Heidegger y que casi todos los del Centro de Europa. Más allá del ser, la realidad. Y es exactamente lo que dice Levinas: más allá de la totalidad del ser la realidad del otro.

Todos, en el fondo están de acuerdo que la superación de la ontología heideggeriana o de Hegel es el descubrimiento de la realidad más allá del ser.

De ahí entonces que estoy de acuerdo que hay que criticar la cotidianidad porque puede ser ideológica y al mismo tiempo hay que descubrir un ámbito que esté más allá del ser en el sentido de *Wahrheit* que no tiene nada que ver con el *Esse* tomista. Este *Esse* tomista es una existencia o una realidad de tipo creacionista del cual en Heidegger no hay palabra y menos en Hegel.

Para pasar al 4º punto, historia y pueblo: una mayor descripción del asunto es necesario pero yo quise plantear categorías generales. Pero las discusiones de ayer y anteayer ya me dieron una cantidad de cuestiones para empezar una mucho más precisa descripción y no desde el punto de vista folklórico sino ontológico. La cultura popular como un modo de la casa, como un modo del vestido, de la comida, un modo de trabajo, un modo de tiempo libre, un modo de hablar lenguas, el modo de la fiesta y del “deport”, de tal manera que se me ha ocurrido en estas reuniones ya el comenzar a describir mucho más la erótica popular, la pedagógica popular, la teológica, la política popular, y aún la económica. Hay una cantidad de temas que se dan en estos días y que me doy cuenta que es una palestra. A qué punto cuando uno plantea la cuestión no puede tratarla; cuando uno la plantea se da cuenta que no ha dicho nada. Pero por lo menos está el marco de referencia para empezar la descripción. Estoy de acuerdo: hay que empezar recién a hacer una descripción metafísica de esa cultura popular.

El LIC. CASALLA, hilvanando ideas vertidas en el curso de la reunión preguntó qué posibilidad de redefinición de una teoría de lo universal podemos hacer nosotros latinoamericanos. Aquí vendría la posición universal que pase por lo fraterno y no por la guerra.

Desalentó la separación que había hecho el Prof. Bondy entre dependencia y dominación. Es interesante, es hasta lógica, pero es sumamente peligrosa. Parecería ser que la dependencia es necesariamente el introito de la dominación. Parecería ser que la dependencia es el "pender de alguien", y el pender de alguien transforma la relación dependiente en una relación de dependencia entre dependenciosos. Y parecería ser que en este sentido, no habría una buena y una mala dependencia sino que la dependencia es el introito más o menos cercano de la dominación. En cambio el introito de la liberación es el diálogo, donde "diálogo", dos, supone una relación dialogante, que puede culminar en la liberación. Es peligroso porque si no podría hablarse de un buen y de un mal imperialismo. Un profesor argentino —continuó—, que el año pasado había sido invitado a estas jornadas, dijo que Latinoamérica ya la habían liberado nuestros próceres. Después, desde la cátedra, habló de que se puede ser colonia en el sentido fecundo del término. Al preguntarle en qué sentido fecundo, dijo que nosotros somos contemporáneos de Platón y Aristóteles y que en ese sentido somos una colonia griega en el fecundo sentido del término.

Yo diría —terminó— que la dependencia es dominación. Y cuando hablamos de filosofía de la dependencia hablamos de una filosofía de la dominación. Que se ponga todo el acento en el carácter dominador de la dependencia; pero que la filosofía de la liberación parta del "diálogo", no de la dependencia; porque no hay una buena dependencia. Y la relación padre-hijo no la veo como una relación de dependencia. Si la relación padre-hijo es dependiente, la culminación es el adolescente neurótico. Si la relación padre-hijo es dialógica, la culminación es la liberación.

El DR. DUSSEL respondió que en América Latina la cuestión de la guerra debe ser más planteada. Pero hay guerras y guerras. ¡Qué distinta es la guerra de conquista de la guerra de liberación! Dice Rosenkranz, un gran pensador judío alemán muerto en su juventud: el origen de todas las naciones es un proceso de liberación. Y después dice: la fiesta del origen de todas las naciones es una fiesta de la liberación. No hay ningún país del mundo que festeje sus conquistas —¡qué paradoja!— mientras que todos los pueblos tienen la fiesta patria, el día de la liberación. Es que la guerra que viene como dominación es injusta, es intrínsecamente perversa. En cambio la guerra de liberación es otra cosa. Porque el que se va a liberar, en el fondo, no comienza la guerra sino que es obligado a hacer la guerra, porque la dominación no deja salir al pueblo de los pobres de su estado.

Al comienzo de mi reflexión —concluyó el disertante— decía que todos los héroes eran perversos. Pero después me di cuenta que no. Que el término héroe es equívoco. Hay héroes extremadamente perversos que son los conquistadores —más que el dominador— y es justamente el ideal del hombre que tiene Nietzsche. En cambio está el hombre absolutamente supremo que es el héroe liberador, que contra la moral, contra las leyes, contra el proyecto, contra las virtudes, contra todo el sistema, se juega por el otro pobre y le hace un nuevo orden, crea nuevas leyes; es el hombre inmoral del sistema que crea una nueva moralidad. Aplicó luego estas ideas al caso de San Martín, en cuya fiesta se tuvo la disertación.

Con respecto a la dependencia y a la independencia, el Dr. Dussel no se mostró muy de acuerdo con el Dr. Casalla y reafirmó la validez de lo afirmado por el Prof. Salazar Bondy. Dependencia —dijo— es pender de la madre. En este sentido hay una dependencia o una independencia que sería éticamente perversa, cuando la madre lo totaliza al hijo y encuentra en el hijo la madre que no tuvo o al varón que fracasa. En cambio hay una independencia pedagógica pero liberadora que permite realmente llegar a ser autónomo. Esas son cuestiones más técnicas; pero de todas maneras parece que la dominación es algo mucho más claro que el mero problema de dependencia.

El DR. PRADO pidió la palabra para referirse a un tema ya abordado: el tema de la ciencia en la cultura de América Latina y en nuestras sociedades.

Cuando hablamos de cultura nacional y cultura popular en nuestras sociedades, no nos referimos únicamente a los elementos simbólicos, artísticos, religiosos, a las pautas de conducta ética, sino que la edificación de una cultura, por parte de nuestras naciones y por parte de los pueblos implica elementos de la economía y de la política. Es comúnmente admitido —señaló— que hay una serie de factores dentro de la situación cultural de las naciones donde surge y se desarrolla la ciencia. Luego se preguntó si la ciencia en su constitución interna no está también condicionada. Se dijo que la ciencia parte de axiomas. Como esos axiomas se eligen y no son ya considerados evidentes, la elección, por parte de distintos grupos, condiciona también internamente el desarrollo mismo de la ciencia en distintas culturas y países.

La primera observación del Dr. Prado fue que si es cierto que los axiomas de los que parte la ciencia son verdaderamente importantes, la constitución misma de ella está dada por el método con que se desarrolla, como manipuleo teórico y manipuleo experimental: y esto se está notando tanto en las ciencias sociales como, por ejemplo, en la física.

La segunda fue que la ciencia tiene una historia interna propia y que las funciones no se pueden llenar de deseos. Es decir que hay como una complementación entre la opción teórica de los científicos que tra-

bajan —que efectivamente existe— y la historia anterior de la ciencia. Ninguna teoría de la relatividad puede aparecer sino en el interior del desarrollo teórico de la física desde Galileo hasta Einstein. Además, hay una universalidad fáctica, de la ciencia y la tecnología, geopolíticamente hablando. No hay ningún rincón del mundo donde ellas no operen en cada una de las culturas de los pueblos que existen en este momento. Y la ciencia tiene una gravedad interna propia y un peso propio en las reglas del juego propio. Si de alguna manera minimizáramos este peso y supusiéramos que desde fuera de la ciencia y de la racionalidad instrumental se la puede manejar fácilmente, estaríamos cometiendo un error; porque tiene un peso propio. Un problema que debemos plantear y que no está pensado es: cómo coordinar esta gravitación de universalidad fáctica y metodológica propia de la ciencia con cada una de las culturas y de los proyectos políticos particulares en que ella se puede expresar. Este es un verdadero problema y no se lo puede liquidar menospreciando o dando por secundario uno de los dos polos. Sería un error evidente el aceptar ingenuamente a un científico con el bagaje de dependencia en sentido total —social y político— que pueda traer; pero también sería una muestra de incompreensión el poner en un segundo plano la eficacia propia de este método de la ciencia que se universaliza. Un detalle, respecto a la filosofía del lenguaje que dentro del desarrollo de la filosofía, tiene en Europa un desarrollo importante en este momento. La posición negativa en bloque, no la compartiría. Hay diversos tipos de lenguaje y entre ellos el lenguaje científico. Todos tienen como matriz el lenguaje cotidiano. A partir de Wittgenstein se han hecho estudios que nos permiten justamente a nosotros la crítica de lo que llamamos científicismo, es decir de la absolutización del lenguaje científico. Más aún, hay otros desarrollos que se refieren a un tipo de lenguaje como el religioso, el jurídico, etc., que tratan de desencadenar el lenguaje como un lenguaje puramente enunciativo, un lenguaje que puede fundamentar un lenguaje de compromiso útil a la teología y a otras ciencias.

El DR. DUSSEL estimó que las reflexiones del Dr. Prado no eran preguntas sino respuestas ya elaboradas. Por eso solicitó al Dr. Salazar Bondy que explicara, a modo de complemento, los tres niveles de condicionamiento de la constitución misma de la ciencia y del fuero interno de la ciencia, tema del que habían hablado en un aparte.

Hay en primer lugar —explicó el DR. SALAZAR BONDY— una evidente circunstancia, un contexto histórico, cultural, económico, social, en el cual surge un sistema científico, una teoría científica como cualquier otro producto cultural, y sobre esto nadie prácticamente está en desacuerdo. Todos decimos que hay un producto de una circunstancia histórico-cultural que es como una realidad científica como es también un producto artístico; inclusive se podrían enfatizar factores perso-

nales, psicológicos, etc. Hasta allí todos estamos de acuerdo. Las diferencias pueden comenzar cuando se dice que la opción de las categorías —de los marcos referenciales apriorísticos o de los postulados, o de las reglas que van a construir una teoría científica o un sistema científico— significa otro tipo de condicionamiento. Esto ya implica una opción en la cual hay que ver cuál es el papel que juegan todas estas conexiones de dominación entre naciones, entre clases, etc. O sea que en un segundo momento del análisis encontramos que todo el sistema científico está también condicionado por el marco referencial, categorial, de postulados, con el cual se trabaja y que según seamos nosotros, va a terminar en un cuerpo distinto. Y esto es muy obvio en economía política donde muy tranquilamente, con todas las razones podemos oponer sistemas económicos y teorías económicas ideadas por unos autores a otros tipos de intentos de construir sistemas económicos como pueden ser los marxistas. De ahí —según los distintos sistemas científicos— los cuerpos de ciencia que varían según los postulados de base.

El tercer paso de un condicionamiento mayor es el que se puede encontrar cuando uno siguiendo la línea de análisis de lenguaje de análisis epistemológico como los de Wittgenstein y otros, nota el desarrollo inclusive de las diferencias en el interior de un sistema científico, de lo que es premisas y conclusiones. Todo esto puede variar según las opciones del propio científico que las vaya haciendo. Para dar un ejemplo de Wittgenstein: cuando alguien presenta a un sujeto, a un niño o a un adulto una prueba de inteligencia como es la pregunta (hay la serie 2 4 6 8) y le dicen: siga usted la serie, el chico debe decir 12 14 16 18 y si esa prueba es buena aumenta su puntaje que le dará su coeficiente intelectual. Pero la cosa es muy grave cuando un chico al que se le pide seguir la serie, dice: 2 4 6, 2 4 6, 2 4 6, etc.; y otro igualmente creativo dice: 2 4 6, 6 4 2. Entonces estamos creando al interior, cadenas deductivas completamente distintas. Y esto ya es una flexibilidad al interior de un sistema científico que también da pie para el ingreso de condicionamientos psicológicos, culturales, de clases. Hay que tener en cuenta todo esto cuando se dice: la ciencia está condicionada y puede ser utilizada bien o mal según que se la utilice para ser una ciencia de dominación o una ciencia contra la dominación. No solamente en el sentido de que se parte de una situación histórica que permitía ver que la ciencia moderna surgió en un contexto de nacimiento del capitalismo, sino inclusive en el de ver en cada sistema cuáles son las premisas de base, última etapa del análisis mucho más difícil de aceptar porque implica toda una teoría de la ciencia y de la lógica, que la idea de que cualquier sistema científico es arbitrario o susceptible de cambios al interior de los sistemas deductivos que se usan. Y esa es la línea más renovadora o excitante desde el punto de vista intelectual.

El DR. DUSSEL terminó acotando que esto da más material todavía para la problemática. En el fondo habría que replantear el problema epistemológico pero teniendo en cuenta el problema de la dominación cultural. Reconoció haber caricaturizado un poco la cosa, lanzándose contra la filosofía del lenguaje. Pero, al contrario, en una saludable y normal situación hay que conocerla para conocer el instrumento. Entonces, no se debe rechazar este lenguaje sino muy por el contrario, gracias al conocimiento de él, se puede desarticular la expresión dominante y a su vez formular una expresión liberadora. Y en este caso la filosofía del lenguaje debe ser totalmente recuperada, pero insertándola en un proyecto que no es filosofía del lenguaje exclusivamente, sino dentro de un proyecto político, antropológico, de mayor importancia.

El DR. PUYAU objetó. Cuando hablamos de un otro, ¿no suponemos también una totalidad? Yo no concibo el otro si no es dentro de un todo. Puede ser que una lectura más profunda de lo que usted ha dicho responda a esta pregunta.

Otro segundo tema es el de la ruptura que puede presentar la filosofía actual, es decir la filosofía que usted propone. Esta filosofía venía con la tradición, en el sentido que le han dado los epistemólogos franceses. Toda la filosofía hasta ahora sería ideológica y desde este momento la filosofía dejaría de ser ideológica al partir de una relación de dominación y abandonar en este momento la relación de dominación de acuerdo con la postulación que usted hace.

El DR. DUSSEL respondió que justamente lo que interesa es poder, de alguna manera, formular lo informulable, lo que está más allá de toda totalidad y de toda hipótesis de comprensión. Por ejemplo, ¿cómo hacer para superar el horizonte trascendental y ontológico desde la cultura? El horizonte trascendental u ontológico es como totalizante. ¿Y cómo ir más allá? Primero, el más allá ya no lo voy a llamar horizonte, lo llamo por ejemplo ámbito por nombrarlo de alguna manera. Y le llamo "otro" porque no le puedo poner ningún nombre, porque si le pongo alguno ya está dentro del horizonte de comprensión. Por eso es lo extremadamente negativo, no con la negatividad de un Hegel o de un Adorno en su dialéctica negativa sino con una negatividad que es metafísica porque está más allá de la afirmación positiva de ser, como horizonte de comprensión. Se haría corto el tiempo para explicar esto. Pero justamente con la denominación del otro y con lo que está significa, se intenta indicar una categoría más allá de la totalidad.

Con respecto a lo que se refería a la tradición y sería la no ideológica: ahí está la ventaja de esta categoría absolutamente negativa que es el otro, que es justamente punto de apoyo de desideologización de toda formulación. Cuando se formula expresivamente, se formula ya algo y por lo tanto al mismo tiempo ya se tapa algo. Eso quiere decir

que toda expresión filosófica se torna ideológica siempre. Y efectivamente, cuando uno se coloca desde fuera de la totalidad en el momento anterior filosófico, se le aparece todo él como ideología. Y no dije con ello de que en el fondo los que vendrán después no verán también que nuestra expresión en el fondo, por ser expresión, pasa y pasa al futuro también ideológico. Lo que hay que ver entonces es que hay que reformular qué significa filosofía e historia de la filosofía. En el fondo, cada filósofo, por ser libre, es único, y por lo tanto repiensa desde su punto único y exterior a todo el sistema, la totalidad de la filosofía de un filósofo. También, un pueblo, por ejemplo la filosofía latinoamericana es exterior. Por eso entonces habría que negar todo tipo de negación, primero, una progresión unívoca de la filosofía donde esta es un proceso dialéctico interno tal como lo explica Hegel. O un poco como Jaspers o el mismo Ricoeur a veces querría imponer una no-existencia a la historia de la filosofía sino de biografía de filósofo. Entre la equívocidad y la univocidad estaría la analogía en el sentido de que yo tomo algo de semejante del proceso filosófico-histórico y desde la nada de lo universal algo realmente nuevo. Entonces es analógico. Habría que redefinir desde la analogía el proceso histórico de la filosofía. Creo entonces que para todo filósofo se le aparece lo anterior como tanto pero dentro de una totalidad que al estar superada cuando se repite es en una forma ideológica. Pues bien, Hegel no fue tan ideológico como que justamente lo que hace es atar el futuro y negarlo y entonces al mismo tiempo sostiene condicionamientos éticos.

Esto es bien interesante si el otro como categoría extremadamente negativa es una categoría desideologizante y disfuncional. De ahí viene su ventaja. Al fin es una pala que nos puede servir para cavar hasta cuando sirve y cuando se melle buscaremos otras mejores. Pero por lo menos —afirmó— a mí me sirven en cuanto negativa de la totalización europea y de su logos. Para decir más allá del logos europeo hay otro logos que a este logos lo demuestra como irracional, pero por ser otro se lo cree irracional, pero es logos nuevo, por lo tanto un logos histórico. Y de ahí viene la ventaja.

El DR. DE ZAN comenzó confrontando dos perspectivas de la dependencia cultural. Por un lado —observó— el Padre Melliá, ayer, hizo una extrapolación de la dualidad de dos culturas que se encuentran y se estructuran en un sistema de dominación y dependencia, problema de la colonización. Extrapoló esa dualidad a la relación cultura popular-cultura de las élites dominantes y planteó análogamente el problema del bi-lingüismo en el período o el momento de la colonización y de los restos de cultura indígena, el problema del bilingüismo entre la cultura popular y la cultura académica o culta de nuestras sociedades dependientes. Ahora, de acuerdo a este planteo, que no quedó clarificado ayer, pareció que bastaría en cierta manera con eliminar esa dualidad,

eliminar la cultura superpuesta, la cultura de las élites ilustradas —la *remotio obstaculi* que mencionó el Padre ayer— para dejar ser y expresarse al pueblo desde sí mismo, en su propio lenguaje.

Pero —continuó— de acuerdo al planteo de hoy, parece que la cuestión se nos hace bastante más compleja. Porque como se ha hecho ver hoy, la cultura de la dominación llega en parte a la conciencia misma del pueblo. O sea que en la conciencia misma del pueblo, si nosotros la dejamos manifestar espontáneamente desde sí misma, corremos el riesgo de que lo que esté manifestando esa cultura popular espontánea no sea nada más que las mismas categorías del dominador que tiene, a través de un proceso histórico, profundamente introyectadas. Evidentemente que la enajenación no puede ser total. Porque si la enajenación fuera total faltaría radicalmente todo punto de apoyo para el proceso de liberación.

De esta confrontación surgen las preguntas siguientes: 1) ¿La liberación cultural es simplemente un dejar ser y un dejar manifestar desde su propio lenguaje a la cultura popular? ¿O es que necesita un proceso intencional activo de crítica y de desalienación de la conciencia del pueblo para que esta conciencia exprese su autenticidad y no produzca simplemente en la ingenuidad lo que le ha sido introyectado? 2) El Dr. Dussel subrayó que en cierta medida la filosofía y la tarea del intelectual está dada en la función crítica, con que ha de mostrar lo nuevo, lo original de la cultura popular en cuanto trasciende la totalidad del sistema al cual ha sido incorporada por la totalización imperial. Ahora bien —coincidiendo en cierta medida o coincidiendo totalmente con la afirmación de que ésta es la obligación de la función del intelectual— ocurre sin embargo la pregunta: ¿dónde se fundamenta o dónde se apoya esa crítica del intelectual y del filósofo? ¿Y más, si no tiene por sí mismo la iniciativa de esa crítica?

El mismo objetante sugirió una respuesta: pienso —afirmó— que no es así; pienso que la crítica, la auto-crítica del filósofo no surge sino como reformulación teórica de la crítica práctica que es la que pone en movimiento al pensar crítico. Esa crítica práctica no es otra cosa que la modificación política del pueblo mismo en el proceso práctico de su liberación. Es decir que la filosofía de la liberación surge solamente junto y en el ámbito de la praxis política y de la guerra de liberación. No con anterioridad; tampoco quizás con posterioridad; sino en una relación dialéctica en que la praxis de liberación —cuya iniciativa está dada por el pueblo mismo y por sus líderes políticos— es la que pone en movimiento al pensamiento, a la filosofía de la liberación, siendo la filosofía de la liberación la que también colabora a que se ponga en marcha esa praxis donde no hay que buscar un principio sino que hay una relación perfectamente dialéctica.

EL DISERTANTE estimó que lo propuesto por el Dr. De Zan era jus-

tamente todo lo que quería indicar cuando hablaba del método analéctico. El problema es sumamente arduo, porque redefine realmente las relaciones entre teoría y praxis pero de una manera mucho más compleja de la que lo hizo un Heidegger o un marxista no-crítico. Y no en cambio Marx mismo que sabe muy bien de interpretaciones teóricas y lo dice él en todos sus trabajos. Mientras que hay gente que se cree que vaya a saber qué tipo de praxis es lo que Marx hace en *El Capital*. No, es una teoría y él lo dice claramente.

La introyección de la cultura dominante podría parecer que lleva a negar absolutamente lo que es cultura dominadora. Pero entonces —y esto va planteado como problema que hay que ir pensando— la misma cultura dominadora juega como exterioridad con respecto al pueblo. Se puede decir que es el mismo dominador el que de alguna manera es el otro. Por eso —continuó— cuando algún estudiante me dice: Profesor, ¿voy a Europa a estudiar en Alemania? Le digo: ¡Por supuesto! Vaya, estudie. ¿Por qué? Porque hay que conocer al otro. En la medida en que más uno lo conozca es como se produce una fecundación. Porque si uno parte de sí mismo se queda en sí mismo y es un proceso dialéctico en el que no hay ninguna novedad. Es decir que allí hay no una negación del dominador en bloque, sino justamente una participación en la fecundidad del hijo nuevo.

En el fondo esto lleva a la segunda pregunta: ¿es liberación dejar que la cultura popular desarrolle sus propias potencialidades solamente? No. Y ¿dónde surge y dónde se apoya la crítica? Habría que exponer todo la función del intelectual en este proceso de liberación. El otro, cuando clama desde la exterioridad, lanza la palabra. Ahora, la palabra del otro como tal, es una palabra que ya no es logos expresivo sino es "dabar", en el sentido hebreo, que tiene un sentido radicalmente distinto al nuestro europeo. "Dabar" significa sobre todo "revelación"; es palabra creativa. De tal manera que el otro como otro irrumpe en la totalidad con una palabra que es ininterpretable porque el horizonte de aquella palabra está más allá del horizonte de mi comprensión. Y es ininterpretable porque el fundamento no me es comprensible y por eso es que su palabra o la acepto o no la acepto pero en ninguno de los dos casos la interpreto adecuadamente. Esto es un problema que planteó Schelling en el enorme libro *Filosofía de la Revelación* que está en la prehistoria de la filosofía latinoamericana. Porque él plantea el problema de que más allá del ser está el que revela. El que revela es señor del ser. Lástima que Schelling como Kierkegaard teologizan al "otro" y lo hacen Dios. En cambio —dijo el disertante— yo lo antropologizo y digo al otro: hombre. Y esta pequeña reforma hace ver todo de otra manera. Ocurre lo siguiente: la palabra del otro como otro se cree; y el creer la palabra del otro como otro, no es un tipo de irracionalidad, sino que, dice Schelling, es la suprema manera de racionalidad porque

uno acepta la surgente misma de la racionalidad nueva. Quiere decir entonces que lo que puedo hacer con la palabra del pueblo en tanto que yo soy clase ilustrada, es creer que sus interpelaciones son pro-vocativas (que llaman adelante, que interpelan) por ausencia o porque me lo dicen. Ahora bien aquí está toda la cuestión de la conciencia moral para discernir las palabras; porque hay palabras que son tentadoras y hay palabras que son liberadoras. Entonces se dan una cantidad de cuestiones que no se pueden plantear aquí. Creo en su palabra, y me juego por su palabra. Pero justamente aquí está la praxis, no como praxis sino como servicio. Y es solamente en la praxis servicial liberadora donde entablo existencialmente el ámbito al que me era imposible de irrumpir, que era él como otro. Y ahora sí me voy haciendo yo mismo exterior al sistema y accedo al fundamento de donde puedo oír su palabra y recién ahora la interpreto, y recién ahora puedo pensarla. Es desde la praxis como voy comprendiendo los problemas que deben ser pensados. Un intelectual, pongamos, que agrega a este proceso, algo que el proceso no tenía y que es justamente la criticidad desde una exterioridad a la cultura que podía ser la ilustrada pero no en tanto dominadora sino en cuanto se pone al servicio.

A la cultura dominadora no se la niega en bloque, sino se la hace fecundante cuando se la sabe usar. Y de ahí el problema de lo “analéctico”, y no “dialéctico”. La palabra *dia* es “dúo”, dos, pero es más que eso; es: “a través de”. Porque diálogo no es tanto el *logos* “entre” dos como el *logos* “a través de”. Y por eso si *logos*, con Heidegger, significa “leguein” que es horizonte, la dialéctica pasa de un horizonte a otro horizonte, y de ése a otro horizonte. Mientras que la analéctica es muy distinta porque “ana” quiere decir “desde arriba” del *logos*, desde más allá surge la palabra. Y esa palabra desquicia al sistema disfuncional y lo relanza aportándole lo nuevo. Es decir que la totalidad es desquiciada por una palabra provocante, la que desde esa provocación —ahora sí— crea un nuevo sistema. Pero a su vez el sistema se enquista y se fija. Entonces uno de los hombres vuelve a lanzar la palabra desquiciante y ésta, a su vez, se relanza.

El esquema es muy distinto. Por un lado, la semilla, el árbol, la flor, el fruto. Es Aristóteles. Por otro: el árbol, el injerto del jardinero, nueva flor y nuevo fruto. El injerto tiene como fundamento la libertad del jardinero y no la potencia de la semilla. De tal manera que la flor nueva es histórica. Mientras que la flor de la semilla es crítica. En el fondo Aristóteles y Hegel, y en el fondo Heidegger no son más que fisiólogos mientras que yo —afirmó Dussel— querría descubrir la antropología desde la libertad como exterioridad.

El PROF. EGGERS LAN renovó el problema de ciencia-política, expresándose en estos términos: Platón en los libros 6 y 7 de *La República*, practica una axiomatización de tipo teleológico a los matemáticos según

la cual les reclama no axiomas —porque no existe la palabra todavía en ese tiempo— sino que fundamenten lo que él llama las hipótesis, a través de una “..... arjé” que, como se ve en el libro 7 es la idea del Bien. Ahora bien, esta idea del bien no es algo meramente ético o meramente estético sino político. Tal es así que se necesita que el filósofo que gobierne la contemple y al filósofo que se quiera concentrar *full time* y no vuelva a la caverna lo echan de la ciudad, porque consideran que esa sociedad le ha pagado sus estudios para que trabaje para la sociedad.

Nos encontramos con que aproximadamente un cuarto de siglo después, Euclides sigue la metodología de Platón. Euclides habla del axioma, de postulados, de definiciones y esto es un punto que no necesita ninguna demostración. En base a esto se desarrolla toda una física moderna que es la física de Galileo, de Newton y en base a la cual se llega a la revolución industrial, en base a la cual se desarrolla el capitalismo industrial europeo y ruso.

Yo estoy estudiando —continuó— hasta qué punto Euclides ha necesitado prescindir realmente de la “*tou agazou*”, de la idea del bien, de esa fundamentación política y trabajar en un plano ético político neutral (que se lo permitía Alejandría, en momentos en que la polis griega ya no existía porque ya había sucumbido bajo el imperio de Alejandro y sus sucesores, y estaban pagados por los Ptolomeos), y entonces en qué medida es posible no digo renunciar a todo Euclides, a todo Galileo, a todo Newton —sería absurdo— pero en qué medida sería posible desde el Tercer Mundo encarar otra posibilidad en que se pueda partir de Platón y luego reexaminar a Euclides, a Newton y a la revolución industrial.

Para indicar un punto de unión a todo lo que voy diciendo —respondió el DR. DUSSEL—, cuando Levinas trata la cuestión del otro, lo quiere pensar desde la idea del bien. Esta idea del bien común se ve muy bien en Platón. Pero justamente la categoría del “otro” está más allá del bien común porque está más allá del bien de Platón. Lo que quería marcar el Prof. Eggers Lan es clarísimo: la ciencia también estará en su proceso teleológico; y cuando se la aísla ya se está actuando ideológicamente; en el fondo como lo indicó bien, se supone como dado el imperialismo alejandrino. Y entonces ya no se pone más en cuestión; mientras que en la polis la cosa era más pequeña, más crítica y siempre lo político aparecía cada día y había que participar de la asamblea. Entonces ahí lo político estaba explícito mientras que después está implícito. Pero en los dos está lo político.

El DR. TERÁN DUTARI S.J. tomó la palabra para hacer dos observaciones en forma breve y bastante simplificada. En general manifestó su acuerdo con lo dicho por el expositor, sobre todo en las últimas intervenciones. Luego planteó dos inquietudes. La primera se refería a la

afirmación de que aún dentro de un sistema de opresión, de dominación, surgen siempre los valores culturales, las creaciones culturales que aún mezcladas con las objetivaciones de la dominación, son sin embargo expresiones auténticas del pueblo. La inquietud es cómo determinar esas expresiones auténticas del pueblo. ¿Las vamos a determinar como objetivaciones, en definitiva, como contenidos? Entonces, de acuerdo a lo dicho por otros, la resultante es de una cierta pobreza en la descripción de esos contenidos —v. gr. el tango frente a la sinfonía de Beethoven o cosas así—, por lo cual preferiría buscar una descripción, una manera de hablar de ello que fuera más hacia lo formal y no hacia el contenido. Lo formal, es decir las actitudes, son las distintas y allí es donde hace falta el verdadero discernimiento. Los contenidos pueden ser también diversos, pero no parece que esa diversidad sea lo significativo y en este momento, cuando lanzamos la reflexión hacia la búsqueda de esa diversidad de contenidos, a lo mejor vamos a caer en las exageraciones un tanto ridículas —de que ya se ha hablado en los días anteriores— del folklore, de ese museo de cosas autóctonas, etc.

¿Entonces cuáles son esas actitudes? Esas actitudes aparecen muy penetrantemente descritas por el expositor en esta nueva confesión de las relaciones humanas, del hombre con el hombre. De manera que donde hay una actitud de relaciones humanas que no es la del dominio y la opresión sino la de... no sé, aquí ya viene el problema de la palabra de la decisión, la de ese enfrentamiento, ese encuentro de libertades, esa aceptación de libertades que no es nada pacífico ni bucólico sino todo lo contrario, que influye también la guerra, etc. Donde hay esa nueva actitud, hay la expresión tal vez auténtica de pueblo, la creación de cultura popular o como queramos llamarlo de acuerdo con el contexto en el cual nos estamos moviendo. Esa fue la primera observación.

La segunda inquietud iba relacionada con esto mismo: se refiere a la analogía de la que se acaba de hablar, y a la libertad. Este problema entre las relaciones de formas y contenidos, de que tanto se ha ocupado la filosofía, llega a un camino sin salida que quizás no pueda resolverse sino cuando la planteamos ante una perspectiva de libertad radical: la consideración del hombre como libertad, pero una libertad que también hay que pensar desde un horizonte nuevo y no desde este horizonte ontológico que es "lo mismo". De manera que el pensar al hombre como "el otro", como una categoría que sea verdaderamente desideologizante, sólo puede hacerse en analogía; y eso, en definitiva, más allá de todo el planteamiento lógico que tiene esa problemática, significa aceptar radicalmente el hecho de la libertad, la cual aceptación no es un problema primordialmente teórico sino ante todo un problema de praxis.

EL DISERTANTE manifestó que había compartido esta inquietud desde los años en que estaba en París con Ricoeur y él hacía análisis de la simbología. Entonces se preguntaba cómo hacer para llegar a una ex-

presión del hombre latinoamericano. Aludió luego a la obra del Dr. Zea y a los tres personajes de la obra de Carpentier, *El Paso Perdido*, que son los representantes de las tres culturas: Ruth es la mujer del centro; Mouche, la cultura ilustrada de la élite prostituida; Rosario, la cultura popular. Cuando uno empieza a leer esa fantástica descripción de Carpentier, uno es tomado, y revive todo eso. Pues esta es la cualidad del artista. Pero el filósofo no puede —porque no es su don— expresar la cosa así, sino que tiene que precisarla en un lenguaje. De ahí entonces que se plantea la cuestión: el valor. Los valores son sólo las posibilidades como posibilidades de un proyecto. Por lo tanto el problema de fondo es el proyecto. Es el proyecto de un pueblo que no se puede formular porque el horizonte ontológico no puede decirse y no puede pensarse —en Heidegger— puede comprenderse. Conocer no es comprender. Quiere decir que no se puede pensar sino se puede conocer; no se puede decir. De manera que ese horizonte, ese proyecto de liberación se lo vive en la praxis si en el fondo el valor no es solamente intuido sino que es vivido; porque el valor es ya la posibilidad en tanto posibilidad practicada. De ahí entonces la dificultad. Porque la actitud crítica debe ir acompañada de un contenido concreto y un proceso determinado y un pueblo y una liberación. Por eso que aunque la cultura popular no es sólo folklore, es también folklore. Y no se lo puede dejar de lado; y aunque no es sólo opción política, es también opción política. Y aunque a veces parece muy pobre es porque justamente se vienen encontrando las formulaciones analógicas formales, de donde se atrapa el contenido. A modo de ilustración puso el caso de la erótica latinoamericana. ¿Cómo se puede plantear la relación varón-mujer en América Latina? Uno se da cuenta de que no lo puede hacer ni del Africa ni del Asia porque no conoce la literatura de aquellos países ni vive las realidades. Entonces ¿qué hacer? Uno se pregunta ¿qué pasó con la relación varón-mujer en las culturas pre-hispánicas? Vamos a las mitologías de los pueblos pre-hispánicos y vemos qué pasa entre las diosas y los dioses. Entre los Aztecas, los Mayas, primero se nombran las diosas: "estaban nuestras diosas y nuestros dioses, nuestras abuelas, nuestros abuelos... ¿Quién te conoce a ti, si no conocemos ni a tu madre?". Y ahí está el arquetipo de la relación varón-mujer. Por eso la mujer tiene una gran situación entre los indios, de tal manera que no se dice como entre nosotros "hijo de puta" sino que se dice "hijo de puto". Porque es la madre la que está en la situación en el clan. El no tener padre, entre nosotros, es ser un pobre tipo; en cambio, entre los indios, el no tener madre es ser un pobre tipo, porque por ella uno está en el clan. Así la mujer tiene una posición mucho más importante que es la del padre lineal indo-europeo y semita. Esto lo vive todavía el indio hoy. De pronto llega el macho europeo, se acuesta con la india. Y entonces la hispánica protesta y ésta es Sor Inés de la Cruz: "Oh hombres

que acusáis a la mujer sin razón". Así se puede hacer una historia de la erótica muy concreta, donde hay relaciones muy particulares. Y uno puede ir repasando desde la literatura, desde la simbólica, todas las relaciones varón-mujer, con todas las formulaciones metafísicas esenciales. Esto se puede practicar en todos los niveles de la realidad latinoamericana. Ahora, lo que pasa es que hay que unificar un método formal, sí, pero al mismo tiempo hay que dar también contenido. Y para eso hay que recurrir a los grandes artistas, aunque sea mediatizados por artistas de la clase ilustrada. Claro, lo formidable va a ser encontrar la poesía popular, el canto o lo que sea que también nos vaya haciendo descubrir valores de ese proyecto. Es difícil pero se puede ir encontrando bastantes resultados.

El disertante terminó afirmando: no respondí la pregunta sino más bien he indicado que ésta es la cuestión metodológica: el formular las diferencias, mejor, la distinción de un grupo cultural y lo propio que tiene. Esto lo vive la gente. El asunto es que tengamos conciencia de que en el fondo más que formularlo positivamente debemos saber que se está dando positivamente en la existencia del pueblo. Y entonces la pre-conciencia crítica dice: esto no, esto sí. Pero el dónde de su proyecto existencial ¿lo puede decir? No. ¿Pero se está dando? Claro.

El PROF. KUSCH intentó llevar el problema a sus límites: radicalizarlo. Porque —dijo— lo americano en tanto profundizado podría dar otra cosa. Es más: quizá no se comprenda la palabra del oprimido. En este sentido quizá no somos todavía los profetas ateos, sino que nos falta muchísimo para ser realmente ateos. Todavía pasamos de lo mismo a lo mismo; lo cual no indica una actitud negativa sino lo difícil que es tomar en cuenta lo otro. Es un modo de pasar de lo fundado a lo infundado, de un saber a un no-saber, en todo el sentido de la palabra. A todos nosotros nos preocupa este no-saber del otro. Aludiendo a su experiencia de trabajo en diálogo con campesinos jujeños, el objetante afirmó haber comprobado que los mecanismos de pensamiento son inversos a los nuestros. Hay primero un constante bloqueo lógico muy curioso que hace que cualquier discurso sea bloqueado por un anti-discurso, en el pensamiento de esos campesinos, y luego un refugio que... a fin de encontrar la base del juicio en un área que nosotros llamaríamos emocional. No sabemos donde refugia su fundamento el campesino. Podríamos decir que él se refugiaba en un planteo ético. Y tampoco era eso. O más bien ético-mítico por un término que esgrimía constantemente, Natura, que era la que le asistía en todo el juicio.

Otro caso: el Martín Fierro, cuya importancia profunda radica en su apertura a esa misma área que es emocional. Pero es un área ético-mítica, especialmente cuando se dispersa por cuatro vientos y desconoce la propuesta de realización de países de su tiempo. Por eso

parece profundamente popular. Y es eso lo que atrae más que nada. Por eso —añadió— supongamos que radicalicemos el problema. Aceptemos ese maniqueísmo del problema. Si así fuera, la solución sería ésta: no se puede hablar de creatividad popular sino de liberación de cultura popular.

Si quisiéramos realmente resolver este maniqueísmo, deberíamos proceder realmente a esa liberación; deberíamos finalmente pensar no sólo qué debemos sacrificar sino, además, ser los sacrificados. Por ejemplo, una universidad, ¿cómo debería funcionar? ¿Desde sujeto-objeto o en disponibilidad absoluta frente al objeto latinoamericano? Y en este último caso ¿qué le cabe al pensador? ¿Seguir con aproximaciones apriorísticas al objeto latinoamericano o no ser sino un mero intérprete apenas de lo que ocurre en el objeto, entendido como realidad latinoamericana?

El DR. DUSSEL aprobó la totalidad de las afirmaciones del Dr. Kusch y agregó: durante mucho tiempo la filosofía va a ser esencialmente destructiva, en el sentido de desestructurante de la ideologización imperante en la filosofía y en la cultura. En esto hay todo un proceso y por eso cuando un Wittgenstein dice: guardar silencio, estaría muy bien si esto significa que se calle el opresor y su palabra opresora. Pero no se lo apliquemos al pueblo. Porque el silencio del opresor es para que hable el pueblo. Entonces la filosofía debe comenzar por poder permitir escuchar la voz del otro. Subrayó posteriormente la afirmación acerca de lo emocional o irracional. Cuando el hombre oye una cosa y no la comprende dice: emocional e irracional. Pero olvida que se trata de otros logos que debe saber escuchar. Y ese saber escuchar es el primer momento de la filosofía como destrucción. Pero después, la filosofía desde la exterioridad al sistema se vuelve contra el sistema. La filosofía en el fondo es formal. Los contenidos se viven y se liberan; pero difícilmente la filosofía los diga. Los contenidos positivos los dice la vida cotidiana. Por eso la filosofía ha de tener una actitud crítica liberadora, una pedagógica liberadora en el sentido de crítico-liberadora. El filósofo se transforma en el maestro pero no el maestro ideológico y dominador Sócrates, que hace creer al discípulo que él desolvida las ideas divinas. Su tarea es más bien fecundar un hijo nuevo por la crítica y el proceso concreto de liberación.

Con respecto al ateísmo total, dijo el disertante que para ser realmente ateo de todas las totalidades posibles hay que decir que lo divino es "el otro" que todo mi ser. Puesto que para ser radicalmente ateo de toda totalidad no hay otra posibilidad metafísica y filosófica que la afirmación de una divinidad otra que todo lo que él pueda crear.

El LIC. HORNOS tomó la palabra para hacer dos observaciones. Respecto a la oligarquía como proyecto, el disertante había dicho que

se impone a la totalidad del sistema. El objetante agregó: asegurando la dependencia y manteniendo el coloniaje cultural.

Otro concepto con respecto a la reformulación de pueblo. Dijo que es una categoría de interpretación amplia: comprende la categoría de clase. Vimos en toda su exposición que existe una tensión entre filosofía de la historia y sociología. Lo cual nos lleva a una escatología que en Marx el proletariado como categoría de clase, lo lleva a la dictadura del proletariado. Y Ud., al pueblo, lo llevaría al poder hegemónico, político, económico, cultural de un nuevo sistema. Esta reflexión o esta crítica la ha hecho también Gurvich a Marx.

Primero —respondió el DR. DUSSEL— habría que hacer decir a Marx que el proletariado como clase es absolutamente negativo. Esto significaría la superación de toda dominación y la tensión hacia una sociedad sin ninguna oposición. Esto es discutido aunque hay algunos textos que lo sugieren sobre todo en el año 44. Si alguien dijera que el sistema futuro posible no tendría más contradicciones, sería el Reino de los Cielos; pues sería una totalidad final. No habría más pecado. Y eso sería —como dice Marx— la conciliación final entre la naturaleza y la historia, la libertad y la necesidad. Este es el problema que Engels se plantea en la Dialéctica de la Naturaleza y dice lo que Marx no dice: que la naturaleza es eterna, es material y se torna físicamente, intrínsecamente sobre sí misma. Engels es no-ateo, mientras que Marx, más inteligente, no escribió una dialéctica de la naturaleza. Yo no diría —agregó Dussel— que el próximo sistema no tendrá pobres, porque yo creo que el hombre es el pobre. De tal manera que el sistema 2 tendrá un nuevo “otro”, y tendrá una nueva oposición, y tendrá un pueblo que deberá volver a liberarse contra otro tipo de dominación, y así hasta el fin. La filosofía no puede asegurar que exista este fin, puesto que decir que hay un fin es ya afirmar una conciliación. Ahora bien, afirmar que hay una conciliación sin oposición es o hacer teología o hacer ideología, pero no hacer filosofía. El filósofo está para criticar la que se esté dando. Nos quedamos siempre a la intemperie. Sócrates no supo formular esto pero realmente murió como filósofo. No supo realmente decirlo porque murió en nombre de la ley y tenía que darse cuenta de que moría por sobre la ley de Atenas. Pues bien, lo propio del filósofo es justamente eso: saber morir criticando para relanzar el proceso.

El DR. SCANNONE S.I. comenzó recordando que según afirmaciones del disertante, además del opresor y el oprimido, se da lo nuevo que en éste surge. Sería una tercera dimensión el “ana” de la analéctica, y eso posibilita la dialéctica del “ya-todavía no”. Es decir que hay un “ya” de la cultura popular. Después, al responder a otras objeciones, el disertante había afirmado que esa nueva dimensión se la logra analógicamente. (El Dr. Scannone preferiría decir “simbólico-proféticamente”.)

Ahora bien, esta analéctica desarrollada en distintos planos, ¿cómo la piensa el disertante con respecto a la historia de un proceso social? El objetante estaría de acuerdo en considerar al pobre como un resto escatológico. Pero por otro lado si simplemente pensamos en un indefinido o en una totalidad al fin de la historia, dejamos de lado ese “ya”, del “todavía no”, que se da simbólicamente ya ahora. Vgr. en las fiestas donde ya se está dando aquello a lo cual se tiende —ya se está dando la cultura popular, etc.— aunque eso es un símbolo eficaz o debería serlo, en cuanto que eso mueve la praxis de liberación. Por lo tanto —agregó— ¿cómo pensar la analéctica con referencia a los procesos histórico-sociales? De una manera paralela a la dialéctica hegeliana o marxista.

También se habló —continuó el Dr. Scannone— de la racionalidad iluminista moderna, etc., y al menos en una reunión informal se afirmó que se da también en la cultura popular un logos o una racionalidad distinta. Ahora bien, esa sabiduría o racionalidad distinta que se da en el pueblo latinoamericano ¿qué consecuencias implica para la ciencia y la tecnología? Esta es una pregunta de muy difícil respuesta (como lo han señalado otros).

El DR. DUSSEL admitió que su afán de criticidad no le permite, a veces, asumir lo que se está dando. Por centrarse en el proceso de la dominación, no logra ver que los hombres ya viven, y por lo tanto hay fiestas.

Yo veo —continuó— un proceso de totalidad en que el dominado es a su vez exterioridad y por ser exterior, aunque dentro del sistema, clama y de ahí nace el proceso. Entonces tenemos como tres términos. En realidad nunca son tres, ni tampoco son dos, sino que son dos dentro del sistema; el otro no es ni el tercer término, ni el igual, sino el distinto. En estos casos el proletariado se llamaría externo; pero también está el proletariado interno que continuamente ha hecho su historia. El tercer tomo de mi Etica —agregó— lo comienzo con una introducción que llamo “la histórica” y con ese término quería formular una historia mundial y en ella la de América Latina, justamente contradictoria a la de Hegel. No por un proceso dialéctico en que el espíritu mismo se va manifestando a través de los pueblos hasta llegar al pueblo supremo, como dice Hegel, con respecto al cual los otros pueblos no tienen derecho. Al contrario, encontrando cómo la historia es totalidades que se desestructuran por exterioridades que lo relanzan a nuevos sistemas analógicos. Entonces no es el espíritu que crece en la historia sino muy por el contrario, la exterioridad que irrumpe y relanza el proceso. Se puede hacer fácilmente y con cierta coherencia una visión de la historia universal donde aparezca América Latina como la exterioridad moderna.

Lo interesante es que la doctrina de la dependencia surge de esto.

Y por eso afirmo que el método que usa la economía o la socio-economía de la dependencia no es dialéctico, es analéctico. Porque afirma elementos exteriores al sistema, que surgen desde la exterioridad como historia distinta. De ahí lo interesante de Mao. Porque la China no surge en un proceso de pre-capitalismo a post-capitalismo, es decir, desde elementos de la totalidad burguesa, como lo hubiese pensado Marx; sino que surge como pura exterioridad de la totalidad burguesa. Y por eso no es ni siquiera el proletario sino el campesino, y no es negación de la cultura burguesa sino afirmación de una cultura popular. Y en esta línea está la doctrina de la dependencia. Aunque se diga marxista G. Frank no es tanto como lo cree y el método que usa no es dialéctico sino que es analéctico, porque reconoce la exterioridad de las colonias dependientes. La racionalidad distinta de un pueblo es lo que él llamaría su proyecto histórico distinto. Y por supuesto que hay racionalidad. Estamos ya muy lejos de Levy Bruhl, que pensaba que los pueblos primitivos eran analógicos. Tienen un logos y una racionalidad con todo lo de la ley, y tienen también un proyecto histórico. Y por eso habría que discutir más en particular cómo la ciencia entra en ese proceso desde una racionalidad distinta y con un proyecto de liberación concreta.

El problema de la ciencia, que se planteó muy bien el Dr. Schwartzmann, es importante porque en el fondo la ciencia es parte de la posesión de la élite ilustrada y del centro. Y el pueblo eso sí que no lo tiene. Ven ahí si no es importante la exterioridad de ese pueblo y el aporte de esa exterioridad que sería por ejemplo uno de estos elementos la ciencia. Es que también hay un abuso; el pueblo no puede hacer todo radicalmente desde sí, porque si no se va a repetir el sistema a sí mismo y va a ser viejo. Este pueblo justamente fecundado por la exterioridad, pero manejado desde su autonomía, producirá un nuevo sistema. Por eso la ciencia como tratado es justamente ver cómo hay también un aporte de la élite ilustrada y aun desde el centro, en vista de la liberación de ese pueblo.

Finalmente el LIC. LORETTY hizo una aclaración y formuló tres afirmaciones que encubrían otras tantas preguntas. La aclaración se refería al caso Mafalda. Desde una cultura auténticamente funcional, tenemos que decir que Mafalda es también contra-revolucionaria —tanto o más que Superman o Pato Donald— en cuanto representa un lenguaje, un tipo de mirada que son ajenos al sentir de la vida misma de nuestro pueblo y por tanto son contradictorias con sus propios intereses. Es el interés de una política de masa, una política tradicional que ha tenido cierta izquierda y que no es la política y los intereses vitales de nuestro pueblo.

Enseguida pasó a las preguntas. La primera se refirió a la misión que el disertante había señalado a la filosofía en Latinoamérica y fundamentalmente en nuestro país. Creo haber entendido —dijo— que

Ud. postula como misión de la filosofía una misión eminentemente crítica y destructiva. Y entiendo que por el contrario la misión de la filosofía no es crítica y destructiva. Es crítica y destructiva solamente respecto de la filosofía imperial, pero en ningún caso podemos plantearnos la misión de la filosofía como crítica respecto del pueblo mismo. La misión de la filosofía no es sino una continuación de las concepciones nacidas en el seno del pueblo y una profundización teórica de estas mismas concepciones. Plantear el problema de la filosofía como un campanazo crítico respecto de los intereses del pueblo, respecto de sus concepciones populares, es plantearnos una concepción de la filosofía que es desde ya europea y dominante, de una filosofía que corresponde a élites culturales que no nacen del pueblo mismo sino que desde ya se sitúan como contrapuestas y contradictorias a él.

La segunda fue respecto a la metodología que se había ido vislumbrando a lo largo de la exposición. Es una metodología que podemos tipificarla en dos polos: por una parte una fenomenología de la cultura y por otra parte un intento de comprensión metafísica de esa misma cultura. Como tal podemos caracterizarla como perfectamente tipificable dentro de las estructuras occidentales europeas de pensamiento. Es decir como un pensamiento de tipo netamente positivista. Me refiero —al decir positivista— a eso que ha constituido desde siempre la esencia de la metafísica occidental que no es (contrariamente a lo que se pueda apreciar) un pensamiento netamente anti-positivista y del cual el positivismo fuera solamente una consecuencia postrera como quiere interpretar lo occidental mismo, sino que es la hermana gemela, la otra cara de ese jano que ha sido el pensamiento dominante de occidente; la dominación como tal implica desde ya la aceptación de lo dado y la negación del futuro. Y esto quiero aclararlo, lo veo en contradicción con lo que Ud. planteaba inicialmente y que creo que es muy valioso, es nuestra filosofía como una auténtica filosofía del futuro, como una filosofía de lo que ha de ser, en contraposición a la filosofía europea que desde este punto de vista ha anunciado ya hace dos siglos el fin de la filosofía y el fin de la historia. Al decir que se notan en su pensamiento características de tipo positivista, me refiero a que son perfectamente compatibles con este pensamiento por otra parte metafísico. Estoy pensando por ejemplo en los primeros albores de la metafísica occidental, en el caso de Platón, y aunque pueda parecer paradójico, leyendo el Parménides, nosotros encontramos que Platón propone como el método de la filosofía un *noein*, y este *noein* quiere decir observar, escrutar, fenomenológicamente diríamos ahora, las junturas, las articulaciones naturales. Y éste es desde ya el arquetipo del positivismo, el inicio y el correlato positivista del pensamiento metafísico. Pero un pensamiento liberador, un pensamiento nacional y latinoamericano ha de ser precisamente la negación del positivismo y la afirmación de un nue-

vo pensamiento que no parta ya de la mutilación del hombre como metafísica o como mera aceptación de lo dado, sino como proyección de algo nuevo. Es decir que nuestro pensamiento debe ser un pensamiento esencialmente creativo, un pensamiento que venga desde lo que ha de ser, desde el futuro.

En cuanto a la estructura de la historia (fue la tercera pregunta) el Dr. Salazar Bondy se refirió —dijo Loretta— a lo que nosotros podemos llamar desde Marx el hilo conductor de la historia que es lo que Marx llamaba, en la ideología alemana, la base real de la historia. A este hilo conductor contrapuso el Dr. Dussel otro tipo de método de aproximación que se basaría en una tripartición de la actividad humana: una erótica, una pedagógica y una fraternidad. El objetante afirmó que un pensamiento latinoamericano no debe partir de ninguno de los dos tipos de exterioridades: ni de una base real de la historia, ni de esa triple exterioridad de la actividad humana, porque ambos suponen el mismo tipo de pensamiento totalitario y dominador que hemos heredado de Europa; sino que debe partir de una actividad auténticamente totalizante, unitaria y no totalitaria.

El Dr. DUSSEL convino en que Mafalda es ella misma fruto de la cultura ilustrada, y no es expresión popular porque Quino es un muchacho de clase media; pero sin embargo la imagen como tal no es alineante. Lo que añade es un marco de la historieta, que se le puede meter cualquier contenido porque el marco ya es aceptado. Lo interesante de Mafalda es que rompe el marco: Mafalda va creciendo, los hermanitos también y él plantea la cotidianidad dentro de un marco que lo va rompiendo. Ahora es muy posible que el sistema lo vaya tragando y esa criticidad original se vaya perdiendo. Quino no es un hombre de la base pero es parte de eso que decíamos el otro día, literatura crítica revolucionaria que en el fondo va a destruir muchas de las defensas que esa cultura ilustrada tiene para no escuchar.

El lenguaje de Quino —insistió el objetante— sólo es crítico en apariencia. La crítica de Mafalda no es una crítica que nazca de los intereses, del nivel de conciencia del pueblo argentino —que lo tiene, y muy elevado, quizás el máximo nivel de conciencia de toda Latinoamérica—, sino que nace precisamente de los intereses de la mirada y del lenguaje de una cierta élite que sigue practicando aún inconcientemente la misma dominación, y en este caso cultural, que nos vinieron a traer acá Pizarro, etc.

El Dr. Dussel mostró interés en seguir tratando el tema más en detalle, en hacer un verdadero trabajo sobre la imagen, la ruptura de marco de la historieta y de cómo esto tiende a cierto grado de criticidad. Pasó luego a la pregunta acerca de la filosofía latinoamericana. Su tarea —dijo— primero es destructiva de la filosofía dada; pero con respecto al mismo pueblo, ha de ser crítica. ¿En qué sentido? Ahora

estaría de acuerdo en que ya no es destructiva en su sentido cotidiano. Pero de todas maneras, "krinein" significa un cierto alejamiento. Y Ud. usó la palabra profundización teórica. ¿Qué significa profundización teórica?

Profundización teórica —respondió el objetante— significa conceptualizar, explicitar aquellos contenidos que ya se han dado, que se están dando.

La cuestión —respondió Dussel— es que yo tengo que formularlo de una manera clarificada. ¿Qué es lo que le agregó al concepto ya dado? Si no Ud. cae en un espontaneismo a-crítico.

En la Argentina —replicó el objetante— esto no es solamente una expresión de deseos. Sino que además es un hecho histórico. En Argentina el movimiento revolucionario de masas se dio a sí mismo sus propias luces, no con anterioridad sino simultáneamente a su revolución.

(Siguió un diálogo en que el entusiasmo hizo hablar simultáneamente a los interlocutores.)

De todas maneras —siguió el Dr. Dussel— en la formulación del concepto con alguna novedad —y es justo a lo que la filosofía pueda llegar— tiene que haber un tipo de separación comprometida, pero que no puede ser espontaneismo. Pues si fuera un espontaneismo sin ningún tipo de lejanía, entonces simplemente no existe la filosofía sino existe el espontaneismo en la masa misma. Ahora, ¿qué significa para Ud. el positivismo?

Creo —respondió el objetante— que la definición de positivismo es básicamente la aceptación de lo dado, la aceptación no-crítica de lo dado.

Yo —continuó Dussel— me enfrentaría a esto. Lo que yo planteaba es un rostro que es misterio y que es más allá de la visión. Por lo tanto justamente enfrenta a la totalidad del pensamiento y si Ud. habla de metafísica —cuidado que yo quiero distinguir la metafísica de la meta-física—. Meta-física: pero no en sentido griego. Sino justamente algo que va más allá de la visión que es lo supuesto del pensamiento occidental. Así que en esto habría que analizar quizá con mucho más cuidado.

De todas maneras, es verdad que el lenguaje es todavía excesivamente europeo. Pero nuestra filosofía latinoamericana nace. Y si nace con conciencia crítica hará unos pasos y los está dando de verdad. Entonces no le pidamos ahora que tenga su propio estilo; pidámoselo cuando tenga 30 años. Lo demás es querer que desde la nada invente su lenguaje crítico, filosófico, y eso no es posible. Estamos en los inicios. Y todo lo que Ud. me dice —concluyó el disertante— me parece sumamente rico e importante pero habría que empezar a discernir.

PANEL

A última hora de la tarde, por ausencia del Dr. Dussel, tuvo lugar