

- . *La Vida Cristiana Popular. Su legítima diversidad en la perspectiva de Rafael Tello*. Ágape-UCA-Fundación Saracho, 2017.
- Fornet-Betancourt, Raúl. "Lo Intercultural: El Problema de su definición." *Pasos* 103 (2002).
- Gadamer, Hans Gerog. *Verdad Y Método I*. Salamanca: Sígueme, 1970.
- Gera, Lucio. "Pueblo, Religión Del Pueblo E Iglesia." In *Escritos Teológico-Pastorales De Lucio Gera. I. Del Preconcilio a La Conferencia De Puebla (1956-1981)*, edited by V. R. Azcuay, C. M. Galli and M. Gonzales. Bs. As.: Agape, 2006.
- Lonergan, Bernard. *Método en teología. Verdad e Imagen*. Salamanca: Sígueme, 2006<sup>4</sup>.
- Tello, Rafael. "Evangelización Del Hombre Argentino." In *El Cristianismo Popular III*, edited by Rafael Tello. Buenos Aires: Agape - Fundación Saracho, 2019.
- . *Fundamentos de una Nueva Evangelización*. Agape - Fundación Saracho - Patria Grande, 2015.
- . "Nota (E). Cultura y Pueblo." In *Pueblo y Cultura I*, edited by Rafael Tello, 178-220. Buenos Aires: Patria Grande, 2011.
- . *Pueblo y Cultura Popular*. Buenos Aires: Patria Grande - Saracho - Agape, 2014.

Fecha de recepción: 15 de abril 2019

Fecha de aceptación: 28 de junio 2019

## Hacia un proyecto histórico de liberación latinoamericana *Towards the historical project of Latin American liberation*

Juan Carlos Scannone\*

### Resumen

Se publica una de las ponencias del filósofo jesuita argentino Juan Carlos Scannone, leída en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía, celebrado en junio de 1971, que permanecía hasta ahora inédita. Es antecedida de una nota preliminar donde se indican algunas coordenadas de lectura y la relevancia de la publicación actual de este texto, testimonio histórico de las intuiciones iniciales del pensamiento scannoniano en el horizonte latinoamericano liberacionista y de los primeros pasos de la filosofía de la liberación en su polo argentino. La ponencia parte de la constatación de una nueva situación del pensar contemporáneo, que se enlaza y agrava con la emergencia de América Latina y el nuevo horizonte de comprensión más auténtico y radical del ser, del tiempo y de las relaciones sociales que acaece, aún con ambigüedades, en su praxis histórica. Sólo ahora y desde allí se habilita una mirada inédita a la cuestión de la dependencia de América Latina, propiciando el señalamiento de sus resortes ontológicos más profundos y haciendo posible la apertura de un ámbito más originario y auténtico desde donde dialógicamente elaborar eficazmente el conflicto y ponerse en marcha en un proyecto de verdadera liberación y no de mera inversión.

**Palabras clave:** dependencia, voluntad de poder, crítica ontológica, liberación, diálogo

### Abstract

An unpublished presentation by the Argentine Jesuit philosopher Juan Carlos Scannone read at the Second National Congress of Philosophy in June 1971, is published for the first time. Preceded by preliminary notes indicating some reading coordinates and publication relevance of the current text, historical testimony of the initial intuitions of scannonian thinking in the Latin American liberational horizon and the first steps of the liberation philosophy in the Argentine pole. The report starts with the verification of a new situation regarding the contemporary way of thinking, connected and aggravated with the Latin American emergency and the more authentic and radical new compression horizon of the being, the occurring social relations and time, even with ambiguities in its historical praxis. Only now and from there an unprecedented view regarding the dependency of Latin America is set up, promoting the assignment of their deepest ontological springs and making possible the opening of a more original and authentic scope from where dialogical efficient creation of the conflict, launching a truthful liberation project, not a mere proposition.

**Keywords:** dependency, will power, ontological critic, liberation, dialogue

\* Doctor en Filosofía (Universidad de Munich – 1967). Profesor emérito de las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel. Correo electrónico: jcscannone@hotmail.com.

## Nota preliminar<sup>1</sup>

Dada su circunstancia de escritura, la ponencia inédita de J. C. Scannone resulta un valioso documento y testimonio histórico, tanto para el estudio del movimiento de filosofía de la liberación, del que el autor cuenta entre unos de sus principales fundadores, como para el análisis del pensamiento y obra scannonianas. Debido a la distancia temporal que nos separa del escrito y las circunstancias específicas de su redacción, es necesario explicitar algunas consideraciones preliminares que, por una parte, (1) sirvan de coordenadas y marcos de lectura de este texto filosóficamente denso y, por otra, (2) justifiquen la relevancia de su actual publicación a casi cincuenta años de su producción.

### 1. Coordenadas de lectura

Juan Carlos Scannone tenía 40 años cuando escribió este texto y asistió al Segundo Congreso Nacional de Filosofía (SCNF). Previamente, había recorrido todos los pasos de la extensa formación espiritual e intelectual como religioso jesuita, conjugando una alta formación en la tradición filosófica con un reconocimiento del cambio de mentalidad del hombre contemporáneo, que fue perfilando en el joven Scannone un personal y especial talante filosófico, caracterizado por el espíritu de diálogo y el afán de radicalidad<sup>2</sup>.

Al momento de la redacción de esta ponencia el jesuita había ya publicado un temprano comentario sobre B. Lonergan, un ensayo sobre la filosofía del espíritu cristiano a propósito de M. Blondel, el libro de su tesis doctoral sobre los primeros escritos de aquel filósofo francés y dos artículos sobre M. Heidegger<sup>3</sup>. A partir de esta breve pero densa producción textual y de los registros de su actividad académica<sup>4</sup>, se percibe una incipiente actitud de autor que se nutre de una dinámica de *en y más allá* de sus interlocutores, y no de mero repetidor o especialista. Temáticamente, su pensar se inscribe en la búsqueda de una renovada filosofía de la religión acorde a la nueva comprensión del ser en el pensamiento contemporáneo, principalmente tras las huellas abiertas por el *Seinsdenken* heideggeriano. Su apuesta se destaca por su celosa cautela por escrutar el Misterio

<sup>1</sup> A los fines de la publicación del texto inédito de J. C. Scannone, se ofrece previamente esta nota preliminar de autoría de Luciano Maddonni quien es Profesor de Filosofía por el Centro de Estudios Salesiano de Buenos Aires, y Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín. Contacto: lucianomaddonni@yahoo.com.ar.

<sup>2</sup> Para una lectura de los escritos de Scannone antes de su inscripción en el pensamiento latinoamericano liberacionista cf. Luciano MADDONNI, "¿Un Scannone pre-liberacionista? Primeros pasos de un apostolado intelectual", *Cuadernos del CEL* vol. IV n.º 7 (2019) 154-187.

<sup>3</sup> Respectivamente: "Sobre el 'Insight' de Lonergan", *Ciencia y Fe* vol. 15 (1959) 475-492; "Hacia una filosofía del espíritu cristiano", *Stromata* vol. 23 (1967) 311-327; *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften M. Blondels* München – Freiburg, Verlag Karl Albert, 1968; "¿Un tercer Heidegger?", *Stromata* vol. 24 n.º 1 (1968) 15-21; "Dios en el pensamiento de Martín Heidegger", *Stromata* vol. 25 n.º 1-2 (1969) 63-77.

<sup>4</sup> Se trata de documentación recogida en distintas estadias de investigación en la Secretaría de las Facultades de Filosofía y Teología de la Universidad del Salvador, Área San Miguel, realizadas en febrero y marzo de 2018. Agradezco la gentileza del Dr. José María Cantó sj., rector de las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel y de la Sra. Lic. Andrea Barreta Baez, secretaria.

en cuanto misterio, cuidando de no caer en ningún tipo de circularidad que relegue a aquel a ser un neutro impersonal que deje fuera la posibilidad de atisbar la libertad amante del Misterio personal. En este esfuerzo, se observa un señalamiento, de impulso blondeliano y levinasiano, de la importancia de reconocer la historia y el diálogo en tanto encuentro interpersonal como acontecimientos donde se revelan, a la vez que se ocultan, la manifestación libre y amorosa de la Verdad y el Misterio.

Su ubicación a la hora de la redacción también merece atención, pues las dinámicas de este entorno estarán significativamente presentes en la reflexión "en construcción" de Scannone. Tras su regreso a la Argentina a finales de 1967, el filósofo jesuita se radica en el inquieto ambiente del Colegio Máximo "San José" de la Compañía de Jesús en la localidad bonaerense de San Miguel, en cuya comunidad religiosa universitaria Scannone se había inserta intensamente. Por entonces allí pasaban muchas de las expresiones teológicas y pastorales más movilizantes del postconcilio Vaticano II, en clave hermenéutica de renovación y apertura, como es el caso de los creadores de la teología argentina del pueblo y las reuniones del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Por otra parte, este mismo ambiente es el escenario, en 1969, de su encuentro con el filósofo y teólogo mendocino Enrique Dussel. Este un acontecimiento resulta particularmente decisivo en la trayectoria y el pensamiento de Scannone, pues a aquel reconoce el jesuita debe su interés por pensar filosófica y teológicamente la situación América Latina y la importancia de emprender un pensamiento propiamente latinoamericano. De este encuentro surgirá la idea de la organización de la Primera Jornadas Académicas interdisciplinarias de teología, filosofía y ciencias sociales de las Facultades de Teología y Filosofía de San Miguel en 1970, que se sucederán anualmente hasta 1975<sup>5</sup>. Asimismo, a instancias de Dussel, a partir de 1971, comienza a participar en las reuniones de lo que luego se llamará "Grupo Calamuchita", debido a la localidad de Córdoba donde se realizaron algunas de sus reuniones, donde leerán y reflexionarán colectivamente en torno al trabajo del filósofo peruano Augusto Salazar Bondy: ¿Existe una filosofía de Nuestra América?<sup>6</sup>. Estos escenarios de reflexión e intercambio se convierten en el ámbito de desarrollo de la trama intelectual de Scannone, y coinciden así mismo los primeros despuntares, encauses, y pasos iniciales de la autodenominada *filosofía latinoamericana de la liberación*, marco filosófico primero en el que se escribe el texto que aquí introducimos.

Una segunda coordenada de lectura reside en la circunstancia motivacional de su escritura, a saber, el Simposio "América como problema" del Segundo Congreso Nacional de Filosofía (SCNF). Dicho evento, fue celebrado en Alta Gracia, en la provincia

<sup>5</sup> Para una breve presentación de las Jornadas Académicas, Cf. La primera parte de nuestro estudio Luciano MADDONNI-Marcelo GONZÁLEZ, Las «Segundas Jornadas Académicas» de San Miguel (1971) como espacio de debate y conformación del «polo argentino» de la filosofía de la liberación. Ensayo de contextualización y reconstrucción", *Cuadernos del CEL* vol. III n.º 5 (2018) 110-142.

<sup>6</sup> Sobre lo que hemos denominado Grupo Calamuchita, cf. Luciano MADDONNI-Marcelo GONZÁLEZ, "El primer encuentro del «Grupo Calamuchita» (1971) como cauce de las búsquedas de una red con inquietud filosófica latinoamericana", *Cuadernos del CEL* vol. III n.º 5 (2018) 143-162.

argentina de Córdoba, entre los días 6 y 13 de junio del año 1971, luego de un sinuoso y complejo proceso de preparación de cuatro años<sup>7</sup>. Tanto en la convocatoria como en las *Actas* del mismo, puede verse que la atmósfera del Congreso venía dada por la cuestión de la vigencia de la filosofía ante el desafío de las ciencias, incluso el sentido y función de la filosofía en medio de un clima internacional de “muerte de la filosofía”, las técnicas y los nuevos regímenes de comunicación pública, las problemáticas en torno a la dupla verdad/enmascaramiento, los desarrollos de la filosofía occidental luego de la irrupción Heidegger, la filosofía del arte y la articulación de lo religioso en las coordenadas epocales concitan la mayor parte de la atención. En este acontecimiento, y particularmente en el Simposio en cuestión, toman un incipiente estado público algunas de las primeras intuiciones de la “filosofía latinoamericana de la liberación”. Entre ellas se destaca la ponencia presentada por Enrique Dussel: *Metafísica del sujeto y liberación*, que presenta algunos elementos del gesto liberador de la filosofía y anticipa mucho de los temas centrales de su pensamiento<sup>8</sup>. Así pues, el Segundo Congreso funge de punto de convergencia de distintos pensadores interesados, funcionando como espacio de encuentro y despunte de un pensamiento en clave, ya no sólo latinoamericana sino liberacionista.

## 2. Relevancia de su actual publicación

Tras esta coordenada de lectura, relacionada a las circunstancias vitales y contextuales de redacción del escrito, explicitaremos algunas de las razones que justifican su publicación tardía, tanto para el estudio de la filosofía de la liberación, como del pensamiento personal del propio Scannone.

En primer lugar, se trata de una fuente relevante por lo significativo de su año de redacción y lectura pública. En efecto, parece plausible considerar 1971 como el año-símbolo de la “explosión filosófica” de la filosofía de la liberación. Pues, por una parte en él se conjugan los primeros agrupamientos ad hoc y acontecimientos posibilitantes. En lo que hace a los espacios-redes, hay que mencionar el llamado Grupo Calamuchita. En lo que hace a los acontecimientos habría que subrayar al menos dos: las Segundas Jornadas Académicas organizadas en San Miguel y el Segundo Congreso Nacional de Filosofía. Dado que los tres ocurrieron en 1971, es posible asumirlo como el año-símbolo donde ocurre la acumulación, reacción y “explosión” del polo. En el caso de Scannone, como ya advertimos, participa activamente de los tres. Por otra parte, se trata de una producción explosiva creativa puesto que a partir de 1971 aparecen repentinamente una gran canti-

dad textos filosóficos personales y colectivos en torno a la dupla dependencia/liberación, inexistente en las producciones anteriores.

Pero no sólo se trata de una exposición en la cantidad textual, sino también en la creatividad y novedad intencional, categorial y metodológica de su propuesta, que se inscribe en una particular dinámica de continuidad-novedad respecto a las trayectorias personales, ya que existen importantes continuidades que no son sólo antecedentes, aunque tras la explosión son repolarizados originalmente en clave latinoamericana y/o liberacionista. Este segundo rasgo vale también en el caso de Scannone, ya que en 1971 aparece su primer artículo netamente liberacionista, y con motivos filosóficos nuevos en su producción.

Un segundo motivo de relevancia está referido al aporte de elementos para aclarar lo disputado de la memoria del SCNF, especialmente en relación con la naciente perspectiva liberacionista. En efecto, las distintas reconstrucciones del nacimiento de la filosofía de la liberación, por parte de sus propios protagonistas, atribuyen a este acontecimiento un lugar central. No obstante, la falta de acceso a algunas fuentes textuales no permitía comprender la trascendencia asignada ni sopesar y calibrar su peso real en el devenir de los hechos y el despliegue de la reflexión. El acceso a este texto no publicado posibilita nuevos balances de caracterización y el análisis de la producción filosófica allí expuesta.

Un tercer aspecto de destaque de esta publicación, ahora en vistas a una mejor comprensión del pensamiento del propio Scannone, radica en la posibilidad de completar e iluminar la activa y diversificada participación que tuvo en el SCNF. El filósofo jesuita intervino en tres ocasiones distintas: la primera ocasión fue la conferencia de apertura a los debates del simposio “El problema del ser en la filosofía actual”<sup>9</sup>; su segundo trabajo fue presentado en la Sesión Plenaria “Presencia y ausencia de Dios en el mundo actual” bajo el título “Ausencia y presencia de Dios en el pensar”<sup>10</sup>; y finalmente la tercera participación fue en el simposio “América como problema”, que aquí presentamos. Empero, es necesario advertir que los tres trabajos están movidos por una profunda intuición unitaria y articulados por una coherencia de fondo. De aquí que, para su real comprensión requieran ser leídos en conjunto. El tríptico scannoniano presentado en el SCNF muestra el despuntar de un camino filosófico original, si bien aún en plena elaboración, ya con rasgos de ambición global y densidad conceptual. En su filosofar, América Latina ya no es un simple tema lateral, sino que emerge como horizonte decisivo para un pensar que quiera estar a la altura de la nueva época histórica. El *desde donde* latinoamericano es hermenéuticamente decisivo, filosóficamente exigente de una renovación categorial y lógica, y praxicamente presionador para un pensador que lo asuma.

Por último, la relevancia de esta publicación diferida radica en completar la edición de las distintas versiones que tuvo la propuesta filosófica en clave liberacionista del autor. En efecto, su contribución se condensó principalmente en un artículo que contó

<sup>7</sup> Sobre las circunstancias del Congreso cf. Marcelo GONZÁLEZ-Luciano MADDONNI, “El Segundo Congreso Nacional de Filosofía (1971) como espacio de encuentro y despunte del «polo argentino» de la filosofía de la liberación. Estudio preliminar”, *Cuadernos del CEL* vol. III n.º 5 (2018) 72-109.

<sup>8</sup> Cf. Enrique DUSSEL, “«Metafísica del sujeto y liberación» (1971). Texto crítico y anotado a cargo de Marcelo González y Luciano Maddonni”, *Cuadernos del CEL* vol. III n.º 6 (2018) 240-257. Es interesante confrontar este texto con el que aquí presentamos y señalar sus profundas afinidades en una cercanía reflexiva.

<sup>9</sup> *Actas del IIº Congreso Nacional de Filosofía (1971)*, vol. 2: *Simposios*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1973, 9-12; publicado, anticipadamente por el autor en *Stromata*, vol. 28, n.º 4 (1972) 593-596.

<sup>10</sup> *Actas del IIº Congreso Nacional de Filosofía (1971)*, vol. 1: *Plenarias*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1973, 662-668; publicado, anticipadamente por el autor en *Stromata*, vol. 27, n.º 2 (1971) 207-215.

con cuatro redacciones que, dado su progresivo enriquecimiento y avance, constituyen cuatro versiones distintas. (a) La primera plasmación de su reflexión se encuentra en el artículo: "Hacia una dialéctica de la liberación. Tarea del pensar practicante en Latinoamérica hoy", publicado en la revista *Stromata*; primera contribución escrita del autor explícitamente en clave latinoamericana y liberacionista<sup>11</sup>. En este primer artículo presenta ya la organización ternaria que empleará en adelante: (I) constatación de la nueva situación de la conciencia en América Latina en tanto nuevo horizonte de comprensión; (II) ensayo de crítica ontológica a los proyectos históricos desde el horizonte antedicho; (III) y el esbozo de la estructura ontológica del proceso de liberación y la descripción de los pasos dialécticos de dicho proceso. (b) La segunda redacción es la comunicación que aquí presentamos que tuvo como título: "Hacia un proyecto histórico de liberación latinoamericana", redactada *ad hoc* para el Simposio "América como problema" del SCNF. Se trata de un escrito mecanografiado, de 7 páginas, sin precisión sobre la fecha precisa de redacción. El propio autor advierte que se trata de un trabajo que toma como fuente gran parte de la primera versión. Su distinción respecto a la primera redacción reside en la capacidad de síntesis y la explicitación en ocho líneas rectoras del esbozo de la estructura ontológica del proceso auténticamente liberador. (c) La tercera versión, apenas unos pocos meses posterior pero sustantivamente incrementada, fue producto de su ponencia oral en la "Segunda Jornada Académica Interdisciplinaria", dedicada a "La liberación latinoamericana", en agosto de 1971, bajo el título "Ontología del proceso liberador", posteriormente desgravada y publicada en el primer semestre de 1972, con el título de "La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador", nuevamente en la revista *Stromata*<sup>12</sup>. Esta versión cuenta con la publicación de las crónicas de la discusión que siguió a la ponencia, donde el autor aclara muchos de los puntos de su propio trabajo y recibe críticas que asumirá en trabajos ulteriores. Este trabajo es quizás uno de los más reconocidos del autor y contó con varias reediciones<sup>13</sup>. En este texto resume, desarrolla y explicita las

<sup>11</sup> *Stromata*, vol. 27 n.º 1 (1971) 23-60. Según testimonio del propio Scannone, el artículo se tiene su origen en las impresiones tras el primer encuentro del "Grupo Calamuchita". Sobre los temas discutidos en el Grupo Calamuchita, cf. nuestro artículo de la nota 6. Asimismo, en una de las notas de este artículo, Scannone reconoce que "numerosas ideas del presente trabajo fueron suscitadas en fecundo diálogo con [...Enrique Dussel], y así como en otras ocasiones, en conversaciones con el P. Orlando Yorio"; cf. *Stromata*, vol. 27 n.º 1 (1971) 54, n. 38. Sobre el vínculo con el primero, ya hemos hablado en esta nota preliminar. Respecto al segundo, compañero jesuita y colega institucional del autor, cabe mencionar que juntos llevaron adelante el seminario interdisciplinario organizado por la cátedra de "Teología dogmática IV" sobre: "Interpretación liberadora del hombre argentino en su situación actual", en su primer cuatrimestre de 1971. De sus escritos de la época, ver: "Dios y los valores humanos", *Teología* 9 (1971) 60-83; "Reflexión crítica desde la teología", *Stromata* vol. 29 n.º 1/2 (1973) 131-170.

<sup>12</sup> *Stromata*, vol. 28 n.º 1/2 (1972) 107-150. En las notas agregadas hay indicios que la corrección de la transcripción fue posterior, al menos, a abril de 1972.

<sup>13</sup> Entre ellas podemos mencionar, tempranamente, un resumen en la revista chilena *Teología y vida*, 1973, 314-319; una condensación en la revista *Selecciones de teología*, vol. 14, n.º 54, abril-junio de 1975, con el título de: "Ontología del proceso liberador", en un número monográfico sobre: "Marxismos y liberación del hombre". Tuvo también una traducción alemana en 1974, en el libro Hünermann, Peter (ed.), *Gott im Aufbruch. Die Provokation der lateinamerikanischen Theologie*, Freiburg, 1974, 119-167.

versiones anteriores, con reelaboraciones significativas como la presentación textual de su propuesta de una "analéctica de la alteridad"<sup>14</sup>. Además, avanza agregando reflexiones ulteriores, especialmente la Parte III, dedicada a describir los "Momentos dialécticos del proceso de liberación". (d) Finalmente, la cuarta versión de este trabajo fue la reproducción de la versión tercera, con el título "Hacia una dialéctica de la liberación. Ontología del proceso auténticamente liberador", como el capítulo 6 en el libro del autor titulado *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, en 1976<sup>15</sup>. Esta reproducción resulta una nueva versión dado que cuenta con importantes "retoques" y reelaboraciones, que responden a matices y acentos más próximos a la segunda etapa de pensamiento del autor, como por ejemplo la importancia de la sabiduría y la cultura popular como lugar de reaseguro para no recaer en la lógica en una nueva repetición, así como la atención a la "fiesta" como anticipación simbólica de la liberación comprendida en clave de gratuidad<sup>16</sup>.

Estimo que una lectura y un estudio encuadrado en esta breve nota preliminar puede contribuir a abrir la significación profunda de este texto que, aunque breve, temprano y en apariencia claro, es decidor de un esfuerzo filosóficamente denso que inició nuevas perspectivas para el pensamiento latinoamericano y derroteros todavía por explorar.

A continuación, el texto original de Scannone.

<sup>14</sup> *Stromata*, vol. 28 (1972) 1/2, 124. No obstante, ya en la primera versión utilizaba, sin desarrollarlo, el término "analéctico". Cf. *Stromata* vol. 27 n.º 1 (1971) 33, nota 14.

<sup>15</sup> *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1976, pp. 133-186. Sobre este libro cf. Ariel FRESIA, "Teología del pueblo, de la cultura y de la pastoral popular. A propósito de los primeros teológicos de Scannone", en *Stromata* vol. 70 (2014) 227-236; id., "Teología y filosofía desde la praxis y la cultura popular latinoamericana. Para una lectura de Teología de la Liberación y Praxis Popular", en *Teología de la liberación y praxis pastoral. Aportes críticos para una teología de la liberación*, reimpresso en edición facsimilar en: *Obras Escogidas I*, Buenos Aires, Docencia, 2010, IX-XXX.

<sup>16</sup> Cf. ídem., 134, nota 2 y 149, respectivamente; Respecto a la importancia de "los retoques", lo advierte el mismo autor en: ídem., 256, n.1. Sobre algunos de los factores que motivaron el desplazamiento y la transición de la etapa cf. la última parte de nuestro: "Dependencia ontológica y liberación auténtica. La filosofía de la liberación del «primer Scannone» (1968-1974)", *Cuadernos del CEL* vol. II n.º 3 (2017) 39-59.

## Texto original: Hacia un proyecto histórico de liberación latinoamericana

En este trabajo abordamos el problema de América (genitivo, objetivo y subjetivo) desde la siguiente perspectiva: la de una reflexión ontológica que quiere contribuir a la elaboración para América Latina de un proyecto histórico-cultural auténtico. Para ello señalaremos primero la situación actual del pensamiento latinoamericano en relación con dicha problemática. En segundo lugar haremos la crítica ontológica de proyectos históricos latinoamericanos que intentan responder a esa situación. Los criticaremos en cuanto no son verdaderamente liberadores, por vivir y pensar inauténticamente la temporalidad. Y por último esbozaremos la estructura ontológica del proceso auténticamente liberador, del que podrá nacer un proyecto histórico auténtico.

### I. Situación

Mientras que el decenio del 60 se caracterizó por la toma de conciencia de nuestra situación de subdesarrollo, hoy el hecho nuevo es la toma de conciencia de nuestra situación de dependencia, aún en cuanto al proyecto histórico-cultural. Esta toma de conciencia está determinada por la anterior (es decir, la del subdesarrollo), y en ello se diferencia de otros momentos de nuestra historia en los que también caímos en la cuenta reflexivamente de nuestra dependencia.

Nuestro presupuesto es que esa toma de conciencia, en cuanto que es crítica, no ha sido posible sino desde un nuevo horizonte de comprensión histórica (del ser y el tiempo) que nos permite criticar lo que hasta ahora parecía obvio. Esta crítica penetra hasta el nivel ontológico, es decir, el que toca a la comprensión de nuestro propio ser en cuanto por-ser histórico como pueblo.

### II. Crítica de la temporalidad inauténtica de algunos proyectos históricos latinoamericanos.

En dicha situación se oponen distintos proyectos históricos, más o menos conscientes de ella. Es nuestro propósito criticar ontológicamente a algunos de ellos en cuanto que no los juzgamos liberadores de la situación de dependencia, puesto que viven y piensan inauténticamente la temporalidad. Por lo tanto, nuestra crítica será ontológica, es decir, apuntará a la comprensión del ser y el tiempo. Por eso mismo no aludimos nominalmente a proyectos políticos determinados, pues nos fijamos en las estructuras ontológicas de las que ellos participan más o menos, pero que ninguno realiza en estado puro.

1) Neocolonialismo cultural: Propone para los pueblos latinoamericanos una copia servil o una adaptación accidental de un proyecto histórico de otro pueblo (europeo-occidental, norteamericano, chino, soviético...), como si fuera el proyecto cultural

de vigencia atemporal o sustancial. Por eso es alienante y ahistórico, porque no tiene en cuenta lo nuevo de la historia y de nuestra propia historia.

2) Desarrollismo inauténtico: También es alienante y ahistórico en cuanto tiende a que seamos como los pueblos histórico-cultural. No que el desarrollo técnico sea despreciable y no hay que tender hacia él, sino que en el tecnologismo de las sociedades desarrolladas se lleva a su extremo la razón práctica de la modernidad, cuya esencia es la voluntad de poder (cf. la crítica de Heidegger a la modernidad). Esta genera necesariamente relaciones de dominio y dependencia, que cierran la historia en cuanto impiden al dominado y dependiente ser sí mismo. Y es por la liberación de ese nuevo ser, que adviene a la historia lo cualitativamente nuevo (el futuro).

Dicho desarrollismo supone una concepción linealmente progresiva (e-volutiva) de la historia en línea recta, sin saltos cualitativos (es decir, sin rupturas dialécticas ni irrupciones de lo nuevo mediante el diálogo que deja-ser al cualitativamente otro). Por ello recae en una concepción circular de la temporalidad. Tiende a imponer al otro, al pueblo, las soluciones técnicas que en abstracto se juzgan las mejores sin correr el riesgo de que el pueblo (o el otro pueblo) sea sujeto de su propia historia: el diálogo con el pueblo implicaría una irrupción de novedad, que obligaría a criticar los presupuestos del proyecto histórico tomado de otros.

3) Subversión inversiva: Nace de la crítica a la situación de dependencia que viven los dos proyectos anteriores. Pero sólo revierte los términos de la relación de dependencia, sin liberarse de esa relación, es decir, sin trascenderla hacia la relación social originaria. Pues no hace desde ésta su crítica, sino desde la misma actitud agresiva de dominación y desde el mismo horizonte de comprensión del ser y el tiempo, propio del dominador, comprensión cuyo fundamento ontológico es la voluntad de poder, quintaescencia de la modernidad y de sus formas de dominación. Así se genera por la sucesiva inversión de los términos de la relación de dependencia, una forma inauténtica de vivir la temporalidad: la del eterno retorno de lo igual (es decir, de la lucha por el poder).

Por ello también este proyecto histórico se cierra circularmente a lo nuevo de la historia y, por tanto, al nuevo horizonte desde el cual sin embargo había podido tomar conciencia crítica de la relación de dominación. Porque el pasado fue de dependencia, lo niega absolutamente (psicoanalíticamente diría: lo reprime), y así se hace incapaz de reiterarlo desde lo nuevo de la propia historia. Porque niega la continuidad histórica, en vez de sub-vertirlo, criticándolo y transformándolo desde el fundamento (de ahí el prefijo sub-), solamente lo invierte, permaneciendo así todavía en el mismo fundamento preterido: la voluntad de poder. La liberación del cordón umbilical de dependencia se hace posible solamente cuando se es capaz de aceptar el pasado, es decir, de reconocer lo que del dominador se ha recibido, pero reiterándolo, críticamente desde la propia novedad adulta.

4) Proyecto totalizante (propio de la dialéctica hegeliana y/o marxista): Supone la crítica de los tres proyectos anteriores desde un plano más originario que la relación

de dominio. Pero lo interpreta de tal modo que vuelve a nivelarlo con dicha relación (sujeto-objeto) sin salirse de ella. No sale de dicha relación: al contrario, la cierra circularmente en totalidad dialéctica. Así se depotencia la irrupción novedosa del futuro en el presente, nivelándose a lo sido. Se depotencia la fuerza negativa del futuro y se permanece a pesar suyo en lo que hacía la quintaesencia del pasado de dominación: la voluntad de poder y de totalización. Es decir, vuelve a interpretar al plano originario de la relación social de reconocimiento mutuo (desde donde hace la crítica a los otros proyectos) con las categorías propias de una filosofía de la totalización y del dominio (todo-parte, universal-particular, sujeto-objeto), y por ello no se libera de él.

Así es que su interpretación y su praxis vuelven a fundarse como en los proyectos anteriores, en la voluntad de totalización y absolutización: pero no se absolutiza ni al dominador ni al dominado, sino a la relación dialéctica entre ambos. Por tanto aunque libera a uno del otro no libera a ninguno de los de la relación misma de dominación totalizante. Ambos se reducen así a meros momentos de una totalidad dialéctica el todo social (Estado, Sociedad sin clases...). Y lo que ontológicamente es totalidad dialéctica tiende en la práctica a convertirse en totalitarismo político.

De ese modo queda absorbida la interioridad de la persona en dicha totalidad social cerrada a la trascendencia. Y la temporalidad se cierra (en dialéctica circular totalizante) a la novedad imprevisible del futuro. Pues ésta adviene precisamente en y por lo irreductible propio y lo totalmente otro de cada persona (y cada pueblo como comunidad de personas) en cuanto tal.

Este proyecto recae, por tanto, en la ahistoricidad, al cerrarse a la alteridad y novedad del otro personal, en cuanto otro, que es esencialmente irreductible a la totalidad.

En suma, esos proyectos viven inauténticamente la temporalidad porque se cierran a lo nuevo de la historia y del otro en cuanto otro. Se cierra porque absolutizan uno de los momentos de la temporalidad, totalizándola y no dejando ser al juego libre e imprevisible de la historia, que adviene en la alteridad del otro (de la persona, del otro pueblo, de la persona del pueblo), a quien por la opresión no se le deja ser sí mismo.

Absolutizan uno de los tres momentos de la temporalidad porque, en el fondo (en el fundamento), se absolutizan a sí mismos fundándose ontológicamente en la voluntad de dominio.

Los dos primeros proyectos analizados absolutizan el pasado (lo ya dado) para asegurarse contra todo riesgo de cambio e irrupción de alteridad: el neocolonialismo para asegurarse contra todo cambio; el desarrollismo contra todo cambio cualitativo.

También el tercer proyecto absolutiza un momento de la temporalidad: el futuro. Aunque más bien absolutiza no tanto al futuro imprevisible, cuanto a su propia concepción o imaginación de futuro, negando absolutamente al pasado sin querer reiterarlo. Más, tanto el pasado sin futuro, cuanto el futuro sin pasado, absolutizando uno de los

términos de la relación, hacen caer, por eso mismo, en una forma inauténtica de vivir el presente.

Pero asimismo el cuarto proyecto, que se ubica en la relación de mediación pasado-futuro, recae también a pesar suyo en la ahistoricidad, en cuanto absolutiza la mediación misma. Aquí habría que repetir la crítica de Heidegger a Hegel: su dialéctica (y las que en él se inspiran) se cierra a la genuina novedad y, por eso, en el fondo, absolutiza el presente. Claro está que no se trata del presente de hecho (igual al pasado inmediato), sino del presente propio de la totalidad dialéctica ya totalmente implicada en el presente de hecho. Pues, en cuanto totalidad, se cierra a toda irrupción de genuina alteridad y novedad. Se cierra a lo que el otro (¡no se trata meramente de lo otro!) en cuanto otro aporta a la historia, es decir, a lo imprevisible del futuro.

### III. Estructura ontológica del proceso auténticamente liberador (esbozo).

Según lo dicho, los proyectos inauténticos se enraízan en la voluntad de dominio cerrándose así a lo nuevo de la historia, en cuanto permanecen fundados en ésta, absolutizando uno de los polos de la relación de dependencia, o a la misma relación dialéctica. Así es que se plantea el interrogante: ¿cómo romper la relación de dominio y no sólo invertirla o absolutizarla? Al responder a esa pregunta en los párrafos siguientes no pretendemos imponer un proyecto auténtico oponiéndolo a los inauténticos, sino sólo esbozar algunos elementos de la estructura ontológica del proceso liberador, del que recién podrá nacer, en el juego imprevisible de la historia y dejando ser al pueblo latinoamericano como pueblo, un proyecto nacional auténtico.

Las líneas rectoras de dicho esbozo pueden señalarse en forma de tesis:

1) Estructuralmente es el tercero como tercero quien rompe la bipolaridad de relación de dominio (opresor-oprimido, sujeto-objeto), cerrada en unidimensionalidad por la voluntad de absolutización.

Llamamos tercero en cuanto tal a quien no es el opresor en cuanto opresor ni el oprimido en cuanto oprimido. Tiene la función de mediador.

2) De hecho asumen esa función mediadora quienes toman conciencia de la relación de dependencia, y la cuestionan porque se dejan cuestionar en su propia voluntad de dominio. Dejándose cuestionar, por la renuncia a la voluntad de absolutización, el tercero abre la relación cerrada de dominio a la irrupción de la novedad y alteridad. Dicho cuestionamiento lo provoca la persona del pobre y oprimido, es decir, del otro en cuanto otro. En su dolor (en la contradicción que él vive y sufre) irrumpe el futuro haciéndose llamado y cuestionamiento presente. El tercero es el que, dejándose cuestionar, deja advenir a esa irrupción, que pone un germen de ruptura en la relación de dominio.

El cuestionamiento de la voluntad de poder hace que se trascienda el plano del tener (en el cual se mueve la relación de dependencia: sujeto-objeto), y se accede al plano del ser y del ser-con, es decir, de la relación social originaria (no más sujeto-objeto, sino interpersonal). Con Levinas podemos llamarla: relación sin relación, pues, por esencia, no se cierra en totalidad.

3) En el tercero en cuanto tal se manifiesta la tridimensionalidad del tiempo auténtico, que no reduce a ninguno de los momentos de la temporalidad, absolutizando a alguno de ellos. Y en la novedad propia de la alteridad personal del otro en cuanto otro, se mediatiza la novedad imprevisible del futuro que adviene.

4) El tercero rompiendo la relación de dominio (sujeto-objeto), deja ser a la diferencia como diferencia (la diferencia ontológica). Esta implica la libertad del otro y la apertura a la historia y a la trascendencia del misterio del otro.

5) El lugar de la mediación liberadora propia del tercero en cuanto tal, es el diálogo. Este no se hace posible si no se pasa por la renuncia a la voluntad de autoabsolutización para abrirse al riesgo del otro, de lo nuevo y de la historia.

La primera palabra de ese diálogo es el cuestionamiento que surge del rostro mudo (o amordazado) del pobre. La primera escucha es la del tercero, que se hace tal precisamente porque escucha esa palabra, dejándose cuestionar. Del silencio de su escucha nace la palabra eficazmente cuestionante de toda relación de dominio, palabra que el tercero pro-fiere cuestionando al dominador en cuanto tal y a sus condicionamientos.

Aquí diálogo no se entiende como mero decir, sino como decir eficaz, hecho praxis histórica por la elaboración de los conflictos encarnados en el dolor del pobre, y por la colaboración para instaurar un mundo común humanizado. Pero esa elaboración y colaboración serán auténticamente liberadoras sólo si nacen de la relación social originaria (de paz y libertad), que se deja ser por el dejarse-cuestionar hasta el fundamento, es decir, por la renuncia a la voluntad de poder. Dicho diálogo no elude el conflicto real encarnado generalmente en condicionamientos sociales, políticos, económicos, psicológicos, etc. Sino que se expone al conflicto, no depotenciándolo, pero sí transformándolo desde su actitud de paz y de respeto a la persona. En cambio, no se expone realmente al conflicto ni quienes lo soslayan o reprimen, ni quienes, movidos por la voluntad de poder, quieren imponer con su enfrentamiento agresivo su posición preconcebida. En lugar en el que uno se expone verdaderamente al conflicto, lo elabora y colabora en la transformación de sus condicionamientos, es el diálogo eficaz.

6) El proceso liberador propio del diálogo eficaz es el de la educación liberadora. Este se instaura cuando alguien se deja cuestionar por el dolor del oprimido (es decir, del que padece violencia, sea quien fuere). Así se abre al otro en cuanto otro y con ello a la novedad histórica, que irrumpe en y por su medio. La educación de la libertad pasa como en el itinerario de la autoconciencia en Hegel (cf. dialéctica del señor y del esclavo), por la lucha a muerte, el temor de la muerte, la obediencia (en el servicio) y el trabajo.

Aquí la lucha no busca aniquilar ni dominar a la persona, sino matar, por el cuestionamiento de la palabra eficazmente práctica, en sí y en el otro, a la voluntad de dominar al otro. La angustia de la muerte se asume al asumirse el riesgo del futuro y el riesgo que nos implica el otro, obligándonos a renunciar a la seguridad que da el ser amo o el tenerlo. La obediencia es la audición (*ob-audientia*) de la palabra del otro, que se convierte en su servicio. Y el trabajo es la antes mencionada elaboración de los conflictos y transformación de sus condicionamientos sociales, políticos, económicos y psicológicos, con la consiguiente colaboración con los otros en la creación de un nuevo mundo humanizado.

7) La mediación del tercero (como toda mediación auténticamente liberadora) debe pasar por la muerte no sólo a su propia voluntad de poder, sino también al propio proyecto histórico, para saber oír en el diálogo la palabra que el mismo pueblo tiene que decir, haciéndose sujeto de su propia historia. Dicha superación de la relación de dominio no sólo tiende a hacer que el dominado acceda a la libertad de decir y actuar su propia palabra sino que también tiende a liberar al dominador de su sujeción a la propia voluntad de dominio, cuestionando a ésta por la palabra eficaz, que también transforma sus condicionamientos materiales.

8) El proyecto histórico auténtico nacerá recién del diálogo por la educación liberadora que permite que el pueblo todo diga su propia palabra y asuma su historia. (Claro está que cuando hablamos aquí de pueblo y concretamente del pueblo latinoamericano, nos referimos al pueblo real, a un pueblo con rostro, es decir, a la comunidad de personas concretas y no usamos ese nombre como una categoría abstracta, que puede ser usada como otro instrumento más de la voluntad de poder, como pasa a veces en declaraciones pseudopopulistas).

La función del pensamiento ontológico en el proceso de liberación latinoamericana es modesta, pero de real importancia. No le compete proponer o imponer al pueblo latinoamericano un proyecto copiado o preconcebido sino que, según su propia esencia crítica como pensamiento, le toca ayudarlo a tomar conciencia crítica de los proyectos históricos que no son liberadores porque viven y piensan inauténticamente al ser y al tiempo. Así es que asumiendo como pensar practicante, la función mediadora del tercero, debe dejarse cuestionar por el dolor del pueblo, para hacerse así capaz de cuestionar la relación de dominio y promover el proceso de educación liberadora. Pero para que las ideas, categorías y esquemas de dicho pensamiento sean secundos, deberá saber morir a ellos (aún al propio esbozo de la estructura ontológica del proceso auténtico liberador), para que recién de la praxis dialógica de la educación liberadora vaya siguiendo el auténtico proyecto histórico de liberación latinoamericana.