LA EXPLOSIÓN LIBERACIONISTA EN LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Aportes iniciales de Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone (1964-1972)

MARCELO GONZÁLEZ
LUCIANO MADDONNI

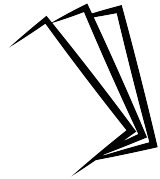
Pensamiento Latinoamericano

LA EXPLOSIÓN LIBERACIONISTA EN LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

LA EXPLOSIÓN LIBERACIONISTA EN LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Aportes iniciales de Enrique Dussel
y Juan Carlos Scannone
(1964-1972)

Marcelo González
Luciano Maddonni



teseopress.com

González, Marcelo
La explosión liberacionista en la filosofía latinoamericana: aportes iniciales de Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone : 1964-1972 / Marcelo González; Luciano Maddonni. – 1a ed . – Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Gabriel Andrés Kozel, 2020.
644 p.; 20 x 13 cm. – (Pensamiento latinoamericano)
ISBN 978-987-86-6074-5
1. Filosofía Contemporánea. I. Maddonni, Luciano. II. Título.
CDD 199.8

ISBN: 9789878660745

Las opiniones y los contenidos incluidos en esta publicación son responsabilidad exclusiva del/los autor/es.

TeseoPress Design (www.teseopress.com)

ExLibrisTeseoPress 29951. Sólo para uso personal
teseopress.com

Índice

Colección Pensamiento Latinoamericano 9

Introducción general 11
Marcelo González y Luciano Maddonni

Primera parte: la eclosión liberacionista en Dussel (1964-1972) 21

Introducción a la primera parte 23
Marcelo González

1. La "eclosión reflexiva" en torno a 1964. El pensador cristiano latinoamericano en la encrucijada 27
Marcelo González

2. Un texto proteico en un año anfibio. "Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal" (1966) 107
Marcelo González

3. Historia, filosofía y teología. Redes, tramas, grandes relatos y proyectos entre 1967 y 1970 171
Marcelo González

4. El año-evento de 1971 y las primeras ondas expansivas 269
Marcelo González

Segunda parte: la eclosión liberacionista en Scannone (1967-1972) 401

Introducción a la segunda parte 403
Luciano Maddonni

1. Formación y primeros pasos de un apostolado intelectual 407

Luciano Maddonni

2. Dios en el pensamiento de Scannone. Hacia una nueva filosofía de la religión (1967-1970) 455
Luciano Maddonni

3. Dependencia ontológica y liberación auténtica (1971-1972) 485
Luciano Maddonni

4. Dramática analéctica de la libertad. Crítica y transformación de la analogía y la dialéctica 567
Luciano Maddonni

Consideraciones conclusivas 631
Marcelo González y Luciano Maddonni

Colección Pensamiento Latinoamericano

La colección *Pensamiento Latinoamericano* pone a disposición de lxs interesadxs los resultados de la labor de parte de lxs investigadorxs y becarixs del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín (CEL-UNSAM), así como de las redes académicas e intelectuales de las cuales el espacio forma parte.
Prioriza la publicación de indagaciones cuyos objetos de estudio aludan a las tramas y debates –categoriales y simbólicos– que se han ido suscitando y enhebrando en torno al significante "América Latina".

Director

Andrés Kozel (CONICET-UNSAM, Argentina)

Comité editorial

Martín Bergel (CONICET-UNSAM / UNQui, Argentina)
Horacio Crespo (UNSAM, Argentina / UAEM, México)
Gustavo R. Cruz (CONICET-UNJu, Argentina)
Eduardo Devés (USaCh, Chile)
Marcelo González (UNSAM, Argentina)
Bernal Herrera Montero (Universidad de Costa Rica)
Soledad Jiménez Tovar (CIDE, México)
Hernán G. H. Taboada (UNAM, México)
Ana María Vara (UNSAM, Argentina)

Inés Yujnovsky (UNSAM, Argentina)

Diseño imagotipo

Damián Bayle (con base en antiguos ideogramas mesoamericanos e imágenes del *Zodíaco Mariano*)

Portadas

Teseopress con la colaboración de Laura Dos Santos

Introducción general

Marcelo González y Luciano Maddonni

> El problema de la «Filosofía de la liberación» es bastante complejo. Diría que tuvo su cuna en buena medida en Mendoza, una provincia del interior argentino bastante tradicional y hasta reaccionaria; y subrayo «en buena medida» porque también salió de otras partes, por ejemplo, de Córdoba, de Buenos Aires, de Santa Fe, etc. Mostró desde un comienzo una gran fuerza expansiva y una activísima intercomunicación entre filósofos que no nos conocíamos. En realidad, se trató casi de una «*explosión filosófica*», fenómeno digno de ser estudiado y, tal vez, en parte equivalente a la «explosión estudiantil» de 1918. Claro que eran otros tiempos.
>
> Arturo A. ROIG[1]

Esta caracterización sintética y densa del surgimiento de la Filosofía de la Liberación propuesta por Arturo Roig –uno de sus protagonistas– bien puede operar como primera aproximación a la motivación que nos ha impulsado a dedicarnos a su estudio y a los caminos que hemos elegido para hacerlo.

---

1 Arturo A. ROIG, "Posiciones dentro de un filosofar. Diálogo con Raúl Fornet-Betancourt", en: Arturo A. ROIG, *Rostro y filosofía de nuestra América. Edición corregida y aumentada,* Buenos Aires, Una Ventana, 2011, 283-301, 287. El entrecomillado es del original; las cursivas son nuestras.

Ante todo, acordamos plenamente en que se trata de un tema "digno de ser estudiado".[2] Por eso, en 2017 pusimos en marcha un proyecto de investigación bajo el nombre *"La Filosofía de la Liberación en su «polo argentino». Aportes para una interpretación histórica y filosófica del período 1969-1975",* radicado en el Centro de Estudios Latinoamericanos (CEL) de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM).[3] Una vez embarcados en su ejecución, sin embargo, nos fuimos afianzando en la convicción de que las otras notas de la descripción del maestro mendocino no siempre eran suficientemente honradas por los estudios existentes.

Su *complejidad* tendía a aplanarse ante la necesidad de dar cuenta de su desarrollo unitario o frente a la priorización excluyente de alguno de sus actores, cuando no a limitarse indagar disputas o a focalizarse en un obsesivo afán por una tipificación de corrientes. Su *explosividad* aparecía tematizada desde un abordaje esquemático continuidad/ruptura, o era limitada a las reivindicaciones programáticas de sus cultores, sin prestar atención suficiente a sus trabajos efectivos y a su sinuosa forja. Su carácter de movimiento *filosófico* era con frecuencia investigado ya exclusivamente desde coordenadas, temas y jergas de la disciplina, ya como un emergentes sin peculiaridades dentro del

---

2 Para un primer abordaje de conjunto pueden verse: Carlos BEORLEGUI, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad,* Bilbao, Universidad de Deusto, 2004, 695-700; Juan Carlos SCANNONE, "La filosofía de la liberación: historia, características y vigencia actual", *Teología y Vida* L (2009) 59-73; Noemí SOLÍS BELLO ARTÍZ (y otros), "La filosofía de la liberación", en: Enrique DUSSEL; Eduardo MENDIETA y Carmen BOHÓRQUEZ (eds.). *El pensamiento latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]. Historia, corrientes, temas, filósofos,* México, Siglo XXI, 2011, 399-413; Héctor SAMOUR, "Las filosofías de la liberación", en: Carlos BEORLEGUI y Raúl FORNET-BETANCOURT, *Guía Comares de Filosofía Latinoamericana,* Granada, Editorial Comares, 2014, 213-245.

3 El proyecto se desarrolla en el marco del Programa "*Pensamiento Latinoamericano*" coordinado por Andrés Kozel. Para una primera aproximación se puede ver: Marcelo GONZÁLEZ y Luciano MADDONNI, "La Filosofía de la Liberación en su «polo argentino». Aportes para una interpretación histórica y filosófica del período 1969-1975. Coordenadas de un proyecto de investigación", *Cuadernos del CEL* vol. III nº 5 (2018) 63-71.

movimiento liberacionista latinoamericanos del momento. Su neto arraigo y horizonte *latinoamericanos* y el protagonismo evidente de actores y colectivos *argentinos* en su nacimiento, se articulaban con dificultad.

La exigencia de articular la complejidad y explosividad con el carácter de intervención filosófica en un horizonte latinoamericano nos llevó a sondear otras posibilidades de abordar la cuestión de los inicios de la *Filosofía Latinoamericana de la Liberación* (en adelante FLL). Las exponemos a continuación, bajo la forma de un tríptico de orientaciones.

La primera orientación consiste en considerar que el indudable protagonismo de los actores argentinos en el inicio y los primeros desarrollos de la FLL, así como en la nominación del movimiento como "filosofía de la liberación", no implican que hayan tenido el monopolio de la modulación en sede filosófica de los procesos de dependencia y liberación de la región. Consideramos que no es adecuado presentar a la FLL como un fenómeno argentino que solo posteriormente se habría latinoamericanizado. Sin quitar nada a la condición de eje articulador del movimiento argentino, argumentamos que existieron otros ámbitos de producción y circulación de propuestas filosófica en clave liberadora a los que no puede considerarse simplemente como derivados del argentino, ni cronológica ni temáticamente. En efecto, articulaciones diversas entre dependencia, liberación y filosofía fueron encaradas, entre otros, por Leopoldo Zea en México, Augusto Salazar Bondy en Perú, Ignacio Ellacuría en El Salvador, Franz Hinkelammert en Chile y Costa Rica y el "Grupo de Bogotá" en Colombia. Proponemos recurrir a la noción de "polo argentino" para acomunar la producción de los actores nacionales, otorgando el mismo estatuto a las otras vertientes. Pensamos que esta denominación permite, al mismo tiempo, dar cuenta de la peculiaridad y de las limitaciones del caso argentino respecto de otras modulaciones, al tiempo que posibilita una aglutinación hacia dentro del "polo" lo suficientemente laxa como para no reducir a sus diversos

actores a posiciones únicas. Dicho esto, sostenemos que el análisis del "polo argentino" no ha alcanzado ni la amplitud ni la diversificación que merece; por ello, sigue siendo necesario investigarlo.

La segunda orientación es trabajar en torno a la importancia del año 1971 como una suerte de tiempo/eje para el "polo argentino" de la FLL. Ofrecemos dos razones para sostenerlo. Ante todo, fue durante este año que se produjeron y/o publicaron los primeros textos con una tematización filosófica explícita de la dupla dependencia-liberación. Emergencia que se vuelve aún más relevante cuando se observa que en las producciones anteriores de los protagonistas no se registran elaboraciones que alcancen esta nitidez. La segunda razón es que en 1971 se sucede una cadena de acontecimientos claves para la conformación de la red liberacionista: en enero se realiza la primera reunión del "Grupo Calamuchita", entre el 6 y el 11 de junio tiene lugar el Segundo Congreso Nacional de Filosofía en Córdoba y del 14 al 17 de agosto se celebra la *Segunda Jornada* Académica de San Miguel bajo el título *La liberación latinoamericana.*[4]

La tercera orientación consiste en ahondar en la complejidad-conflictividad del "polo argentino" pero desplazándose desde las *tipologías* hacia las *trayectorias* de sus protagonistas. Argumentamos que las tipificaciones de corrientes ensayadas hasta ahora han agotado su capacidad

---

4 Hemos estudiado con detenimiento estos acontecimientos en: Marcelo GONZÁLEZ y 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 nº 5 (2018) 72-109; Luciano MADDONNI y 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 nº 5 (2018) 110-142; Luciano MADDONNI y 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 nº 5 (2018) 143-162.

interpretativa, dado que, una vez estudiadas las trayectorias y la producción textual de los distintos actores, se muestran incapaces de dar cuenta del conjunto y de sus variantes. Por eso, nuestra propuesta sostiene que la portada de novedad, ruptura y explosividad del nacimiento de la FLL en su "polo argentino" no puede ponderarse si no se estudian detalladamente las trayectorias anteriores de los protagonistas.

Es en el seno de estas búsquedas y en el sendero de estas orientaciones que surge el texto que ahora presentamos. Se trata de una investigación que, siguiendo las dinámicas y opciones antes indicadas, se focaliza en un período acotado de dos trayectorias: las de Enrique Dussel (1964-1972) y Juan Carlos Scannone (1967-1972). Explicitamos a continuación el estatuto que acordamos al texto y las decisiones asumidas en la delimitación del objeto de estudio.

La concentración en dos itinerarios tiene varios propósitos. Antes que nada, mostrar la plausibilidad de las orientaciones antedichas para una interpretación de los inicios del «polo argentino» de la FLL por medio de estudios analíticos detallados que concedan máxima importancia a la producción textual en el marco de las trayectorias biobibliográficas de los autores. Además, poner de relieve tanto la representatividad (ofrecen pistas capaces de dar cuenta de la dinámica de conjunto) como la parcialidad (no todos los protagonistas siguieron caminos análogos) de los itinerarios elegidos para la comprensión del proceso general. Por fin, hacer de la focalización un camino para acceder a las dinámicas más generales en las que las producciones textuales se inscriben. Para ello hemos prestado especial atención a las interlocuciones, a los marcos sociales e intelectuales, a las constelaciones categoriales y a las redes en las que Dussel y Scannone se movieron y construyeron. Este inter-juego entre focalización y macroscopía, pensamos, puede hacer que la lectura del presente libro sea útil a distintos "públicos". Además del interés que pueda tener para los cultores de la filosofía de la liberación o para quienes investigan a los dos autores tratados, podrían agregarse: los abocados

al estudio del pensamiento latinoamericano de las décadas del 60 y 70 en general y del liberacionismo en particular; los interesados en las alternativas de las redes intelectuales cristianas gestadas durante la celebración y recepción del Concilio Vaticano II en América Latina y aquellos que analizan las redes latinoamericanas forjadas en Europa; quienes se aboquen al análisis de las vicisitudes del trabajo de los intelectuales en encrucijadas en las que se inician movimientos o corrientes.

La elección de los *autores* responde, antes que nada, a que la investigación sobre ambos es la vertiente del mencionado proyecto englobante en la que más se ha avanzado, en buena medida porque quienes escribimos este libro venimos dedicándonos a su estudio desde hace mucho tiempo. Una segunda razón consiste en que, como intentaremos mostrar a lo largo del texto, Dussel y Scannone fueron, en los inicios y primeros despliegues del "polo argentino", un binomio decisivo. El vínculo entre ellos, iniciado azarosamente en 1969, devino proteico y duradero. Las Jornadas Académicas de San Miguel, la relectura de Emanuel Levinas, el Grupo Calamuchita, el trabajo en torno la constelación categorial *dialéctica, analogía, exterioridad, pueblo*, la común pertenencia a las redes del catolicismo posconciliar latinoamericano y el emprendimiento de proyectos editoriales son algunos de sus "efectos". La tercera razón es que, en el seno de estas convergencias, el talante intelectual y los desarrollos filosóficos de ambos autores, están lejos de ser igualables. El liderazgo magnético, el estilo omnívoro, la pasión por la gran escala, el tono inaugural/rupturista de Dussel es bien distinto de la tendencia a la armonía y la mesura, de la atención insistente en la articulación de posiciones, temporalidades y vertientes de Scannone. Dicho en otras palabras, el estudio de la diversidad interna del "polo argentino" de la FLL puede ser encarado aun para el caso de dos pensadores que son insistentemente agrupados por los analistas.

La elección del *intervalo temporal* es el fruto de la convergencia entre el foco en las trayectorias y la concentración en la cuestión de los inicios de la FLL. Así, en lo que tiene que ver con el *terminus a quo,* nos hemos decidido por el momento en que la producción textual de Dussel y Scannone adquiere suficiente densidad en sus itinerarios como para perfilarse como autores en condiciones de publicar escritos con el respaldo de sus nombres. De allí la lección del año 1964 para el mendocino y del 1967 para el jesuita. Más detalles al respecto serán dados en las introducciones dedicadas a cada uno de los autores. La determinación del *terminus ad quem* (1972) ha sido más compleja. El mayor peso en la decisión lo ha tenido el propósito de resaltar la importancia del año/evento 1971 en el inicio del polo argentino, y la voluntad de estudiar en su originalidad las producciones de los dos primeros años del movimiento. En efecto, argumentamos que los desarrollos de 1973 hicieron que los textos del bienio anterior quedaran en buena medida desplazados; particularmente en la lectura de los analistas posteriores. En efecto, hay muchos indicadores del carácter cenital de dicho año para el polo argentino de la FLL: maduración colectiva, múltiple expresión pública, creciente reconocimiento recibido, incremento de las voces opositoras al mismo, inicio de la conflictividad interna abierta. A la luz de esto, lo decisivo no es tanto el año calendario 1972 sino el intervalo cualitativo al que alude. Como para el caso anterior, las introducciones a cada una de las partes precisarán su peculiar valencia para las trayectorias de Dussel y Scannone.

Este abanico de opciones, sin embargo, no pretende abonar en ningún caso la imagen –no infrecuente– de una FLL uniforme, siempre igual a sí misma y centrada en una o dos figuras. Por el contrario, todo lo que nuestro análisis sostiene exige ser confrontado con las trayectorias de muchos otros autores y autoras que protagonizaron los inicios del "polo argentino", en no pocos casos con abordajes

muy diferentes y divergentes a los de la dupla Dussel-Scannone. Esta es la línea que, en otras vertientes de nuestro proyecto de investigación, estamos siguiendo.

El conjunto de elecciones apenas explicitado, esperamos, echa luz sobre las particularidades que el libro ha buscado cultivar como complemento de otras investigaciones de la FLL en general y de los autores en cuestión en particular. Ante todo, el abordaje de las trayectorias y de los textos desde una combinación de la *focalización* con el *entramado* en dinámicas más amplias, puede habilitar una lectura más densa de cada hito de las producciones, así como de los movimientos de los itinerarios. Pero es en nuestra particular atención a las *trayectorias* y a las *constelaciones categoriales* donde quisiéramos insistir.[5] Cuatro son las ganancias que, argumentamos, se obtienen con ello. Ante todo, este tipo de enfoque permite ponderar mejor la peculiar entidad de la novedad, irrupción y ruptura de la explosión liberacionista explicitado a partir de 1971; desmarcándose de lecturas que hacen eje exclusivo en el dispositivo continuidad/ruptura. Además, con este abordaje pensamos hacer más justicia al "trabajo filosófico efectivo" que los autores desplegaron, a la forja dificultosa del pensar latinoamericano y liberador y que la deriva finalística de muchos análisis disponibles no siempre permite sopesar. Por otro lado, el análisis de las trayectorias permite vincular más estrechamente las preocupaciones por los aspectos histórico-contextuales y los filosóficos. Nuestra búsqueda apunta, precisamente, a prestarles atención simultánea, intentando desentrañar las tramas bio-bibliográficas de ambos itinerarios. Por fin, el

---

5 Queremos dejar constancia de la importancia que, para el cultivo de esta perspectiva, han tenido los intercambios con Andrés Kozel y la lectura de sus estudios. En particular: *La Argentina como desilusión. Contribución a la historia de la idea del fracaso argentino (1900-1955),* México, Nostromo Ediciones, 2008; "El estudio del pensamiento latinoamericano en nuestros días. Notas para una caracterización", *Prismas* n° 19 (2015) 163-172; *La idea de América en el historicismo mexicano. José Gaos, Edmundo O'Gorman, Leopoldo Zea,* Buenos Aires, TeseoPress, 2017 [1a ed., El Colegio de México, 2012].

seguimiento minucioso de los itinerarios puede permitir que textos poco o nada transitados de la producción de Dussel y Scannone puedan salir a la luz; y que ciertos períodos de sus trayectos pueden ganar una autonomía relativa, toda vez que en los análisis habituales están elididos o incorporados sin peso propio en las derivas posteriores.

El libro se articula en dos grandes partes. La primera, a cargo de Marcelo González, analiza la trayectoria de Enrique Dussel (1964-1972). El primer capítulo se concentra en la "eclosión reflexiva" de 1964. El segundo estudia la producción del autor en la Universidad Nacional del Nordeste (Resistencia, Chaco) en 1966. El tercero sigue dos grandes filones del pensamiento de Dussel en el período 1967-1970. El cuarto se focaliza en las tramas bio-bibliográficas del año/evento 1971 como inicio público del giro liberacionista y analiza sus primeras ondas expansivas a lo largo de 1972. La segunda parte, a cargo de Luciano Maddonni, investiga la trayectoria de Juan Carlos Scannone (1967-1972). En primer lugar, se reconstruye el largo y determinante itinerario formativo a través del cual irá forjando su personal y especial talante filosófico. El segundo capítulo se dedica a analizar su breve, pero densa, producción textual y los registros de su actividad académica a partir de su llegada a Argentina en 1967 hasta 1970, dedicada a la preparación y primeros esbozos de una nueva filosofía de la religión. El tercero se concentra en estudiar la exposición latinoamericanista y liberacionista en el pensamiento scannoneano durante el año/evento 1971 y sus vertiginosas exploraciones. Finalmente, se aborda específicamente la denominada analéctica, señalando sus motivos, fuentes y alcances.

Para finalizar, una dedicatoria y un agradecimiento. Quisiéramos dedicar este libro a la memoria de Juan Carlos Scannone SJ, fallecido el 27 de noviembre de 2019, como reconocimiento a su persona, a sus aportes a la filosofía latinoamericana y a su constante aliento para el trabajo de investigación. El agradecimiento está dirigido a Andrés

Kozel, director de la colección, por la acogida que brindó desde el inicio a nuestro proyecto de investigación y a las distintas instancias de este libro.

Primera parte: la eclosión liberacionista en Dussel (1964-1972)

Introducción a la primera parte

Marcelo González

El estudio de la producción textual de Enrique Dussel entre 1964 y 1972 que se desarrollará a continuación está basado en un abanico de elecciones y recortes que le dan su tono y señalan sus límites. Dado que la justificación del intervalo temporal y la explicitación de las principales finalidades de la investigación ya han sido desplegadas en la introducción general por ser comunes a todo el libro, me concentro aquí en los hilos conductores que traman esta sección.

El primero de ellos es que se trata de una *lectura complexiva* de los textos dusselianos del período elegido. Esto es, de un abordaje que prioriza el tratamiento del conjunto de la producción textual, sea que ésta se refiera a la filosofía, a la historia o a la teología. Con esto, busco poner de relieve el perfil de Dussel como pensador cristiano latinoamericano que moviliza alternativa y muchas veces conjuntamente las disciplinas en las que se ha formado.

El segundo hilo conductor es el ensayo de una lectura *intensiva cronológica* de los textos. Se trata de seguir, hasta donde la disponibilidad de ediciones críticas lo permita, la secuencia histórica de la producción dusseliana, seleccionando los textos retenidos como más significativos de cada momento para estudiarlos de manera detallada. Esta elección-argumento, permitirá ver el "trabajo" intelectual puesto en juego por Dussel, la construcción laboriosa de su pensamiento, la "fábrica" de sus textos.

El tercer hilo es que las lecturas anteriores se inscriben en un *estudio de la trayectoria* del mendocino. Esto incluye diversas instancias: una investigación de las redes en las que Dussel se inscribe y crea, priorizando en su reconstrucción las "marcas" textuales presentes en el *corpus* elegido. Una

atención a las dinámicas de cada período en su autonomía relativa, procurando un equilibro entre la evitación del apresuramiento por ubicar teleológicamente los textos en orientaciones que solo adquirirán su forma posteriormente y el señalamiento de vínculos entre desarrollos anteriores y posteriores. Este enfoque, pienso, hará emerger un Dussel en el que se cruzan líneas reflexivas de larga duración, eclosiones reflexivas a partir de determinados filones y transposiciones hacia nuevos horizontes.

El cuarto hilo, pensado como nudo de la trama, se relaciona con la *focalización* del trabajo a partir de la explosión liberacionista ubicada en el año 1971. De allí la secuencia metafórica *masa crítica, explosión*, *primeras ondas expansivas*. En otras palabras, lo estudiado en el último capítulo ha sido el disparador y el foco de las restantes investigaciones; de modo que los equilibrios pretendidos por el tercer hilo conductor tienen su piedra angular en la posibilidad de interpretar la explosión liberacionista de un modo en que toda la trayectoria anterior de Dussel se desplaza y relanza, pero para cuyo análisis el modelo continuidad-ruptura se ha mostrado inviable. Desde estas coordenadas, sostengo, el protagonismo del mendocino en los comienzos de la explosión filosófica liberacionista podrá interpretarse como una compleja interrelación con la trayectoria anterior y en estrecho vínculo con los giros contemporáneos en el campo de la historia y de la teología.

El tejido del trabajo a partir de dichos hilos conlleva también los límites de la propuesta. Por un lado, el peso del trabajo interpretativo ha estado en poner en evidencia la inteligibilidad y dinámica de la producción textual de Dussel respecto de sus propios objetivos y en relación con las interlocuciones efectivamente entabladas por el autor; dejando prácticamente de lado las críticas que sus lector@s e intérpretes le han dirigido. Se trata, por tanto, de un aporte acotado, con ayuda del cual los cuestionamientos podrán ser, espero, mejor ponderados. Por otro, el abrupto corte en 1972, asumido por razones de enfatización que ya se

han explicado, deja al estudio necesitado de una continuación, particularmente en lo que hace al período 1973-1975. En este sentido está en agenda ponerlo en acción en otra publicación.

El trabajo está estructurado en cuatro capítulos. El primero aborda uno de los momentos de la producción dusseliana menos conocidos; de allí la minuciosidad en la presentación de los diversos textos. El segundo prioriza el abordaje de un texto poniendo de relieve su doble condición de convergencia y fontalidad en la trayectoria dusseliana. El tercero indaga en el cuatrienio 1967-1970 desde la perspectiva de la movilización de disciplinas y de la construcción de textualidades de amplio respiro. Por fin, el capítulo cuarto funge de convergencia y relectura de los anteriores, buscando dar cuenta de la amplitud y características del giro liberacionista de Dussel.

teseopress.com

1. La "eclosión reflexiva" en torno a 1964[1]

El pensador cristiano latinoamericano en la encrucijada

Marcelo González

Introducción

El seguimiento del itinerario bio-bibliográfico de Enrique Dussel que ahora emprendemos tiene en el año 1964 un primer hito al que, según intentaremos mostrar, cabría denominar "eclosión reflexiva". *Eclosión*, dado que, hasta este momento, además de los trabajos exigidos por su doctorado en Filosofía,[2] Dussel había escrito dos artículos que

1 Una primera versión de este capítulo fue publicada como: Marcelo GONZÁLEZ, "Enrique Dussel: La «eclosión reflexiva» en torno a 1964. El pensador cristiano latinoamericano en la encrucijada", Cuadernos del CEL vol. III n° 6 (2018) 90–139.

2 Por un lado, tenemos su tesis de reválida: *Problemática del bien común en el pensar griego hasta Aristóteles,* 1957 (Luego publicará su primera parte como: Enrique DUSSEL, *El bien común I,* Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste, 1968). Por otro, el trabajo presentado para el concurso de investigación en el Colegio Guadalupe de Madrid: *El bien común en la Escuela Moderna Tomista o la Segunda Escolástica del siglo XVI,* 1958 (materiales luego incorporados a la tesis). Finalmente, la Tesis doctoral defendida el 19 de octubre de 1959 en Universidad Central de Madrid: Enrique Domingo DUSSEL AMBROSINI, *Introducción a la temática del bien común natural temporal (fundamentación para un comunitarismo personalista),* 3 vols., dirigida por Antonio Millán Puelles.

no dio a la prensa,[3] una introducción sociográfica,[4] y un texto teológico/exegético.[5] En cambio, en 1964, se produce un salto significativo tanto en la cantidad de materiales como en la orientación reflexiva a partir de una ampliación de horizontes existenciales e intelectuales. Cuantitativamente, el salto es contundente. Dussel produce catorce escritos; ocho de ellos serán publicados en el período mientras que los otros seis lo serán en años subsiguientes. Cualitativamente, la densificación textual es relevante, al menos desde tres puntos de vista. Ante todo, porque estamos ante la primera tematización de la cuestión latinoamericana en la obra de Dussel, vía su desmarque con otras posiciones, un ensayo de gestación categorial y el cultivo de una constelación temática. Además, puesto que es un momento en que el autor madura reflexivamente lo que será una característica peculiar de su estilo intelectual, es decir, su estatuto de "*pensador cristiano* que activa, según las exigencias temáticas, metodológicas o comunicativas, ya su veta filosófica, ya su costado de historiador, ya su perfil teológico. Finalmente, dado que es cuando Dussel adquiere proyección internacional a partir de las redes intelectuales del cristianismo, en pleno proceso de celebración del Concilio Vaticano II.

Analizo a continuación esta eclosión reflexiva en cinco apartados. El primero presenta esquemáticamente el *corpus* textual en el contexto del año 1964. Los otros cuatro despliegan cada uno de los textos agrupándolos según criterios

---

3 *Pobreza y civilización* (París, 1962) y *La propiedad en crisis* (París, 1963). Ambos trabajos permanecerán inéditos hasta que sean incluidos, una década después, en: Enrique DUSSEL, *América Latina: Dependencia y liberación,* Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1973, 144-151 y 178-189, respectivamente.

4 Enrique DUSSEL, "Introducción sociográfica" en: Prudencio DAMBORIENA, *El protestantismo en América Latina,* Madrid, Oficina Internacional de Investigaciones Sociales-FERES, 1963, 17-40.

5 Enrique DUSSEL, "Universalismo y misión en los poemas del Siervo de Yahveh", *Ciencia y Fe* (Buenos Aires) XX (1963) 449-466. Incluido luego como Apéndice en: Enrique DUSSEL, *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas,* Buenos Aires, EUDEBA, 1969, 127-170.

situacionales y temáticos. Así, el segundo estudia las contribuciones de Dussel a la revista *Sí* (Mendoza). El tercero se adentra en los diálogos entablados por el autor torno al "ser de Latinoamérica" y sus análisis de "casos". El cuarto se detiene en una lectura contextualizada de las tres contribuciones de Dussel a la "Semana Latinoamericana" de París y de otros artículos suyos temáticamente afines. El quinto se focaliza en la recepción de la figura y obra de Teilhard de Chardin. Un elenco de conclusiones a modo de decantación del recorrido cierra el capítulo.

1. El "corpus textual" de 1964 en el marco de una ampliación de los horizontes existenciales e intelectuales

La bibliografía publicada en el sitio oficial de Enrique Dussel es, hasta donde he podido investigar, la más completa. Sin embargo, por algunos indicios emergidos en el proceso de análisis, está lejos de ser precisa y exhaustiva. Por ello, el *corpus* aquí presentado es provisorio y está sujeto a nuevos hallazgos que puedan surgir. La construcción del elenco textual adopta un criterio básico. Esto es, asume como pertenecientes a este año los textos que Dussel publica o data (aunque no se hayan editado entonces) en 1964. Dos razones motivan esta elección. Antes que nada, el hecho de que en la bibliografía de Dussel hay importantes desplazamientos entre la fecha de producción de un escrito, la de su publicación inicial y la de sus reediciones en obras mayores o recopilaciones. Además, porque el análisis que persigo en este trabajo busca dilucidar el trabajo filosófico que el autor va desplegando en su trayectoria, por lo que una diacronía minuciosa se impone.

En base a estas consideraciones, hemos detectado catorce (14) textos fechados por Dussel en 1964. Ofrezco a continuación un panorama de conjunto y dejo para el momento de su tratamiento pormenorizado los datos bibliográficos y sus vicisitudes.

Los dos primeros artículos "¿Una generación callada?" y "El trabajador intelectual en América Latina" fueron publicados ese mismo año en una revista mendocina. Le siguen cuatro escritos localizados en Münster: "¿El ser latinoamericano tiene pasado y futuro?", "Escatología latinoamericana I y II" y "La toma de conciencia cristiana de Latinoamérica", los cuales permanecieron inéditos hasta su inclusión en las recopilaciones de los años 70. Luego, tenemos un trabajo ubicado en Maguncia, "Los cristianos ante tres hechos contemporáneos", también editado con posterioridad, y tres artículos plasmados en París, "Democracia latinoamericana, socialismo y judeocristianismo", que permaneció inédito; "En torno a la obra de Teilhard de Chardin" y "Pierre Teilhard de Chardin, *quaestio disputatae*", que serán editados por las revistas *Ciencia y Fe* y *Estudios* de San Miguel y Buenos Aires, respectivamente. A esto se suman las dos conferencias dictadas por Dussel en la Semana Latinoamericana de París, "Chrétientés latinoaméricaines" y "Vers una histoire de 'Église d' Amérique Latine", y una presentación del evento redactada en colaboración, "Les Semaines latino-américaines", todas publicadas al año siguiente en la revista parisina *Esprit*. Cierra el corpus el texto *El Humanismo Semita*, cuyo prólogo está fechado en 1964 y ubicado en el Instituto para la Historia Europea de Maguncia. Este texto quedará excluido de la consideración por el momento, dado de que no se dispone de una edición crítica desde la que sea posible cribar las diferencias entre una probable primera redacción y su publicación en 1969; oportunamente retomaremos su análisis.

Desde el punto de vista contextual, el año de 1964 está espacialmente signado por una itinerancia entre París, Maguncia, Münster y Sevilla; existencialmente, está marcado por el encuentro con Johanna Peters, con quien contraerá matrimonio.

Luego de la "experiencia Nazaret", Dussel se ha radicado en París en 1961. Trabaja como bibliotecario y está promediando su licenciatura en *Estudios Religiosos* en el Instituto Católico. La persona y la obra de Paul Ricoeur (1913-2005) –de cuyas lecciones en la Sorbona participa– fungen como una poderosa orientación.[6] Antes que nada, como modelo de intelectual capaz de elaborar una reflexión filosófica a la altura de las exigencias epocales y no excluyente de las convicciones, horizontes y recursos intelectuales de la tradición cristiana. Además, asumiendo como horizonte diagnóstico epocal la lectura ricoeuriana sobre las relaciones ente la civilización universal mundial y los patrimonios culturales de los diversos colectivos. Finalmente, releyendo críticamente su elaboración de la categoría *civilización* desde la noción de núcleo ético-mítico.

Los escritos del paleontólogo jesuita Pierre Teilhard de Chardin y los ensayos del filósofo cristiano francés Claude Tresmontant[7] le proveen importantes goznes reflexivos. Entonces se da también su acercamiento a la fenomenología (vía Merleau-Ponty y las traducciones de la obra de Husserl

---

6 Los textos más importantes, repetidamente citados y releídos por Dussel son: Paul RICOEUR, "Civilisation universelle et cultures nationales", *Esprit* nº 29 (1961) 439-453 (Traducción castellana: "Civilización universal y culturas nacionales", en: *Historia y Verdad,* Madrid, Ediciones Encuentro, 1990, 251-263) y *La symbolique du mal,* Paris, Aubier, 1960 (Editado en castellano como *Finitud y culpabilidad,* Madrid, Taurus, 1970)

7 Claude Tresmontant (1925-1997) fue un filósofo cristiano francés que propuso una audaz convergencia entre el pensamiento hebreo, la tradición patrística y medieval y las obras de Maurice Blondel y Pierre Teilhard de Chardin. Dussel lo citará con frecuencia y le dedicará un artículo: Enrique DUSSEL, "Claude Trestmontant", *Sapientia* nº 76 (1965) 129-139. Entre los trabajos más asumidos por Dussel se pueden citar: Claude TRESMONTANT, *Estudios de metafísica bíblica,* Madrid, Gredos, 1961 [1955] y *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, Madrid, Taurus, 1962 [1956].

teseopress.com

llevadas a cabo por Ricoeur) haciendo propias nociones como intencionalidad, mundo y horizonte. En este marco fermenta la idea de emprender el doctorado en Historia anclado conjuntamente en La Sorbona (con Robert Ricard),[8] y en el Instituto de Historia Europea de Maguncia (con Joseph Lortz);[9] ciudad a la que viaja con fines de investigación en torno a la historia de la iglesia latinoamericana, lo que lo llevará también a trabajar durante tres veranos en el Archivo de Indias de Sevilla. Finalmente, Dussel se traslada a Münster para ampliar los estudios teológicos, cursando en la Facultad de Teología Católica de dicha ciudad, donde tuvo como profesores, entre otros, a Joseph Ratzinger y a Josef Pieper.

2. La participación de Dussel en la revista *Sí* (Mendoza)

Los dos primeros artículos que analizaremos fueron publicados en 1964 en la revista *Sí. Palabra de la nueva generación* (Mendoza). Se trata de una publicación iniciada en ese mismo año, con sede en la capital cuyana y dirigida por Bernardo Carlos Bazán.[10] El talante afirmativo de su título

8 Robert Ricard (1900-1984) fue un historiador francés, muy prontamente volcado a los estudios hispanistas y americanos. Su tesis presentada en la Sorbona *La conquista espiritual de México, Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572* marcó un hito en la historiografía del período colonial.

9 Joseph Lortz (1887-1975) fue un teólogo católico e historiador luxemburgués. Profesor en la Universidad de Maguncia (1950-1975) y Director del Instituto de Historia Europea (Maguncia) en el departamento de historia de la religión occidental. Sus trabajos más relevantes giraron en torno a la Reforma y la Historia de la Iglesia.

10 Dado que no nos ha sido posible hasta el momento acceder a la publicación nos basamos en los datos ofrecidos por Héctor René LAFLEUR, Sergio PROVENZANO y Fernando ALONSO, *Las revistas literarias argentinas (1893-1967),* Buenos Aires, El 8vo Loco Ediciones, 2006, p. 305. Allí se elencan los siguientes colaboradores: Dardo Oscar Nofal, Rodolfo A. Windhau-

y la reivindicación del corte generacional en el subtítulo tienen, como se verá, afinidades electivas estrechas con el momento intelectual de Dussel.

2.1. "¿Una generación silenciosa y callada?"[11]

Esta primera intervención de Dussel puede ser leída como una exhortación meditativa dirigida tanto a los participantes del emprendimiento editorial de *Sí* cuanto a sus potenciales lectores. Está estructurada según un ritmo de exhortación inicial-meditación-exhortación posmeditación.

La exhortación inicial es una apelación, una llamada a la construcción de un "nosotros". El tono regeneracional, juvenilista y por momentos aristocratizante del reclamo la vinculan a una larga tradición latinoamericana de la que la Generación del 37, el Ariel de Rodó y la Reforma Universitaria de 1918 son sus episodios mayores. Lo que se busca es sacudir conciencias, reunir a los conscientes y lanzar desafíos comunes. Tal apelación tiene como peculiaridad el hecho de que el apelante y los apelados son considerados como formando parte de una misma realidad, para cuya nominación Dussel recurre al concepto *generación*, por entonces connotado por la nueva vigencia y la criteriología que le había conferido su tratamiento por parte de José Ortega y Gasset y sus discípulos.

¿Cuáles son, para Dussel, los rasgos de esta generación? Antes que nada, lo que marca sus límites temporales de pertenencia es el influjo en la infancia y adolescencia de experiencias significativas compartidas. Para los más grandes, se trata de un evento internacional, la escucha de los relatos

---

sen, Ambrosio García Lao, Pedro T. Lucero, Alfonso Solá González, Manuel Gonzalo Casas, Norma Fóscolo, David Lagmanovich, Tiburcio López Guzmán, Arturo Alvarez Sosa.

11 Enrique DUSSEL, "¿Una generación callada?", *Sí* (Mendoza) nº 2 (1964) 18-23. Este artículo fue luego recopilado en *América Latina: Dependencia y liberación,* Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1973, 13-17, edición a partir de la cual citaremos (en adelante GC)

de la Segunda Guerra Mundial. Para los más jóvenes será el derrocamiento de Perón y la irrupción de la Revolución Libertadora de 1955 a nivel nacional.

Por otro lado, el autor caracteriza a la generación en el "hoy" del artículo, por medio de tres rasgos. El primero es que ella comienza a advertir un cambio histórico de fondo: "Un cierto modo nuevo de encarar la vida se ha originado en nuestra Patria" (GC, 13). El segundo consiste en que no todos los involucrados tienen conciencia de su pertenencia generacional ni de dicha originalidad in *statu nascendi*. Más aún, sólo unos pocos y dispersos la poseen.[12] Pero lo que éstos tienen de poquedad cuantitativa lo compensan por la significatividad de su "perspectiva": no le tienen miedo al mundo contemporáneo (signado por el cambio social y la técnica), ni le escapan a la responsabilidad de asumir la totalidad del ciclo largo del pasado argentino (republicano, colonial y europeo-cristiano). Finalmente, esta generación "permanece silenciosa y callada" (GC, 14). Será precisamente tal mutismo el objeto de la meditación dusseliana y será a estos pocos a quien la exhortación se oriente, con el afán de reunirlos y exhortarlos a la toma de la palabra:

> ¡Es a esos a los que nos dirigimos en estas pobres líneas sin ninguna pretensión!… Y nos dirigimos a ellos para pedirles la razón de su silencio, de su mudez, de su aparente ausencia del teatro donde se juega la historia, es decir, del mundo intersubjetivo de la opinión pública… ¡Si nuestra generación no habla, si no escribe, si no obra, permanecerá marginal a la historia, y como esta historia es radicalmente la vida humana, simplemente no existirá! (GC, 14)

[12] Para Dussel, estar en minoría es un hecho habitual en todo cambio en la visión del mundo. Solo unos pocos descubren y viven la novedad y se dan cuenta del valor de lo hallado. Esta minoría puede desembocar en una agrupación sectaria, en que la escasez de concientizados es la marca de su autenticidad y el límite insuperable de eficacia; o en un grupo universalista que, partiendo de su condición inicial de minoría, anuncia lo nuevo a todos.

Esta es la razón por la que la exhortación inicial se entrama con una meditación sobre el silencio y sus variaciones. Dussel ensaya una tipología de seis maneras de callar, ponderando cuáles de ellas habrán de retenerse generacionalmente y cuáles descartarse por nocivas o deletéreas. La primera forma de silencio es la que caracteriza al "pretendido" sabio quien, buscando su perfección personal, se aparta de toda referencia comunitaria. Se calla para romper con cualquier "nosotros", visto como impedimento para la gestación de una palabra exclusivamente propia. Tal silencio, que termina por ser auto-aniquilante ya que corroe la red de vínculos que sustenta a cualquier "yo", no es el que Dussel detecta en la generación a la que exhorta ni uno que pueda ser asumible en el intento que se busca provocar. El segundo modo de callar es el del mutismo vacío. La causa del no decir es no tener nada que comunicar. El autor lo descarta como causa del silencio generacional, al tiempo que advierte sobre su destructividad. El tercer silencio es denominado "sediento y atento". Expresión de la experiencia de la contingencia humana se trata de un callar existencialmente decisivo y fuente de fecundidad para toda palabra con sentido. La conciencia de incompletud esculpe en quien calla la actitud de pobreza oyente, de discipulado atento. El "desierto" de la profética hebrea, la "prisión" de grandes líderes políticos, la "desolación" del artista, el aguijón de la contradicción que exige la búsqueda de sentido son sus figuras más habituales. Toda palabra que aspire a ser decidora, decisora y fecunda habrá de sustentarse en esta forma de callar, auténtica condición de posibilidad de palabras creadoras. Dussel considera a esta forma clave para la generación exhortada, al tiempo que ve a ésta como inhabituada a su cultivo. El cuarto silencio es el de quienes callan por impaciencia. Se tiene algo para decir, pero faltan el cómo y el dónde. El mutismo proviene aquí de la falta de instrumentos para poder decir, de la carencia de práctica en estas lides y del déficit de ámbitos en los que poder hacerlo. Para el autor, éste es precisamente uno de

los silencios que aquejan a la generación y que debe ser motivo de una enérgica terapéutica. Se trata de romper el círculo creando espacios que, como la revista *Sí*, sean ese ámbito en el que se realice el ejercicio en el que, los que son generacionalmente conscientes, sean al mismo tiempo escritores y lectores. Esta práctica complementaria de escribir y leerse mutualmente, sugiere el mendocino, se irá expandiendo y provocará una dilatación del "nosotros". El quinto silencio es el de quien calla porque cree que ha de esperar, para hablar, el poder dar a luz una obra descollante capaz de competir con las grandes producciones "europeas". Este mutismo, que tiene apariencia de exigencia potenciadora, desemboca en la infecundidad y la esterilidad. Esta generación ha de evitarlo por todos los medios, ensayando con paciencia y crítica las distintas etapas de la palabra: "Seamos nosotros de aquellos que callan y escuchan durante un tiempo, y durante un tiempo hablan y escriben con seriedad, es evidente, pero sin pretensión de que sea definitivo, perfecto, incontestable" (GC, 15). El sexto silencio, por fin, es el de la sobreabundancia, el del sabio auténtico. Se calla porque ya se ha compartido lo que de fecundo había que comunicar, y porque se ha desembocado en la convicción de que la palabra ha de orientarse ahora al diálogo trascendente. Tal sabiduría será clave como horizonte y como guía, pero no habrá de inhabilitar las palabras necesarias de las etapas anteriores.

Una vez desarrollada la meditación sobre el silencio, Dussel retorna a la exhortación; cargada ahora con las formas de callar que habrá que aquilatar y las que habrá que descartar:

> Nuestra generación, creemos, permanece silenciosa y callada, porque se entrelazan ambiguamente dos "silencios": el del "desierto" –sabiéndose todavía incompleto, por ello en "espera" y aún en "esperanza"–, y el de aquellos que ya tienen algo que decir, pero se encuentran intimidados por la falta de práctica, de método, de instrumentos de expresión. ¡A esa

> generación le pedimos que guarde el silencio cuando escuche, pero que no permanezca callada cuando deba comenzar a expresarse! (GC, 16)

El tercer y cuarto silencio, por tanto, son el nudo del diagnóstico generacional y el corazón de la exhortación. Dussel impulsa a sus co-generacionales a adentrarse en el silencio atento y sediento, asumiendo las consecuencias de desierto, apartamiento y cultivo que implican. Pero también les reclama romper el mutismo por falta de experiencia y ensayar creativamente en orden a ir creando una conciencia histórica común: "Para ello es una condición que los lectores, desde el nivel que ocupen en nuestra comunidad, y desde cualquier punto del país, se pongan a escribir con seriedad y documentación, con sinceridad profunda y real, a fin de que por la común-visión lleguemos a una conciencia." (GC, 17)

2.2. "El trabajador intelectual en América Latina"[13]

El segundo artículo de Dussel en la revista *Sí* es particularmente relevante, dado que cabe considerarlo como el primer escrito en el que el autor expone, de manera elaborada y central, el "tema" América Latina como horizonte, espacio, tiempo y destino del trabajo reflexivo. Simultáneamente aparecen ya, constelando la cuestión latinoamericana, una serie de temas que acompañarán a Dussel por largo tiempo: qué significa pensar, el desafío de un programa reflexivo generacional de gran aliento, la búsqueda de un estilo del intelectual latinoamericano y sus relaciones con otras instancias de la vida/acción. Tal tematización conllevará que el tono exhortativo que hemos destacado en el punto anterior, reaparezca, se intensifique y se focalice. En

---

13 Enrique DUSSEL, "El trabajador intelectual en América Latina", *Sí* (Mendoza) nº 3 (1964) 6-7. Luego recopilado en *América Latina: Dependencia y liberación,* Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1973, 18-23. Citamos según esta edición (en adelante TI).

teseopress.com

efecto, la exhortación dusseliana se concentra ahora en un destinatario al que denomina "trabajador intelectual latinoamericano". Este peculiar "nosotros" busca aglutinar las características que lo aúnan con el resto de los trabajadores con las peculiaridades que brotan de la tarea reflexiva y de la originalidad latinoamericana. Sin embargo, en el desarrollo efectivo del artículo, lo enfatizado es aquello que distingue a este colectivo específico. Desplegamos la caracterización dusseliana en tres puntos.

a) La "figura" del trabajador intelectual latinoamericano

El colectivo así denominado apela a una noción amplia de intelectual. En ésta se incluyen literatos, filósofos, historiadores, estudiantes, profesores, sindicalistas, periodistas y pensadores. La clave de su convergencia está dada, ante todo, por una vocación y una tarea: "Es por ello que me dirijo a todos aquellos que han sido llamados –llamado imperceptible a veces, llamado de la historia, del pueblo, del Absoluto– a cumplir la acción reflexiva del pensamiento." (TI, 18).

Al caracterizar esta tarea reflexiva Dussel parece hacerse eco de la dilatada tradición de reivindicación de la revolución de la inteligencia frente a la de las armas, tan cara a Juan Bautista Alberdi y la generación del 37: "Si el trabajador intelectual, el pensador –sea literato, filósofo o historiador– debe continuamente empuñar la espada de la acción, es muy difícil que, de hecho, pueda construir el edificio científico que exige una metafísica para la acción." (TI, 18)

Pero aquí la contraposición no se da entre la emancipación ganada por la espada de las guerras de la independencia y la que proviene de las armas de la inteligencia, sino entre la acción política y la tarea reflexiva: "Llamamos entonces a esta responsabilidad esencial, a todos aquellos que, no sintiendo ninguna inclinación a la acción política

concreta, piensan en cambio servir a los hombres en la Historia por medio de la acción reflexiva del pensamiento." (TI, 20)

La relación de contraposición/complementariedad que el autor establece entre ambas es neta. La tarea reflexiva es fundante, escudriña el humanismo en que toda otra acción ha de sustentarse, busca una antropología que ilumine toda actividad prudencial, investiga la metafísica que cimenta cualquier actividad y va detrás de la filosofía social que ancle al trabajo político. Es una tarea comprometida pero su apuesta y exigencias le son propias. Sin esta base y sin un "cuerpo de pensadores" que la cultive, la tarea política y sindical sería ciega y desembocaría en fracaso. Una cita de Blondel reafirma la idea: *"No puede hacerse de la acción el principio de una doctrina total"*. Cualificada por la seriedad científica, ha de asumir todas las exigencias que brotan de su misión intransferible.

Pero hay más. Quien responda a tal vocación y se inspire en tales modelos habrá de enfrentar una ristra de peligros. Por un lado, los que son comunes a todo trabajador intelectual: ser arrastrado a la "acción concreta" desertando del trabajo científico o encerrarse en un aislamiento irresponsable del presente so capa de investigación desinteresada. Por otro, los propios de Latinoamérica: imitar repetitivamente el modelo intelectual europeo o norteamericano o reivindicar una originalidad absoluta e infundada que da la espalda al trabajo de otros. A lo que hay que agregar las acechanzas de lo "primitivo", la fuerza de la succión del "ocio hispanoamericano".

b) Los modelos

La figura del trabajador intelectual es construida por Dussel a partir de dos "modelos". El primero incluye a "grandes pensadores" como Buda, Zaratustra, Isaías, Platón, Agustín, Tomás de Aquino, Hegel y Marx. Lo que los califica como magnos es que se comprometieron con los acontecimientos

que les tocaron vivir de una manera muy específica: concibieron obras, gestaron textualidades que, dadas las exigencias que implicaron para su elaboración, pudieron ser juzgadas –equivocadamente– como desinterés: "Todos han partido de un pueblo, de una problemática presente, para dialogar con los existentes y responder con existenciables." (TI, 19)

El segundo "modelo" resulta, en mi opinión, más relevante en una lectura complexiva de la obra de Dussel. Se trata de la mención particular de Karl Marx, desgajada de su inclusión en el primer grupo. La considero especialmente significativa porque Dussel encuentra inspiración modélica en Marx en un momento en que su desidentificación filosófica con él es neta. Será mucho más tarde, ya en México, cuando la admiración por el intelectual y la asunción de su pensamiento converjan. Para este Dussel, Karl Marx es modelo del trabajador intelectual de América Latina porque hizo de la tarea reflexiva el corazón de su compromiso con su tiempo y con su causa. Optó por ir a la universidad, hizo una tesis doctoral con un título que bien podría caracterizarse como alejado de la realidad: *Momentos en el desarrollo de la filosofía. La filosofía perfecta* (1841). Sin embargo, es todo lo contrario, ya que será sobre estas bases que se construirá la doctrina económica y política de Marx y Engels. Posteriormente, Dussel se referirá a los extensos períodos pasados por Marx en la Biblioteca de Londres como condición de posibilidad para la concepción de su obra clave: *El Capital*. La hipótesis que proponemos es que, desde muy temprano y durante toda su trayectoria, el estilo intelectual de Marx será paradigmático para el filósofo mendocino, inspirándolo en sus propias opciones en cuanto a la relación entre la tarea reflexiva y el compromiso.

c) Hacia una agenda generacional

Dussel propone, a lo largo del artículo, una suerte de agenda generacional para los trabajadores intelectuales de América Latina. Una primera tarea tiene que ver con la fragua de un tipo de pensamiento que sea capaz de asumir, al mismo tiempo, tres exigencias habitualmente desconectadas. Ante todo, habrá que acoger toda la complejidad de la propia tradición poniendo de relieve su originalidad; ello implica sumergirse en los ciclos largos de la historia, superando los habituales límites del siglo XIX o del XVI y dar cuenta del mestizaje indígena y criollo. Pero, además, este pensamiento deberá tener un buen nivel científico. Finalmente, ha de ser capaz de fundar la acción histórica concreta de los demás actores.

La segunda tarea indicada es, parafraseando a Husserl, "ir hacia Latinoamérica misma", ocuparse de ella, adentrarse en la estructura de su conciencia colectiva, dar cuenta de su origen, desarrollo y crisis, afrontar los problemas que le son propios, volverla problema. Para el autor, esta es la única manera de echar luz sobre el lugar de América latina en la historia universal y en la irreversible cultura mundial que avanza. Más aun, sólo desde esta dedicación decidida será posible hacer una contribución de entidad universal, capaz de recibir el respeto del mundo científico internacional y de la comunidad mundial: "Lo universal no se alcanza sino en la perfección de lo particularmente efectuado… Es necesario que presentemos sin equívocos nuestra personalidad, cara, temple, cara latinoamericana." (TI, 20-21)

La tercera es estar a la altura de señalar al ámbito político lo peculiar de los pueblos latinoamericanos; de ser capaz de desenmascarar la tendencia extranjerizante de las elites locales que se alienan de ellos y socavan su fuerza vital. Pero también de reconectar a los que optan por la revolución con las tramas profundas de las naciones latinoamericanas. Dussel finaliza su escrito retomando con vigor la línea exhortativa:

> Concluimos recomendando con insistencia al trabajador intelectual descubrir y poseer los instrumentos necesarios para el ejercicio de su acción –las lenguas extranjeras, los métodos europeos/norteamericanos, el hábito científico respectivo exigente de sí mismo–, volcarse a la investigación de Latinoamérica como un todo sociocultural, a fin de discernir una antropología, una ciencia política, un humanismo que permita a nuestros dirigentes y políticos construir una sociedad más justa, más adecuada a las exigencias de nuestra existencia situada, nuestra existencia concreta que no puede ser sino latinoamericana, en un mundo que se unifica, en una civilización que respetando las particularidades se planetiza. ¡A nosotros analizar y defender nuestra "particularidad" latinoamericana! (TI, 22)

3. Diálogos con otros ensayos sobre América Latina, su "ser" y su historia

El texto "¿El ser latinoamericano tiene pasado y futuro?"[14] ocupa, según la interpretación que aquí proponemos, un lugar estratégico en el conjunto bajo análisis, por dos razones. La primera es que allí Dussel se inserta en y se desmarca de otras formas de abordar filosóficamente a Latinoamérica, proponiendo por primera vez pistas temáticas y metodológicas propias. La segunda es porque, salvo para el caso de Zea,[15] estos diálogos no proseguirán, dado que la trayectoria intelectual de Dussel decantará hacia otras

---

14 Enrique DUSSEL, "El ser latinoamericano ¿tiene pasado y futuro?", Escrito en Münster, 1964. Recopilado luego en ALD, 24-36 (en adelante SLP)

15 Enrique DUSSEL, "El proyecto de una filosofía de la historia latinoamericana" (Ponencia dictada el 30 de junio de 1992 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en el marco del Homenaje a Leopoldo Zea en su 80 cumpleaños). Fue publicada luego en *Cuadernos Americanos. Nueva Época* vol. 5 n° 35 (1992) 203-218; y luego en: *América Latina Historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea,* México, UAEM, vol. III, 1993, 215-223.

interlocuciones.[16] Todo parece indicar que el filósofo mendocino hará cada vez menos referencias a sus pares latinoamericanos del campo filosófico, asumiendo él mismo la representación del filosofar latinoamericano y confrontándose personalmente con los ejes "mayores" de la tradición occidental.

Los interlocutores latinoamericanos convocados son Leopoldo Zea, Ernesto Maiz Vallenilla, Manuel Gonzalo Casas y Alberto Caturelli.[17] Sin embargo, estos cuatro intercambios no juegan del mismo modo ni en la economía del texto ni en la trayectoria de Dussel. Zea (1912-2004) y Mayz Vallenilla (1925-2015) son apelados como referentes de modalidades del pensamiento de Latinoamérica que involucran discernimientos metódicos, temáticos y programáticos con los que hay que habérselas si se quiere ingresar con voz propia en el campo de estudios. Manuel Gonzalo Casas (1911-1981) y Alberto Caturelli (1927-2016), por su parte, formar parte una red que tiene al catolicismo como aglutinante y a la filosofía/teología como perspectivas disciplinares y profesionales de arraigo. Es en esta red donde Dussel se mueve inicialmente y de la que intentará desmarcarse progresivamente en virtud del otro modo de concebir/practicar la adhesión cristiana y su articulación con el pensar filosófico y el compromiso histórico. El caso de Manuel Gonzalo Casas es, en este sentido, particularmente relevante, ya que no fue solamente un interlocutor ocasional en la trayectoria de Dussel, sino que fungió como un factor de peso en su retorno a la Argentina y en su primera inserción universitaria luego de casi diez años de ausencia.

---

16 Debido a la particular veta que asumen y a la relación que guardan entre sí, en este mismo libro dedico un trabajo específico a las contribuciones de Ernesto Mayz Vallenilla y Manuel Gonzalo Casas.

17 Así lo referirá Dussel cuando presente su posterior edición: se trataría del "fruto de su nueva profundización del tema latinoamericano y de un incitante diálogo epistolar con los argentinos Gonzalo Casas y Alberto Caturelli, y con el maestro venezolano Ernesto Mayz Vallenilla", "Palabras preliminares", en: Enrique DUSSEL, *América Latina: Dependencia y liberación,* Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1973, 7-9, p. 8.

teseopress.com

En efecto, como ya lo hemos expuesto en otro trabajo,[18] es Gonzalo Casas quien invita al filósofo mendocino a dictar la cátedra de "Historia de la cultura" en la Universidad Nacional del Nordeste (Resistencia-Chaco) en la segunda parte del año 1966[19] y con quien compartirá también luego actividades docentes y de investigación en la Universidad Nacional de Cuyo. Finalmente, Casas y Caturelli serán miembros del Comité Organizador del *Segundo Congreso Nacional de Filosofía* (1971), que seleccionará la ponencia del mendocino para el libro de presentación del evento.[20]

Tomando como eje la posición adoptada por Dussel ante dichos interlocutores, desarrollamos el análisis en tres apartados.

3.1. Precisiones y orientaciones para "Pensar Latinoamérica"

a) Latino-América

La primera precisión/orientación que el filósofo mendocino propone consiste en delinear, con trazos firmes y sintéticos, la noción misma de Latino-América por la que opta, desagregándola respecto de otras nominaciones. *Norte-América* (anglosajona y franco-canadiense) queda fuera de consideración en razón de que es otro-mundo, al cual solo se lo podrá abordar fructíferamente una vez que se haya producido y madurado el encuentro consigo misma de Latino-América. *Hispano/Íbero-América* es dejada de lado

---

18 Marcelo GONZÁLEZ, "Ensayo de análisis del «trabajo filosófico efectivo» a partir de las *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal* (1966) de Enrique Dussel", *Cuadernos del CEL* vol. II nº 3 (2017) 103-130.

19 Ya el año anterior, Dussel había publicado un artículo en la revista de esta casa de estudios: "Situación problemática de la antropología filosófica", *Nordeste* (Resistencia) nº 7 (1965) 101-130.

20 Marcelo GONZÁLEZ y 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 nº 5 (2018) 72-109.

por razones históricas. El autor considera que esta denominación sólo puede aplicarse hasta el siglo XVIII, haciéndola sinónimo de Cristiandad Colonial. Pero, a partir del siglo XIX y como fruto del doble proceso de secularización/universalización, lo español pasó a ser marginal en Latino-América, en favor de los aportes culturales franceses y del influjo técnico inglés. El uso de la denominación *Indo-América* o *América Pre-hispánica*, por su parte, requiere un discernimiento que no la hace viable sin más. Aquel "mundo", a partir del siglo XVI ha sufrido un decisivo desplazamiento. Ha sido des/quiciado, sacado de cauce por el impacto de la conquista/evangelización y ha sido incorporado asimétricamente a la cultura/civilización latinoamericana; de modo que los indios han sido desplazados a formar la clase social más baja. Dussel reconoce, sin embargo, que muchos elementos del "mundo" indo-americano (per)viven hasta hoy e, incluso, que están vigentes e "intactos" en ciertas regiones.

Por tanto, *Latino-América* es, de acuerdo con Dussel, "esa totalidad humana, esa comunidad de los hombres que habitan desde California al Cabo de Hornos, cuyo mundo se ha ido progresivamente constituyendo" (SLP, 24). Se trata de un proceso delineado en base a rupturas: A partir de la Indo-América desquiciada nace lentamente la Cristiandad americana claramente distinta de la europea medieval, que alcanza su madurez en el siglo XVIII. La independencia y la organización nacionales implican otra ruptura, trayendo un nuevo aporte étnico/cultural y técnico/civilizatorio que desemboca en la fundación de las naciones latinoamericanas.

Es aquí donde Dussel se inserta: estas naciones están buscando su destino, que ha de ser "la auto-conciencia de la existencia latinoamericana integrada no sólo en la historia mundial, sino efectivamente en la civilización universal que se avecina al horizonte." (SLP, 25)

teseopress.com

b) "Pensar Latino-América"

Hechas tales precisiones, se retoma la cuestión del pensar y del pensador, esta vez con una focalización: "¿De qué manera puede el pensador "pensar" Latinoamérica? ¿De qué manera debe el filósofo «oponerse» (ponerse ante) Latinoamérica?" (SLP, 25) El texto sigue con una tercera pregunta que, sin embargo, desplaza el horizonte de las dos anteriores y dirige la respuesta: "¿Cómo debe el intelectual descubrir la Latinoamérica en la que viviendo y conviviendo no llega a hacerla objeto de su propia reflexión?" (SLP, 25). En efecto, la consideración dusseliana respecto de qué significa pensar América Latina consiste en analizar el motivo de la poca (pre)-ocupación de los filósofos por hacer de América Latina el tema de su pensar. Para el mendocino la respuesta hay que buscarla por el lado de la evidencia ocultadora que provoca la obviedad, la cotidianeidad. Está tan cerca de, constituye a tal punto el ámbito donde el pensador vive, que se inhibe la tensión pensante. Pensar es "des/cubrir" lo que se da por sabido, correr el velo de lo obvio. Para ello, la noción de "mundo" se vuelve capital: "Todo latinoamericano, por el solo hecho de serlo, ha nacido, se ha originado, ha descubierto las cosas en un 'mundo', en un sistema intencional, desde un conjunto de perspectivas constituyentes." (SLP, 25)

El "mundo" latinoamericano es este entramado de relaciones, actitudes, perspectivas nacido de la interacción íntima que conlleva considerar a los seres humanos como *seres-en-el-mundo.* Y el bucear en sus constitutivos/soportes últimos, será la tarea del pensar. Tales consideraciones llevan a Dussel a reformular la pregunta: "Nos preguntamos entonces sobre el «ser de Latinoamérica»" (SLP, 25). De su trabajo por responderla emergerán tanto la inserción como el desmarque de Dussel respecto de otras formas de abordajes de la filosofía latinoamericana.

Inicialmente, Dussel se posiciona respecto de uso del término para pensar filosóficamente Latinoamérica. Descarta un uso no relacional del mismo, es decir, una comprensión que excluya al comprehensor; una referencia a "seres" (en este caso los mares, la tierra, las razas de América Latina) que pretenda abordarlos como "mudos" o "brutos". "Ser" es aquí entendido en clave vincular, como trama de ligazones en las que una comunidad humana se asienta, como "mundo" intencional. En este sentido, hablar del "ser latinoamericano" es mentar un "mundo" peculiar y netamente distinto de otros "mundos" (el helénico, asiático y el norteamericano son los elegidos por Dussel para la comparación). Sin embargo, "ser" admite una precisión ulterior: tal mundo latinoamericano original funge como horizonte, como marco en el que todo "ser" es des-cubierto, de-velado: *"*El ser es visto desde Latinoamérica; necesariamente, de una manera propia.*"* (SLP, 26. Es combinando estas dos últimas nociones de "ser" como Dussel plantea su propia perspectiva:

> Creemos que lo esencial, para la reflexión humanística –que se encuentra o debiera encontrarse a la base de toda acción social, sindical, política, cotidiana– es estudiar, analizar, describir el mundo latinoamericano, y, evidentemente, como su último y más radical elemento, la perspectiva, desde y con la cual el latinoamericano descubre, se le manifiesta, se le patentiza el ser en general: la existencia. (SLP, 26)

"Ser latinoamericano", por tanto, es para Dussel, un mundo intencional y un horizonte/perspectiva desde/en que todo lo que es se hace patente.

Finalmente, Dussel pasa a tomar postura ante otros caminos que se han seguido en el filosofar en torno a América Latina. Para ello categoriza los intentos en dos grandes corrientes. La línea histórica, que tiene a Lepoldo Zea como autor paradigmático. Y el abordaje ontológico, con Alberto

Caturelli como ejemplo. Frente a ellos, nuestro autor levanta tres tipos de objeciones por las que ninguno de estos intentos es considerado adecuado.

Antes que nada, estos intentos separan, según Dussel, lo que debería ir al unísono. Si el camino histórico y el ontológico no se recorren simultáneamente, la radicalidad de ambos queda trunca. Además, estos dos caminos no asumen toda la densidad de núcleos tenidos por centrales en cada uno. El abordaje histórico tematizado por Zea y por quienes comparten su visión se limita a un tratamiento característico de una historia de las ideas que, en una dirección, puede desembocar en una acumulación anecdótica incapaz de advertir la escala larga de la historia y, en otra, puede tender a convertirse en una filosofía de la historia. Ni una ni otra están en condiciones, sostiene Dussel, de habilitar una historia del mundo latinoamericano ontológicamente interpretada. La corriente ontológica, por su parte, no es capaz de evitar el peligro de subsumir "la ontología del ser visualizado desde Latinoamérica" en un mero capítulo de la una ontología delineada sin aquélla. Finalmente, en ambos casos, hay una anemia de casos históricos concretos documentados que cubran los diversos momentos de la historia latinoamericana (en clave de una filosofía/historia de la cultura). Su propuesta para pensar filosóficamente Latinoamérica se delinea así: "Una historia del mundo latinoamericano y la perspectiva radical de dicho mundo es lo que debemos proponernos como objeto de nuestras reflexiones. En nuestra terminología personal llamamos a todo ello: el "núcleo ético-mítico" de la civilización y cultura latinoamericana." (SLP, 26)

c) El pasado de Latinoamérica

Una cita textual de Casas abre el debate sobre la cuestión del pasado latinoamericano:

> Pues América, como tal, no nace de los imperios precolombinos, ni de la tierra desnuda, aunque los incluya; tampoco nace en el descubrimiento, en la conquista, o en la colonización. Todo esto es el pasado y si América está allí, sólo lo está como libre disponibilidad del futuro y su creación… Porque América no es el pasado.[21]

Dussel, a pesar de declarar su acuerdo con esta mirada, despliega de manera propia y discordante la cuestión del pasado latinoamericano. La enfatización del futuro a expensas de la densidad del pasado no le parece conducente. La posibilidad de ser, cuando no echa raíces en lo sido, hace inviable el futuro de una comunidad. Una apelación al futuro que conlleve un descuido de las tramas de la tradición cultural deja a ese nosotros expuesto a que "otros", con más conciencia histórica, le impongan su futuro. El célebre *dictum* de Hegel es traído a colación: "América es la tierra del futuro, donde, en las edades que están delante de nosotros, el peso de la historia universal puede revelarse, quizás, por una competencia entre Norte y Sudamérica." [22]

Este tipo de abordaje del futuro adelgazado de pasado desemboca, para Dussel, en la ilusión o en el mito. En el caso de América Latina este desenlace está lejos de ser hipotético. De hecho, la concepción de futuro latinoamericano está sobrecargada de mitos que, como un narcótico, presentan como existiendo un porvenir nuevo y mejor sin potencia de realidad: "Con ello no podía crearse la «conciencia de insatisfacción», motivo próximo de la tendencia hacia un efectivo futuro mejor." (SLP, 28)

---

21 Gonzalo CASAS, "El ser de América", en: *El ser de América,* Buenos Aires, Secretaría de Cultura de la Nación/ Editorial Universitaria de Estudios Avanzados, 1994, 49-67, 56-57. La cita de Dussel está hecha a partir de otra versión que no hemos encontrado y que es ligeramente diferente.

22 Dussel lo cita en alemán: "Amerika ist somit das Land der Zukunft, in welchem sich in vor uns liegenden Zeiten, etwa im Streite von Nord und Südamerika die weltgeschichtliche Wichtigkeit offenbaren soll...", G.W.F, HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte,* Stuttgart, Reclam, 1961, 147.

teseopress.com

Una interpretación de América Latina sin pasado denso y dilatado no soporta un análisis básico. Lejos de ser una suerte de recién nacida, tiene una historia milenaria. Distante de radicarse en una mítica atemporalidad, es rica en tradición histórica. Por lo tanto, quien así la vea, es porque *"*ha olvidado su historia o simplemente nunca ha tomado conciencia de ella*"* (SL, 28). Olvido e inconsciencia son, para Dussel, sinónimo de in-cultura, de incapacidad de situarse ante la evolución de la propia historia en el transcurrir: *"*Un pueblo, un hombre tiene mayor o menor cultura en el sentido que tenga mayor o menor conciencia de su posición en la historia.*" (SLP, 28)*

Ante esto, la tarea del pensador es realizar una suerte de psicoanálisis colectivo de su pueblo, para hacer-tomar conciencia de la propia historia. O dicho, socráticamente, producir una "reminiscencia" en el pueblo a fin de que conozca claramente lo que ya poseía implícitamente en su propia existencia presente. Esto desembocará en una comprensión mucho más profunda del presente, *"*que ama ocultarse ante el que no lo valora acabadamente*"*. (SLP, 28)

Más aun, este arraigo consiente en el pasado es la base de la libertad cultural, dado que permite desprenderse de la atracción del puro presente y habilita un futuro real: *"*La libertad en crear un hecho futuro, se condiciona, realmente, en la conciencia actual del pasado.*"* (SLP, 29) A partir de estas consideraciones, Dussel responde a la pregunta por el pasado de América Latina:

> Tiene ciertamente América latina un pasado –aún milenario–, pero este pasado ha sido olvidado. En mi tierra mendocina he podido personalmente experimentar lo "chato" de mi historia, ya que mi ciudad fue totalmente destruida por un terremoto en el siglo XIX. ¿No será que un gran terremoto cultural ha producido una ruptura total en la conciencia latinoamericana, en ese tan crucial siglo XIX, impidiéndonos en el presente sentir como propio un pasado latinoamericano? De todos modos, el espíritu humano tiene el poder de

> recordar, de evocar a partir de pequeños residuos presentes todo un mundo pasado que ha inconscientemente dejado en el olvido. (SLP, 29)

d) ¿Es Latinoamérica bi-fronte?

Las interpretaciones de la cultura latinoamericana han roturado insistentemente motivos como la dicotomía, la bifurcación y la ambivalencia. Los pueblos latinoamericanos tendrían una suerte de "alma dividida", doble. Dussel cita como ejemplo la dualidad "país superficial/país profundo" trabajada por Eduardo Mallea en *Historia de una pasión argentina*. Las díadas pueden multiplicarse: civilización pre/hispánica-hispánica; rural/urbano; criollo/europeo, y empalmar con la idea de que "una gran parte de América Latina es extranjera en su propia tierra". El autor se detiene en una interpretación que moviliza de manera peculiar esta matriz. Se trata de la propuesta de una América Bifronte desarrollada por Alberto Caturelli,[23] en la que la dualidad se daría entre una América cósica, bruta, oscura y una América des-cubierta:

> Es decir, América originaria frente a América des-cubierta. Dos caras de América, no opuestas en el sentido de dos cosas puestas frente a frente, sino una delante de la otra emergiendo de la anterior y simultáneamente succionada por aquella… América originaria tiende a succionar lo que ha emergido de ella, tiende a fagocitar todo lo que ha sido descubierto… El descubrimiento de América no es un descubrimiento a lo griego, sino un descubrimiento del espíritu cristiano. América es develada cristiana y debe emerger así del seno oscuro de su originariedad. (AB, 59-60)

---

23 Alberto CATURELLI, *América Bifronte. Ensayo de ontología y de filosofía de la historia,* Buenos Aires, Troquel, 1961 (en adelante AB)

Dussel reconoce al filósofo cordobés el haber "anotado", con la bifrontalidad, un fenómeno clave, pero piensa que solo la ha transitado en aspectos secundarios. Se ha limitado a atribuirla a la constitución de América Latina como sociedad de agregación sin unidad y a la potencia disolvente del medio americano sobre lo culto. Para remediarlo, el mendocino propone una hipótesis de trabajo:

> En América latina se ha producido una doble ruptura, un doble trauma que pesa sobre nuestra conciencia, y que solo sabiendo asumir plenamente lo que ha sido "negado" podremos al mismo tiempo integrarnos, identificarnos con nosotros mismos, producir una síntesis, una novedad, una superación (*Aufhebung*). (SLP, 31)

El primer rompimiento fue provocado por la civilización hispánica respecto de las civilizaciones pre/hispánicas, al desplegar un enfrentamiento destructivo y macizo. No hubo discernimiento entre lo superficial y lo profundo sino desestructuración por demolición de los núcleos articuladores. Sólo quedaron astillas de lo que fue un "mundo" y que aún son perceptibles en ámbitos rurales de América Latina.

El segundo rompimiento lo ubica Dussel en el siglo XIX, cuando la lucha entre liberales y conservadores descalabra la Cristiandad latinoamericana. Este proceso secular queda borrado, negado en la autoconciencia colectiva. La exhortación del filósofo mendocino no deja lugar a dudas sobre la terapéutica propuesta: "¡Es necesario saber negar conscientemente la negación del siglo XIX! La positividad es la negación por superación de la negación, por afirmación entonces." (SLP, 31).

La importancia atribuida a este movimiento cultural está dada por el símil al que Dussel recurre. Así como Kant despertó del "sueño dogmático" gracias a los empiristas ingleses, el mendocino fue sacudido del "sueño reductivo del siglo XIX", gracias al estudio y la experiencia. ¿Qué fue lo que descubrió? La amputación de la trascendencia y

la entronización del materialismo anti-humanista de cuño positivista/europeísta con todas sus consecuencias para una filosofía. Así, el mendocino despierta al escamoteo de la filosofía de la religión que le habría posibilitado una comprensión cabal de Aristóteles y de Plotino. Toma conciencia de su ignorancia de la ciencia teológica como llave hermenéutica de la cristiandad americana. Es sacudido por el ocultamiento de las sólidas raíces teológicas de los pensadores centrales de la modernidad (Fichte, Hegel, Sombart, Troeltsch, Dilthey) como condición de posibilidad de su capacidad para leer la historia universal. Este hiato en la autoconciencia provocado por la reducción positivista, provocó, para Dussel, una suerte de anemia en la autoconciencia latinoamericana. A partir de esta hipótesis, retoma la bi-frontalidad puesta de relieve por Caturelli, asentándola sobre nuevas bases diagnósticas y terapéuticas:

> La América originaria que succiona, es una América no asumida, no comprendida, y por ello mismo, presente pero oculta, actuando desde no sabemos dónde. La única posibilidad de que emerja una América autoconsciente es la de encontrar el modo de unir Latinoamérica en el plano de sus élites sindicales, culturales y políticas –y evidentemente de pensamiento– para que, generacionalmente, en grupo, sintiendo y haciendo sentir su existencia comience, por primera vez, la unidad independiente y autónoma de la que fue una América latina unida, pero colonial, y siempre heterónoma –heteronomía cuyo centro se ha situado en Europa, y desde hace algún tiempo igualmente en Estados Unidos–. (SLP, 32)

e) ¿Tiene América "futuro"?

La interpelación proviene, en este caso, de Ernesto Mayz Vallenilla. Dussel cita varios de los textos nodales de *El problema de América*,[24] donde el filósofo venezolano expone su

[24] Ernesto MAIZ VALLENILLA, *El problema de América,* Caracas, Universidad Central de Caracas, 1959.

meditación en torno a los temples históricos latinoamericanos: el pasado cuasi-ausente que lleva a sentirse al margen de la historia y la expectativa. Pero es sobre ésta última que concentra su comentario.

La primera operación dusseliana consiste en quitarle a la expectativa el carácter fundante que Mayz le había otorgado respecto de los demás temples prospectivos latinoamericanos. La reconoce como uno de ellos, pero la ubica al mismo nivel que la avidez de novedades, la curiosidad, el desenfrenado optimismo.

Mediante una segunda operación, Dussel ensaya reemplazos terminológicos. Recurre, por ejemplo, a la noción de prudencia por ser capaz de evitar las derivas pasivas y negativas de la expectativa, ya que esta "sabiduría práctica, pareciera definir mejor la posición plenaria del hombre culturalmente adulto ante la acción." (SLP, 33). Luego prueba con *parusía* (estar-ante-lo-que-es) por referir más claramente a la dinamicidad activada por el futuro dado el arraigo de éste en el presente (los últimos tiempos no están al final, sino que han llegado). Finalmente, se decanta hacia la *actitud profética*, por la cual se descubre al presente preñado de signos de un futuro actuante y se es lanzado al compromiso histórico con el hoy.

La inspiración de fondo de tales operaciones es advertir sobre el desbalance que un privilegio de la expectativa, como temple latinoamericano básico respecto del futuro, puede provocar respecto de la densidad del pasado y de la seriedad del presente. Ciertas tendencias actuantes en la conciencia histórica latinoamericana podrían, con esto, amplificarse. Tal el caso de la inclinación al *no-ser-todavía* por sobre un *no-ser-todavía-que puede-efectivamente-llegar-a-ser*, o al "milenarismo iberoamericano".

El diagnóstico/tratamiento dusseliano, por tanto, insisten en la actitud ante el pasado latinoamericano como criterio de discernimiento de las posturas culturales ante futuro y el presente. Un pasado olvidado o inconsciente bloquea para América Latina un futuro activador de posibilidades,

cierra el camino a toda revolución auténtica dado que ésta solo puede apoyarse en una tradición aprehendido. Más gravemente aún, la incapacidad para adoptar ante el futuro una actitud propia, deja a América Latina a merced de la imposición de mañanas gestados por otros grupos culturales.

> El ser de América, su mundo, está falto de una comprensión suficiente de su pasado, y por ello de su presente y futuro. Falto de una esperanza en su futuro, carece del entusiasmo para indagar su pasado. Pero, mientras no tome conciencia plenaria de la totalidad de su ser histórico, pasado milenario, presente crítico y futuro universal se debatirá en la noche que nos ha dejado el siglo XIX. (SLP, 34)

La pregunta que disparó la meditación sobre el futuro de América Latina puede ser ahora respondida con espesor pensante:

> El ser de Latinoamérica –tanto como "mundo" que como "perspectiva del ser en general"– sólo puede existir en el presente, por cuanto sólo en el horizonte del presente la existencia puede ejercerse. Sin embargo, el ser de Latinoamérica tendrá futuro, futuro plenariamente humano, en tanto en cuanto tome conciencia, autoconciencia, de su pasado. Y en la medida que sea capaz de enraizarse en un pasado milenario el hombre latinoamericano estará dispuesto, pre-dispuesto, a afrontar con éxito su participación en la civilización mundial que se está gestando. (SLP, 35)

teseopress.com

3.2. "Escatología latinoamericana I y II" [25]

El abordaje elaborado en el artículo anterior había dado como fruto una postura metódica y teórica respecto del "ser latinoamericano", comprendido como mundo intencional y horizonte de develación. En estos escritos, Dussel ensaya su puesta en ejercicio eligiendo tres "casos":

- Las ideas del franciscano quiteño del siglo XVII Gonzalo Tenorio respecto del puesto de España y las Indias en la historia mundial.
- La concepción político-religiosa del emperador Carlos V.
- Las visiones del predicador-diplomático brasileño Antonio de Vieira.

En su tratamiento de cada caso, Dussel trata de hacer emerger el horizonte desde el cual piensan, actúan y en el cual sitúan el pasado, presente y futuro americanos. Por esta vía, detecta una concepción horizóntica, una postura existencial fundante e inspiradora de la acción, a la que llama humanismo mesiánico temporal. Dos son las características que le atribuye.

En primer lugar, la identificación entre el catolicismo y el hispanismo/lusitanismo, donde la iglesia y la corona se entrelazan sin resto. Así, los españoles y los portugueses son concebidos como pueblos elegidos por Dios para "el bien universal de todo el género humano, mediante la conversión todo el orbe", mientras sus monarcas son vistos como "lugartenientes de Dios" para expulsar a sus enemigos e instaurar el dominio sobre toda la tierra, como herederos de David y Salomón.

---

25 Enrique DUSSEL, "Escatología Latinoamericana I", Escrito en Münster en 1964. Recopilado luego en: *América Latina: Dependencia y liberación,* Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1973, 37-48 (en adelante EL1). "Escatología Latinoamericana II", Escrito en Münster en 1964. Recopilado luego en: *América Latina: Dependencia y liberación,* Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1973, 49-55 (en adelante EL2).

En segundo lugar, la postulación de un rol protagónico de las Indias Occidentales. Éstas están llamadas a reemplazar a la España decadente, a ser la sede del nuevo poder unificado y las depositarias de las promesas mesiánicas: "Si Roma ha de ser destruida, España infestada y Francia sepultada en el olvido como está anunciado… nada extraño tiene que anhele que esta fuga de la mujer (del Apocalipsis) sea hacia estas regiones de América."[26] El hispanismo mesiánico temporal deviene americanismo mesiánico temporal.

Dussel interpreta y cuestiona este horizonte de develamiento del "ser latinoamericano" desde tres ángulos.

a) Conecta al mesianismo temporal con ciertas tendencias del judaísmo luego del exilio, por las que la esperanza escatológica deviene expectación por un rey terrestre político; vertiente que termina por ocultar la tendencia universalista de Israel. Se trata de una matriz que tenderá a reeditarse en otros momentos de la historia, en los que el particularismo y el nacionalismo se imponen sobre la complejidad de la realidad "presentando una civilización, una cultura y una religión como idénticas. Y, además, con la pretensión de haber sido elegida por Dios para dominar temporalmente todo el mundo." (EL1, 41)

b) Se trata de una operación de mitificación que imposibilita una lectura auténticamente histórica del lugar de América Latina en el marco de la civilización mundial, trabando el despliegue de la riqueza de la temporalidad en una "visión pesimista del presente y super-optimista del pasado y del futuro." (EL1, 44) Este resorte intencional, en opinión de Dussel, ha continuado vigente en la conciencia latinoamericana con su mezcla de elementos políticos y religiosos. Posteriormente secularizada, esta actitud nodal habría seguido ejerciendo su labor mitificante hasta la actualidad, generando una tendencia divinizante de las estructuras políticas. Así ve Dussel el itinerario:

---

26 Es un texto de Gonzalo Tenorio citado en EL1, 43.

> La Cristiandad iberoamericana colonial, incluyendo a España y Portugal, e igualmente el Brasil, era co-esencial con el mesianismo que el español o el portugués llevaban como elemento constitutivo de su conciencia. Ese mesianismo chocó contra la estructura estática y primitiva de las civilizaciones antihistóricas, como la maya, azteca o inca, que no habían pasado la época calcolítica. Dicho mesianismo se infundió en las masas, se impregnó con nuevos elementos y se transformó profundamente –sin llegar nunca, al menos en la totalidad de la conciencia colectiva, a significar un cristianismo adulto, histórico, liberador–. (EL2, 53)

c) El mesianismo temporal hispano-lusitano, sin embargo, no queda intocado cuando se plasma en la América ibérica, sino que atraviesa una surte de traslación a la Dussel llama el "prisma mitificante" del Atlántico:

> Llamamos translación a este acto habitual en la historia americana por el que un contenido intencional europeo, sacado de su contexto y por ello de su equilibrio, irrumpe en el "mundo" latinoamericano naciendo en un momento imprevisto y produciendo efectos diversos a los que produjo en Europa. (EL1, 45)

Lo que en Europa pudo haber surgido luego de un proceso, en América Latina se da como mito, incapaz de gestar un crecimiento desde adentro en una temporalidad auténtica: "Si en España el hispanismo es el modo español de ser europeo en el XVI, que produjo el modo antiespañol de ver a España, en América es un modo inauténtico de ser americano." (EL1, 45). La conciencia mesiánica, duerme a los pueblos bajo su influjo en un sueño de devenir centro del mundo o paraíso futuro, en lugar de impulsar un auténtico trabajo histórico de crecimiento desde sí.

Dussel culmina su análisis indicando pistas para un desmontaje del mesianismo temporal en América Latina. Se trata, globalmente, de distinguir los niveles temporal y escatológico, de que los cristianos maduren en sus responsabilidades políticas desvinculándose de las imposiciones

uniformantes e impositivas de los regímenes de cristiandad, en un respeto profundo por las libertades e inspirados por una teología adulta. El pathos exhortativo de Dussel, no está tampoco ausente de estas orientaciones:

> Despertemos de este sueño de un mesianismo mítico en nuestro siglo XX, y, a fin de re-atrapar la historia debemos primeramente tomar conciencia de la dislocación entre "ensueño" y realidad, y, en segundo lugar, comenzar a crear en verdad una civilización homogénea, autónoma y autóctona. (EL1, 46)

4. La "Semana Latinoamericana" y los artículos afines

Un grupo de estudiantes latinoamericanos por entonces residentes en Europa organizan en la navidad de 1964 en París una "Semana Latinoamericana" bajo el título *América Latina y Conciencia Cristiana*, de la que Enrique Dussel es co-organizador junto con Manuel López Abellán,[27] Antonio de Abreu Freire[28] y Aurora Arciniegas.[29] La revista *Esprit*

---

27 Manuel López Abellán fue un especialista catalán en estudios literarios, que se doctoró en París con la tesis *La censure franquiste comme conditionnement de la production littéraire espagnole*. Editada simultáneamente en Barcelona como *Censura y creación literaria en España (1939-1976)*, marcará una época en este campo de estudios. El autor se trasladó luego a Ámsterdam, en cuya universidad dirigió el Departamento de Español y desde donde organizó los Simposios de Literatura Española. Murió en 2012.

28 El brasileño António Abreu Freire desplegó su carrera como investigador en Ciencias Humanas, como prolífico escritor y como "navegante". En efecto entre 2007 y 2008, se embarcó en una expedición marítima para conmemorar los 400 años del Padre António Vieira, en la que volvió a recorrer el camino de jesuita portugués en un velero. Esta travesía se volcará luego en una crónica en cinco volúmenes.

29 Aurora Arciniegas fue una poetisa y traductora colombiana. Presidenta de la Sociedad de Traductores de Colombia y miembro de la junta directiva de la Unión de Escritores de América (UNEDA). Entre sus libros están: *Los 5 puntos cardinales* y *Sinfonía en claroscuro*. Realizó estudios humanísticos y literarios en Estados Unidos, Italia, Francia y España.

publicará, en su número de julio/agosto de 1965,[30] las ocho conferencias entonces ofrecidas y una presentación de la "Semana" por parte de sus organizadores, quienes la encuadraban del siguiente modo:

> Las "Semanas Latinoamericanas" quisieran ser un ámbito de recuentro y reflexión, de trabajo y también de acción. Contribuyen a generar una visión global de los problemas y posibilidades económicas, políticas, sindicales y religiosas de nuestros países. Se trata de crear un horizonte común de trabajo, donde cada uno pueda descubrir y aportar elementos personales, en el respeto de toda opinión diversa de la propia, por una elaboración de conjunto que conducirá a una comprensión y a una acción global. Las "Semanas" trabajan en actitud de diálogo constructivo; exigen a los participantes no tanto sus pensamientos del momento cuanto sus experiencias y reflexiones críticas concretas. Las "Semanas" reúnen personas que se comprometen en la acción y no teóricos puros; buscan tener siempre un contenido científico positivo, concreto.[31]

Su objetivo era así descrito:

> El estudio del hombre latinoamericano: las instituciones en las que vive, sus problemas, aspiraciones y necesidades. Se trata de poner de relieve las condiciones y los valores constitutivos de un humanismo común que sea el fundamento

---

30 "Amérique Latine et Conscience Chrétienne", *Esprit* nº 340 (1965). El material fue publicado en la siguiente secuencia: Enrique Dussel, "Cristiandades Latinoamericanas" (2-20); Rudolf Rezsohazy, "Los factores socioculturales del desarrollo. El ejemplo de la noción social del tiempo" (21-44); François Houtart, Sobre el concepto de revolución" (45-52); Enrique Dussel, "Hacia una historia de la Iglesia de América Latina" (53-65); Josué De Castro, "A la búsqueda de América Latina" (66-77); Paul Ricoeur, "Tareas del educador político" (78-93); Claude Tresmontant, "Tareas actuales del pensamiento cristiano" (94-120); Yves Congar, "Teología y ciencias humanas" (121-137); Manuel López Abellán; Antonio de Abreu Freire; Aurora Arciniegas; Enrique Dussel, "Las Semanas Latinoamericanas" (138-139).

31 Manuel LÓPEZ ABELLÁN; Antonio DE ABREU FREIRE; Aurora ARCINIEGAS; Enrique DUSSEL, *"Les Semaines latino-américaines", Esprit,* nº 340 (1965), 138-139 (en adelante SL).

> de toda acción política, sindical, social y cultural. Las estructuras latinoamericanas tienen una evolución que les es propia; muchos ensayos para develar tal evolución han sido hechos hasta el presente, en diferentes niveles de investigación; nosotros deseamos proseguirlos en una perspectiva más netamente humanista, en vistas de una acción práctica a nivel de las perspectivas actuales del continente. Contamos con el aporte científico, positivo y concreto de personalidades competentes. Estas "Semanas" deberían desembocar, a lo largo de los años, en un trabajo permanente de prosecución y ampliación de los trabajos iniciados. (SL, 138)

Y su talante "comprometido" era así resaltado:

> Las "Semanas Latinoamericanas" quisieran ser un catalizador de movimientos sociales comprometidos en la reforma o en la revolución, que, a través de diferentes visiones, métodos y temperamentos, se ponen como objetivo la investigación de nuevas formas políticas que no sean capitalistas ni marxistas. No queriendo quedarnos en el dominio teórico sino traduciendo nuestro pensamiento en la acción, quisiéramos expresar aquí los objetivos fundamentales buscados: La emancipación del hombre respecto de la dominación y la explotación de otros hombres. La liberación de la empresa económica en la medida en que atenta contra la cualidad de hombre libre. La creación de relaciones igualitarias libres y garantizadas entre los hombres y entre los pueblos. Una política de socialización y de planificación. La creación de condiciones que permitan a todo hombre satisfacer sus aspiraciones y sus necesidades fundamentales, tanto materiales como culturales y espirituales. (SL, 138-139)

La entidad de este evento en sí y en relación con Dussel, se puede colegir a partir de tres indicadores. Por un lado, fue capaz de hacer converger a estudiantes latinoamericanos interesados en una reflexión/acción inspirada por el cristianismo con intelectuales de esta orientación que ya contaban con un amplio reconocimiento. Por otro lado, fue el momento de la emergencia de Enrique Dussel, por entonces un estudiante de posgrado de veintinueve años,

como un intelectual latinoamericano de la nueva generación capaz de compartir con aquellos la responsabilidad reflexiva. En efecto, el filósofo mendocino es el único representante de su generación que participa como conferencista, presentando dos trabajos. Finalmente, la publicación por *Esprit* dará a Dussel una proyección internacional, como fruto de la red de lectores con la que contaba la revista.

4.1. Las conferencias de la Semana Latinoamericana

Las conferencias pronunciadas y luego publicadas junto a las de Dussel permiten verificar lo antedicho. Repasemos brevemente su contenido. La comunicación de Rudolf Rezsohazy[32] se denominó "Les facteurs socio-culturels du développement. L'exemple de la notion sociale du temps". Se trata del avance de un trabajo de mayor alcance destinado a poner de relieve, mediante una investigación empírica, los factores culturales en el desarrollo-subdesarrollo. Para ello, el autor seleccionó dos comunidades peruanas (una en Lima y otra en Quilmaná) y dos en Bélgica (Bruselas y Nodebais), en orden a estudiar la noción social del tiempo vigente en cada una de ellas y su relación con el desarrollo.[33].

---

32 Intelectual húngaro emigrado a Bélgica, realizó su doctorado en la Universidad Católica de Lovaina con el título: *Origines et formation du catholicisme social en Belgique, 1842-1909*. Su trabajo se focalizará crecientemente hacia la cuestión del desarrollo-subdesarrollo desde el punto de vista del movimiento cooperativista. Convocado por el obispo ecuatoriano Leónidas Proaño para asesorar una iniciativa de su diócesis en orden a poner en marcha una reforma agraria en tierras de la iglesia, viaja al Ecuador y anima la conformación del *Centro de Estudios y Acción Social* (CEAS). Luego coordinará trabajos en Haití, Uruguay y Bolivia. Presidió por varios años la *Asociación Internacional de Desarrollo y Acción Comunitaria* (AIDAC).

33 *Temps social et dévelopement. Le role des facteurs socio-culturels dans la croissance,* Bruxelles, La Renaissance du Livre, 1970.

La conferencia de François Houtart[34] llevó por título "Le concept de revolution". Se trata de un análisis social y cultural contextualizado de los procesos revolucionarios entonces en curso en América Latina que busca desmarcarlos de las interpretaciones corrientes en Europa y de los históricos movimientos liderados por caudillos. Sopesa las potencialidades de cuatro tipos de intentos de transformación: los de matriz utópica en búsqueda de concreciones, los movimientos revolucionarios anárquicos, los inspirados en el marxismo y los que buscan un cambio inspirados en valores cristianos o socialistas. Propone finalmente un discernimiento conceptual en torno a los conceptos de prerevolución y revolución y se adentra particularmente en las opciones asumidas por los cristianos latinoamericanos: "La gran cuestión es saber cómo realizar la revolución social sin que, por la violencia, se destruyan los valores que la quieren promover. He aquí el problema crucial de una ética de la revolución." (52)

El médico brasileño Josué De Castro[35] dictó la conferencia "A la recherche de l'Amerique latine". Retomando la tradicional cuestión de los factores que justifican hablar de América Latina como una unidad, descarta las nociones de región geográfica, de tipo sociológico humano, de sistema

---

34 François Houtart (1925-2017). Sacerdote católico nacido en Bélgica. Teólogo, Licenciado en Ciencias Sociales y Doctor en Sociología por la Universidad de Lovaina. Fue docente y director del Centro de Estudios Socio-Religiosos de dicha Universidad. Uno de sus textos clave es *L'Eglise a l'heure de l'Amerique latine,* París, Casterman, 1965. Para una introducción a su vida y pensamiento se puede ver: cristiano MORSOLIN (ed.), *Construyendo puentes entre la teología y la emancipación de los pueblos. Introducción al pensamiento crítico de François Houtart,* Bogotá, Centre Tricontinental CETRI/Observatorio SELVAS, 2017.

35 Josué De Castro (1909-1973) fue un médico brasileño que hizo de las relaciones entre la alimentación, la salud y el desarrollo el foco de su compromiso intelectual y militante. Su libro Geopolítica del hambre (1951) marcó un hito. Fundó el Instituto de Nutrición de la Universidad del Brasil y se desempeñó como Presidente del Consejo Ejecutivo FAO y como presidente del Centro Internacional para el Desarrollo de la Asociación Médica Internacional ara el Estudios de las Condiciones de la Vida y la Salud.

teseopress.com

económico e insiste en los obstáculos del desconocimiento mutuo y la tendencia al aislamiento. Es en un pasado semejante y en un porvenir análogamente vislumbrado que De Castro ubica la dinámica unificadora: "Se podría decir que no hay más que un factor unidad: el pasado y que América Latina aspira a liberarse de ciertos aspectos muy negativos de sus orígenes que, hasta hoy, le han impedido progresar" (67). El talante desarrollista y la matriz tradicional/moderno de la decisión son netos. En consonancia con ello, considera que la resistencia al cambio es la dinámica central a analizar y que el carácter feudal de América Latina –en contraposición con la sajona– ha de ser el nudo de la cuestión. Su conclusión es clara: "El gran problema de América Latina, en este momento, es la toma de conciencia. La gran tragedia de América Latina es que su población ha adquirido conciencia política sin tener participación alguna en los progresos económicos del continente. Ésa es su gran tragedia, pero también su gran fuerza" (77).

Paul Ricoeur ofreció la conferencia "Tâches de l'educateur politique", a la que considero central en lo que hace a comprender el horizonte reflexivo de Dussel en aquel momento. El filósofo francés trabaja sobre tres núcleos. El primero es una propuesta de figura del intelectual que se opone tanto al tipo descomprometido como al sometido a la disciplina de un partido, a la que llama "educador político". Se trata de un intelectual que se siente "responsable, mediante una acción de pensamiento, palabra y escritura, de la transformación, de la evolución, de la revolución de sus países. Estos hombres se encuentran tanto en los sindicatos, como en los partidos, las sociedades de pensamiento y las iglesias" (78).

El segundo núcleo es la puesta a punto de la categoría "civilización" desagregando tres niveles de análisis. El inicial es el de los utillajes, en el que se incluye todo aquello que sea susceptible de acumulación de lo adquirido, esto es, "el conjunto de los medios y mediaciones que permiten a una colectividad humana crear nuevos bienes"

(79): útiles, máquinas, técnicas, ciencias, experiencias intelectuales, morales y espirituales. Es en este nivel analítico, marcado por la acumulabilidad y por la disponibilidad de sus logros para toda la humanidad, que se puede hablar de una civilización única, declinada en singular: "Somos una de las primeras épocas históricas que comporta, como hecho dominante, la conciencia de pertenecer a una civilización mundial única y a sentirse como un solo sujeto histórico que capitaliza su saber y su poder." (80) El segundo nivel propuesto es el de las instituciones. Aquí la pluralidad de experiencias es la norma y la noción de civilización se declina en plural. Incluye las formas de existencia social regladas con eje en el derecho y la vida política como ejercicio comunitario de la decisión y de la fuerza. Se trata de un plano irreductible al de los utillajes, con su propia dinámica y criterios. En este nivel lo adquirido no necesariamente se acumula; la regresión es tan posible como la progresión, los acontecimientos y las crisis pueden irrumpir: "La historia como historia del poder es incierta; es el conjunto de las posibilidades y peligros, la posibilidad de ganarlo todo o de perderlo todo." (83)

El tercer nivel de análisis es el de los valores, entendidos como las valorizaciones concretas aprehensibles en las actitudes humanas ante el trabajo, la propiedad, el poder, el tiempo. La caracterización ricoeuriana no deja lugar a dudas sobre su importancia: en él radica la sustancia misma de la vida de un pueblo, las tradiciones y la memoria viva de una civilización. Para categorizarlo acuña la noción de núcleo ético-mítico, que luego será asumida y releída por Dussel. Para el filósofo francés, está conformado por el conjunto de imágenes y símbolos por los cuales un grupo humano expresa su adaptación a la realidad, a los otros grupos y a la historia. Es un "núcleo al mismo tiempo moral e imaginativo que encarna el último poder creador de un grupo". En este plano, la diversidad civilizatoria es irreductible y la comunicabilidad mutua un desafío:

> Se podría decir que cada grupo histórico tiene una suerte de idea concreta de su propia existencia; cada grupo histórico tiene, en este sentido, un ethos, una singularidad ética, que es al mismo tiempo poder de creación ligado a una tradición, a una memoria, a un enraizamiento arcaico. Es aquí, sin duda que tocamos el corazón concreto de la civilización… es solamente por el conjunto de estas actitudes concretas, modeladas por la imaginación valorizante, que el fenómeno humano se realiza históricamente. (85)

El último núcleo abordado por Ricoeur en su conferencia es enunciar las tareas que en cada uno de estos niveles civilizatorios le corresponden al intelectual visto como educador político. En el nivel de los utillajes, su tarea consistirá en poner de relieve la significación ética que conlleva cada elección colectiva en el campo económico, en la planificación del crecimiento regular de los útiles. Fungirá como una suerte de pedagogo en este ejercicio social de opciones, en orden a construir una democracia económica en la que la planificación racional no devenga automatismo ciego y cerrado, sino que incremente la capacidad decisoria común.

En lo que hace al segundo nivel, particularmente en su faceta de vida política, la tarea del intelectual consistirá en velar por el equilibrio entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad, tal como fueron planteadas por Max Weber. Ricoeur hace depender la salud social precisamente de su entrelazamiento maduro. En este sentido, propone que la tarea del educador político sea, ante todo, intentar que los colectivos que cultivan con preponderancia una ética de la convicción (grupos intelectuales, culturales o religiosos) no intervengan en la vida política de sus sociedades aplicando sus lógicas, criterios y valores de manera directa e inmediata, sino que lo hagan por medio de una presión ética sobre la ética de la responsabilidad. Con ello, podrán contribuir tanto a evitar una desembocadura en un craso realismo político, cuanto a la imposición de los moralismos de los selectos o de los variados clericalismos.

En el tercero de los niveles, Ricoeur asigna al educador político una doble tarea, integrativa y hermenéutica. Por un lado, se trata de coadyuvar a entrelazar la civilización técnica universal con la personalidad cultural y la singularidad histórica de los diversos grupos humanos; de ejercitar una suerte de arbitraje permanente entre el universalismo técnico y la personalidad ethico-política: "Todas las luchas por la descolonización y liberación están marcadas por la doble necesidad de entrar en la sociedad técnica mundial y de enraizarse en el pasado cultural" (92). Dicho, en otros términos, las temporalidades asincrónicas de las dinámicas de adquisición y el progreso han de articularse con los ritmos de la creación y la memoria. La tarea hermenéutica del educador político tiene que ver con la inviabilidad de supervivencia de todo el legado del pasado de los colectivos humanos. Solo podrán ser vitales aquellos filones de la memoria susceptibles de reinterpretación de acuerdo con las nuevas exigencias civilizatorias. En este proceso de reformulación el trabajo del intelectual será decisivo.

Esta intervención de Paul Ricoeur es, en la lectura de la trayectoria de Enrique Dussel que proponemos, clave y estratégica, ya que concentra un estilo de trabajo intelectual, moviliza una constelación de categorías y adopta un abordaje por niveles que el mendocino hará suyos de manera creativa y complejizante.

La conferencia de Claude Tresmontant tuvo como título "Tâches de la pensé chrétienne aujourd'hui". El filósofo agrupa las tareas del pensamiento cristiano ante la actualidad en dos grandes ámbitos. El primero es el de la justicia, campo en el cual la cristiandad (pueblos sociedades, clases sociales sedicientes cristianas) ha lastrado al cristianismo con una fuerte hipoteca histórica: haber oscurecido el Evangelio con pillajes, masacres, explotaciones, esclavitudes y torturas. El autor considera, sin embargo, que se está comenzando a descubrir la dimensión social, interracial, inter-clasista e inter-naciones de la moral cristiana, así como la exigencia de una denuncia de los crímenes

colectivos. La conciencia de una responsabilidad colectiva y política que no disminuya la personal, conlleva para los cristianos la exigencia de asumir una caridad política que haga eje en el hambre, la guerra, la liberación de los pueblos y las clases sociales: "El mundo moderno no volverá a tomar en serio al cristianismo hasta que constate que el cristianismo evangélico se presenta y opera en el plano donde los problemas actuales emergen de una manera trágica." (96) El segundo ámbito en el que se juega lo central de las tareas del pensamiento cristiano es el de la verdad, el pensamiento y la inteligencia. Tresmontant eleva aquí su voz contra lo que considera un pathos anti-teórico en el cristianismo del siglo XX y su fruto consecuente, el fideísmo. Ni la noción *hémounah* de la biblia hebrea ni la de *pistis* del Nuevo Testamento cristiano tienen que ver con una fe ciega, exclusivamente voluntarista y disociada de la inteligencia y del conocimiento. Más aún es el acto supremo de la inteligencia: "La fe es la adhesión de la inteligencia a la verdad de Dios, manifestada por signos de inteligibles y tangibles" (100). El autor sigue esta misma ligazón en la historia de la teología católica (Tomás de Aquino, Concilio Vaticano I) y la contrasta con la mirada actual, a la que considera más cercana al significado de *pistis/fides* en Platón y Descartes. El católico moderno padece una esquizofrenia entre lo que sabe y lo que cree, considerando a esto último como ajeno al campo de la inteligencia. "El cristiano del siglo XX es un cristiano dividido en dos, un cristiano enfermo, sufriente. Puesto que esta división en dos es inviable e imposible. Es patológica." (103). Los estudiosos cristianos, particularmente los filósofos, viven con especial intensidad esta esquizofrenia en diálogo con sus colegas puesto que no pueden hacer interactuar en sí mismos los campos. La filosofía y la teología son órdenes distintos, como lo son sus métodos, pero no están separados en compartimientos estancos. Hay entre ellos "relaciones orgánicas y vitales" (105). Así, "el hombre que es cristiano y que hace filosofía no puede dispensarse de ser también teólogo, si quiere

permanecer un hombre uno, y no convertirse en un hombre doble." (106) Es el pensamiento moderno el que es irracionalista, dado que clausura para la inteligencia lo metafísico. El trabajo del intelectual cristiano del siglo XX es, para Tresmontant, ingente. Los núcleos básicos de la dogmática cristiana (fe, salvación, redención, sacrificio, pecado) tienen que ser repensados desde esta impostación. "El cristianismo pretende ser verdad. El objeto propio de la inteligencia es precisamente la verdad. Si el cristianismo es verdad, debe ser pensable." (117) Las verdades reveladas no son impenetrables por la inteligencia, sino que lo son para determinados regímenes de la misma.

La última conferencia, a cargo del dominico francés Ives Congar,[36] se titula "Théologie et sciences humaines". Su objetivo es desandar el camino que ha llevado a las dicotomías fe/vida, y fe/teología, y a desarticular la exclusión o la yuxtaposición sin interacción entre los saberes que muchos cristianos tienen como científicos o artistas y los que les brinda su condición creyente. Para ello analiza una serie de tipos históricos de (no) relación. Ante todo, da cuenta de la modalidad desarrollada por Kierkegaard y Karl Barth en los que el único saber que puede brotar del creer es una decisión absoluta extraña a toda justificación racional o el testimonio capaz de suscitar la atracción sobre el increyente. Otro modo consiste en una pura y simple yuxtaposición ocluyendo cualquier búsqueda de síntesis y hasta declarándola a priori imposible. Analiza, además, la actitud cientificista que, yendo más allá del ateísmo metodológico,

---

36 Yves Marie-Joseph Congar (1904-1995) fue un teólogo dominico francés con una destacada actuación en el Concilio Vaticano II, en la renovación teológica del siglo XX y en el diálogo ecuménico. Podría decirse que junto con Karl Rahner, Henri de Lubac y Han Urs Von Balthasar representa el núcleo más creativo de la teología católica del período. Entre sus obras más destacadas están: *Cristianos desunidos. Principios de ecumenismo católico* (1937); *Verdadera y falsa reforma de la Iglesia* (1950); *Jalones para una teología del laicado* (1953); *Un pueblo Mesiánico. La Iglesia como sacramento de salvación. Salvación y liberación* (1975); *Iglesia y papado* (1994). En 1994 fue creado Cardenal por el papa Juan Pablo II.

teseopress.com

propone afirmaciones metafísicas de realidad de carácter ateo o agnóstico. Para Congar, no es posible frustrar indefinidamente la búsqueda de un sentido englobante que vaya más allá del dominio científico, como lo muestran en filosofía un Hegel o un Jaspers. En orden a mostrar otras modalidades de relación, el teólogo francés se detiene en la Edad Media occidental, a la que considera ilustrativa para América Latina, no para plantearla como un retorno sino para activar la búsqueda de nuevos vínculos entre creer y saber que no se agoten en la inconmensurabilidad, la oposición por principio o el concordismo. La conferencia termina con el análisis de algunas búsquedas de nuevas síntesis, recorriendo el pensamiento de Teilhard de Chardin y las discusiones en el Concilio Vaticano II en torno a las relaciones entre la Iglesia y el mundo (lo que luego sería la Constitución Pastoral Gaudium et Spes). La frase del pensador judío Abraham Heschel le sirve al dominico de acicate hacia el futuro de las búsquedas: "La Biblia no es una teología para el hombre sino una antropología para Dios".

A la luz de la presentación de la Semana Latinoamericana por parte de sus organizadores y de las Conferencias que allí se desplegaron, será más fértil ahora dar cuenta de las dos intervenciones de Enrique Dussel.

4.2. Las conferencias de Dussel

4.2.1. "Cristiandades latino-americanas"[37]

La primera conferencia de Dussel lo es de todo el evento y se estructura al ritmo del nombre de la "Semana" dedicando, luego de una incursión metodológica, una primera parte a la ubicación espacio temporal de América Latina, y una segunda a la conciencia cristiana de la misma. El epígrafe y el texto inicial develan desde el vamos la entraña del ensayo del mendocino. La conferencia, en efecto, está dedicada a la memoria de Bartolomé de las Casas; el texto inicial amplía la referencia retrospectiva o prospectivamente:

> En el nacimiento de la civilización hispano-americana –por la fusión de las culturas y civilizaciones amerindias e hispánicas– la conciencia cristiana supo tomar posición, más o menos claramente según las épocas. Denuncia las injusticias, propone y crea instrumentos útiles a la promoción de los más necesitados. Sin embargo, la "noche oscura" de nuestra historia, que es el siglo XIX, adormeció, casi extinguió y comprometió dicha conciencia con formas socio-políticas que le impidieron cumplir su función. Es sobre las condiciones de su renacimiento que quisiéramos hablar. (CLA, 2-3)

Dussel ensayará, por tanto, un itinerario de la conciencia cristiana latinoamericana desde la convicción de ser parte y responsable de un renacimiento del compromiso de los cristianos inserto en una tradición venerable que

---

37 Enrique DUSSEL, "Chrétientés latino-américaines", *Esprit* nº 340 (1965) 2-20 (en adelante CLA). Una versión resumida aparecerá en castellano como *Cristiandades latinoamericanas*, CIDOC Informa (Cuernavaca) III (1966) 31-39 y será traducida al polaco en 1967. El autor la reelaborará significativamente seis años después, en el contexto de sus clases en el Instituto de Pastoral Latinoamericano de Quito y la publicará como: Enrique DUSSEL, *América Latina y conciencia cristiana*, Quito, IPLA, 1970, 9-61.

teseopress.com

entrama fe, justicia, pensamiento, compromiso y actualidad. Analizamos a continuación los tres grandes bloques de la conferencia.

a) Cuestiones metodológicas

La preocupación de Dussel por las cuestiones metódicas está anclada en las exigencias características de la disciplina filosófica y será una constante de sus producciones. En este momento del trayecto, los desafíos que concibe como centrales son fundamentalmente dos: por un lado, la superación del nacionalismo metodológico que privilegia a tal punto la escala de los países como unidad de análisis que ocluye toda mirada unitaria a América Latina; por otro lado, la deriva especialística por la que los abordajes exigidos por cada disciplina intelectual se absolutizan y hacen imposible una mirada a la altura de la profundidad del ser humano.

Para salir al cruce de estos obstáculos Dussel propone trabajar en una "escala" determinada, la que hace al sentido último de la civilización latinoamericana con el *núcleo ético-mítico* como foco articulador, ensayando una hermenéutica de sus "mitos de base" bajo la inspiración de la filosofía de la religión. Su carácter de "básicos" proviene de su obviedad (por "sabidos" no son objeto de análisis, ni de crítica) y de su poder de organización de las conductas y elecciones de un colectivo, por las que tenderá a actuar en las más diversas direcciones de una manera propia y peculiar.

Esta opción de "escala" está ligada a una investigación que Dussel está realizando en torno a los que considera núcleos ético-míticos fundantes de la historia mundial: el indoeuropeo (dualista y ahistórico) y semita (creacional, unitarista e histórico/escatológico).[38] Si el primero

[38] Como veremos en el capítulo siguiente, para 1964 Dussel ya tenía escritos los dos textos donde estas cuestiones se abordan por extenso, pero ninguno de los dos se había publicado: *El humanismo helénico* (terminado en 1963 pero editado en 1975) y *El humanismo semita* (terminado en 1964 pero publicado en 1969).

caracteriza al tronco griego y a su herencia, incluyendo, en una operación audaz, al orbe precolombino, el segundo al orbe semita, que signa a la España que conquistará América. Por lo tanto, una investigación sobre América Latina hecha desde esta unidad de análisis y con este instrumental categorial se orientará a un discernimiento fenomenológico, capaz de:

> Comprender a qué profundidad el choque entre el núcleo o los valores fundamentales hispánicos y los amerindios ha debido producirse… La comunidad latinoamericana ha nacido de tres polos: la civilización y el mundo hispánico, la Iglesia (que con frecuencia actúa de manera autónoma) y las civilizaciones amerindias. (CLA, 5)

Será desde este foco que luego habrá que avanzar en el análisis de mediaciones como los grupos, clases, generaciones, etc.

b) América Latina en el espacio y el tiempo

Dado que la conferencia se publica en un medio francés, Dussel inicia su análisis con un breve marco geopolítico de América Latina basado en un trabajo de Pierre Chaunu.[39] Luego cita brevemente las hipótesis del poblamiento americano que contaban con mayor consenso en la época (paso por Bering e influjo polinesio) para detenerse en una caracterización espacial. En su análisis sobresalen dos claves de lectura. Ante todo, la idea del hándicap del aislamiento espacial de las civilizaciones amerindias respecto del resto del mundo, lo que las habría hecho altamente vulnerables a la hora de la injerencia conquistadora. Además, la hipótesis de una ruptura entre espacio e historia. Para Dussel, tanto

---

39 Pierre CHAUNU, "Pour une géopolotique de l 'espace amercain", *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* I (1964). Pierre Chaunu (1923-2009) fue un historiador e hispanista francés, especialista en la América española e historia social y religiosa de Francia de los siglos XVI, XVII y XVIII.

los amerindios como los latinoamericanos post-conquista entablan un vínculo a-histórico con la naturaleza. Los primeros porque la tejen en clave hierofánica "Para el Amerindio cada riachuelo, cada cañada, cada montículo tenía un nombre; cada cerro su huaca, cada llanura sus espíritus. Se trata de un espacio viviente, sagrado, digno de diálogo, de un «mundo» humano." (CLA, 6) Los segundos porque, inviabilizada esta actitud, no han podido cultivarla significativamente, de modo que "la naturaleza se nos presenta como un objeto, inalienable, inaprensible, como una cosa, un instrumento." (CLA 6)

La consideración temporal de América Latina por parte de Dussel es mucho más amplia y trabaja sobre tres claves de interpretación. La primera es la crítica a las periodizaciones que privilegian determinados acontecimientos/personas en razón de su no explicitación de las preocupaciones políticas de sus propugnadores y de la absolutización de los puntos de partida de la historización. La segunda es el deslinde entre mito e historia. La tercera, por fin, es su propia propuesta de una periodización basada en otros criterios y escalas: prehistoria, protohistoria, historia propiamente dicha que culmina con reflexiones prospectivas. Dado que esta parte del trabajo fue incorporada luego a un artículo de 1965 que analizaré de manera pormenorizada en el próximo capítulo, me concentro aquí exclusivamente en las opciones filosóficas implicadas.

Una primera opción consiste en ubicarse en la escala temporal "larga" de los núcleos ético-míticos. Situado allí, Dussel adopta una periodización desacostumbrada, dado que considera como pre-histórico a todo colectivo que no esté influido por el núcleo ético-mítico semítico. Los mundos egipcio, chino, indio, griego, helenístico y precolombino no son, en este sentido, históricos. La ciclicidad no puede ser rota por la carencia de las nociones de creación-fe-alianza, patrimonio del mundo semítico. La historia sólo

puede hacerse presente cuando, por la mediación española y portuguesa, el núcleo ético-mítico semítico irrumpa en América y se imponga.

Una segunda opción radica en recurrir a la oposición entre *mito* e *historia* como clave para juzgar cualquier periodización que busque precisar el inicio del camino latinoamericano. Para Dussel se cae en un abordaje mítico siempre que se pretenda fijar un acontecimiento o un período otorgándole valor absoluto y haciendo de sus protagonistas y de sus símbolos, figuras cristalizadas. Esto vale tanto para quienes enfatizan las revoluciones latinoamericanas del sigo XX (Bolivia y Cuba), cuanto para quienes se deciden por el siglo XIX en clave liberal-oligárquica, y también para los hispanófilos que endiosan el siglo XVI en una sola de sus vertientes y para los indigenistas contemporáneos que todo lo hacen girar en lo pre-hispánico idealizado. En todos los casos, se imposibilita una asunción de todas las vertientes de la vida latinoamericana gracias a una escala temporal lo suficientemente dilatada y un nivel de análisis adecuadamente radical como para poder subsumirlas a todas en una historia universal.

> Cuando los acontecimientos humanos son elevados a la categoría de mito, pesan sobre nuestras conciencias y le impiden crear y evolucionar. Es necesario des-mitificar la historia en vistas a transformarla en un medio privilegiado de reestructuración de la conciencia colectiva, lo que implica la abolición de los particularismos que fungen de obstáculo para una comprensión real de los fenómenos. Conviene no encerrar la historia en las estructuras provinciales, nacionales, a fin de situar los eventos en el cuadro de la historia universal. (CLA, 7)

c) Conciencia cristiana latino-americana

Fiel al título de la "Semana" Dussel plantea ahora la cuestión de la conciencia cristiana ante el abordaje a América Latina propuesto. El camino inicia con una reflexión sobre

la conciencia. Se trata, en este caso, de la flexión histórica, colectiva, intersubjetiva que un pueblo o comunidad hace respecto de su acontecer. Se trata de una suerte de matriz interpretativa de la temporalidad común. Sin embargo, esta conciencia puede "perderse", "extrañarse" en las mediaciones culturales, sin ser capaz de recobrarse, de volver sobre sí reconquistando autonomía y poder de organización vital. Serán los momentos críticos de la vida de las sociedades cuando un retorno acaezca.

El filósofo mendocino postula que en la trayectoria de América Latina se han dado tres momentos de este calibre –a los que hace coincidir con tres generaciones– capaces de sacudir las inercias tradicionales y acicatear la autoconciencia colectiva:

1. La invasión colonizadora guerrero-misionera que llega a su culminación hacia 1620 (cristiandad colonial hispanoamericana).
2. La generación criolla que, desde 1808, corta con su pasado hispánico, deviene liberal/positivista y anima los procesos independentistas.
3. El proceso histórico en el que el Dussel escribe, protagonizado por su generación que es: "el nacimiento de la conciencia popular, de las revoluciones en la línea de la socialización, la superación de las posiciones tradicionales, conservadoras y liberales, y los nacionalismos estrechos." (CLA, 16)

El segundo paso del camino dusseliano es tematizar las modulaciones que adopta la conciencia histórico-colectiva latinoamericana cuando son los cristianos quienes la asumen. Una diferenciación básica se impone a los ojos de Dussel. ¿Qué estatuto histórico-filosófico otorgar al cristianismo? Las categorías de núcleo ético-mítico, moral y cosmovisión son juzgadas inadecuadas por limitantes, por

lo que la respuesta dusseliana recurre a la noción de *foco intencional*. El cristianismo es un entrelazarse de la interpersonalidad humana con la divina (Trinidad) del que brota una clave de vida, interpretación y compromiso que abarca la totalidad de la existencia. La conciencia cristiana, por lo tanto, se sitúa en un complejo espacio. Si, por un lado, "el compromiso cristiano no puede ser sino temporal, político, sindical, histórico" (CLA, 17), por otro trasciende a todas estas mediaciones y "nunca será esclavizado, ligado por un sistema, cosmovisión o postura determinada" (CLA, 17); como aconteció, de hecho, en el régimen de cristiandad. Inserción y distancia, empatía y criticidad, protagonismo y profecía denunciadora habrán de jugar en tensa articulación.

Entendida así, la conciencia cristiana en América Latina habrá de trabajar en cada uno de los niveles de análisis anteriormente puestos a punto por la reflexión de Dussel. En el plano de la civilización latinoamericana esto implica asumir, al mismo tiempo, un horizonte y un grave obstáculo. El horizonte consiste en comprometerse con una reforma o revolución "a fin de permitir a la gran mayoría de nuestros pueblos, urbanos y rurales, las masas proletarias y del campesinado, beneficiar de los frutos de la civilización técnica" (CLA, 17). El obstáculo radica en que el sistema civilizatorio como un todo (agricultura, industrialización, infraestructuras, urbanización, etc.) "está perfectamente trabado en un círculo vicioso. Los beneficiarios de este sistema son aquellos que poseen la clave del ciclo, y éstos son: las oligarquías criollas capitalistas y burguesas, y los capitales extranjeros –evidentemente norteamericanos." (CLA, 176)

En lo que hace al plano del *ethos*, la conciencia cristiana ha de confrontarse en tres frentes. Por un lado, con el "espíritu burgués" de la élite latinoamericana, propendiendo hacia un nuevo humanismo capaz de transformar este núcleo inspirador de conductas. Por otro, ha de contender con la mentalidad pre-histórica, pasiva y resignada del

"tradicionalismo mítico y religioso de nuestros campos", vía una enérgica activación del profetismo cristiano. Finalmente habrá de habérselas con el *ethos* de la indolencia que se conforma con lo necesario y desemboca en la indiferencia irresponsable del individualismo, madurando un espíritu de solidaridad social, amor al prójimo y comunitarismo.

En lo que tiene que ver la escala del núcleo ético-mítico, la conciencia cristiana ha de impulsar un desmantelamiento de la cristiandad, donde "los valores de la civilización se confunden con los valores cristianos. La civilización se identificaba con la religión, y esta última era el fundamento de todo valor" (CLA, 18). Dussel entiende que el cristianismo está particularmente preparado para esta desinstalación por el hecho que la autonomía temporal es un corolario del propio mensaje. La autonomía de las masas y su creciente capacidad de elección pondrá al cristianismo como una oferta de sentido junto a otras en un régimen pluralista y profano:

> En estas condiciones, la conciencia cristiana deber reencontrar la actitud de los cristianos misioneros que han sabido distinguir entre la civilización hispana y la religión cristiana, sintiéndose indios con los indios, hasta oponerse a los gobernadores y virreyes. Como lo hicieron un Bernardino Sahagún o un José Acosta, debemos nosotros hoy analizar los valores positivos de nuestro pueblo. La historia latinoamericana no será la obra de un solo grupo –ni siquiera el de los cristianos—, sino todos los Latinoamericanos. (CLA, 19)

Finalmente, en el nivel de los grupos sociales, la conciencia cristiana latinoamericana impulsa a desvincularse de la alianza privilegiada que la iglesia cristiana pactó con las elites y vincularse con las masas:

> Es la masa de los obreros industriales, el naciente proletariado, los misérrimos y numerosos campesinos de nuestros campos, los dirigentes universitarios y los profesores, los hombres políticos preocupados por los problemas sociales,

> quienes preparan el destino de la América Latina. Es allí que la conciencia cristiana debe manifestarse hoy, de otro modo, no tendrá parte alguna en el futuro de nuestro continente. (CLA, 20)

4.2.2. "Hacia una historia de la Iglesia en América Latina"[40]

La segunda conferencia de Dussel es un texto particularmente eficaz. El autor está en pleno trabajo en su tesis doctoral en historia, inmerso en los documentos del archivo de Indias de Sevilla, actualizado en los debates teóricos sobre la disciplina, consciente de la novedad del enfoque que quiere imprimirle a la historia de la iglesia latinoamericana y deseoso de mostrarse como pionero que abre caminos en un terreno poco transitado. De hecho, la repercusión que alcanzó el texto, editado en cinco lenguas, es una de las más amplias de la primera etapa de la producción dusseliana.

Las palabras introductorias buscan otorgar relevancia a la historia como ciencia. Antes que nada, porque habilita una correlación entre el pasado colectivo y el presente de los pueblos, constituyéndose en factor central de la conciencia cultural que es "la actitud clara que cada individuo o pueblo toma, de manera más o menos profunda, en relación a la historia" (VHI, 53). El desconocimiento del pasado imposibilita la identidad madura y oblitera el futuro. Al contrario, la conciencia histórica hace posible a los pueblos "situarse", encontrar su lugar en el concierto mundial, y les permite el descubrimiento de su misión. Esta densidad se duplica, según el autor, cuando la historia de que se trata lo es de la iglesia, ya que "ser cristiano en América Latina, supone que sabe tomar posición con respecto de la historia santa, del reino de dios en América Latina misma" (VHI, 53). Pero es precisamente aquí que se cierne una amenaza. Un cristiano latinoamericano consciente puede estudiar "la

---

40 Enrique DUSSEL, "Vers una histoire de l'Église d'Amérique Latine", *Esprit* nº 340 (1965) 53-65 (en adelante VHI). Será publicada en castellano en *Stromata* XXI (1965) 483-505 y luego traducida al inglés, al alemán y al polaco.

teseopress.com

historia del pueblo judío, la comunidad de los primeros cristianos, la época patrística, Constantino, la alta y baja edad media, en fin, la historia de la iglesia en Europa, pero cuando llegamos a preguntar cómo debemos ser cristianos en América Latina, viene el vacío" (VHI, 53-54). Dicho de manera más contundente: "la historia de la iglesia en América latina no ha sido aún escrita" (VHI, 54). De ahí que Dussel pondere su intervención en clave inaugural: "En las líneas que siguen, quisiéramos solamente mostrar las articulaciones centrales, las etapas, las principales hipótesis de los diferentes períodos que la han constituido" (VHI, 54). Desarrolla este plan distinguiendo dos períodos y elaborando la trama interna de cada uno.

1. La época colonial o la nueva cristiandad hispano-americana (XVI-XVIII)

Signada por el choque civilizatorio entre lo hispánico y lo amerindio, esta fase da como resultado la constitución de una nueva civilización y una nueva cultura. Dussel cualifica como ambigua la posición de la iglesia y atribuye lo esencial de las derivas negativas de esta ambivalencia al sistema del patronato: "La iglesia nació bajo la protección y la dominación del estado católico español. Los impuestos eclesiásticos, las designaciones de obispos, el envío de misioneros, los límites de las diócesis y las parroquias fueron los resortes del rey" (VHI, 54). Esta época podría subdividirse:

a. Los "primeros pasos" (1493-1519). Este período está jalonado por el inicio de la evangelización y por el comienzo de la conquista de México; momento centrado en La Española en que la iglesia "se encuentra en peligro de identificarse excesivamente con la civilización hispánica, que se opuso a la civilización primitiva de los Caribes" (VHI, 55).

b. Las misiones en Nueva España y Perú (1519-1551). Dussel ofrece datos muy precisos y, con toda probabilidad, novedosos para sus auditorios, sobre el número y

proveniencia de los misioneros que inician la evangelización en masa y advierten la importancia de hablar las lenguas amerindias. El resultado es contundente:

> Hacia 1550 por medios militares o religiosos, se ha pacificado a los indios. Luego de una predicación a veces muy sumaria, se administra el bautismo y se piensa ya a la reorganización de las "reducciones" (VHI, 56). Sin embargo, los encomenderos terminarán por ganar la partida transformando a los indios bautizados en mano de obra para la explotación minera y agrícola. (VHI, 57)

c. La organización de la Iglesia (1551-1606). Los hitos que enmarcan esta sub-etapa son el Primer Concilio Provincial de Lima (1551-1552) y la muerte de Toribio de Mogrovejo. La unificación del trabajo eclesial, la conciencia regional, la organización misionera avanzan desde México y Lima: "Se fundan seminarios, imprentas, bibliotecas. Bajo el gobierno de Toribio se da un renacimiento del clero secular, al punto que apenas si hay parroquias disponibles" (VHI, 58).

d. El conflicto entre la iglesia misionera y la civilización hispánica (XVII). Dussel caracteriza este momento en clave de conflicto entre poderes. El episcopado, el clero secular y los jesuitas cobran conciencia de sus atribuciones y despliegan un ingente trabajo de organización, con las "reducciones" como adalid y logrando por primera vez "que grandes regiones de misión son controladas exclusivamente por la iglesia, sin mediación de las armas hispánicas" (VHI, 58). Sin embargo, el patronato sigue dejando en manos del Rey resortes claves de la estructura de la iglesia: Roma debe pasar por España para llegar a América.

e. La decadencia borbónica. Políticamente, el tratado de Ultrech (1713) marca el final de la hegemonía marítima de España y Portugal, con grandes repercusiones para la iglesia en Hispanoamérica. Los avances misioneros hacia California y la consolidación del sistema universitario en Santo Domingo, México y Lima no pueden compensar, sin

embargo, el impacto del acontecimiento central del período: la expulsión de los jesuitas en 1767, por la cual "2200 jesuitas, la elite del clero hispano-americano, dejan el continente" (VHI, 59).

Dussel ensaya a continuación una lectura de conjunto del período de la cristiandad colonial latinoamericana buscando desmarcarse tanto de la leyenda negra como del hispanismo triunfalista. Su interpretación busca ponderar la capacidad de penetración civilizatoria, cultural y ético-mítica de la evangelización. El primer balance, de signo negativo, tiene que ver con las consecuencias, en término de penetración evangelizadora, de la exclusión de los indios de la posibilidad del sacerdocio.

La segunda ponderación ensaya una respuesta a la cuestión de si hay que hablar "de una religión mixta, semipagana, en la masa de indios y mestizos" (VHI, 59). Para Dussel, hay que distinguir dos planos. En un primer sentido, "en el plano profundo de la fe, las masas indias han sido ciertamente tocada por el esfuerzo misionero y la adopción de la fe no es superficial" (VHI, 59). Sin embargo, este logro representó solo una etapa inicial de un proceso que, pretendiendo alcanzar aceptación en la profundidad de una conciencia histórica, solo puede darse en una escala temporal muy larga: "no es una yuxtaposición, una mezcla sino sobre todo un claro/obscuro, un pasaje del paganismo a la fe cristiana, una iniciación que se extiende tres siglos" (VHI, 59). La identificación entre civilización hispánica y la religión cristiana fueron el mayor obstáculo para su despliegue. En un segundo sentido, en lo que hace al campo expresivo, la liturgia católica no superó el momento de la imposición, haciendo que las paraliturgias (procesiones, culto a los muertos, santos, ermitas, locales) dominaran la escena. En este sentido, Dussel evalúa la conciencia religiosa mestiza de América Latina como "la manifestación de una conciencia no aun enteramente cristiana" (VHI, 60), superable por un nuevo impulso evangelizador.

2. Del período de la independencia en adelante (XIX-XX)

La cesura de las independencias marca el inicio de la segunda etapa en la periodización de Dussel con el año 1808 como hito. Dos sub-etapas son postuladas: La transición de un sistema de cristiandad a una sociedad pluralista (1808-1898) y la creación por etapas de nuevas instituciones para evangelizar la civilización contemporánea (luego de 1899), con el final del XIX como momento trágico y con la reunión del Primer Concilio Plenario Latinoamericano de obispos de 1899 como hito. La articulación entre ambas es esquematizada como sigue:

> La iglesia, si bien desorientada por todos estos conflictos, se concentra en defender sus antiguos privilegios hasta mediados del XX, cuando habiéndolos perdido prácticamente todos, inicia una renovación de la cual nosotros podemos ver hoy apenas los primeros efectos. La evolución es la siguiente: El patronato de la corona de España es reemplazado por una relación directa con Roma con la transición del patronato criollo. La cristiandad deja su lugar a una sociedad pluralista y profana. La iglesia ya no puede actuar por medio de los Estados sino por instituciones cristianas comprometidas en la civilización contemporánea. (VHI, 60)

A partir de esta lectura, Dussel pondera el propio tiempo como el de una renovación en curso del cristianismo latinoamericano, tanto en lo que hace a las nuevas mediaciones evangelizadoras cuanto en lo que tiene que ver con el pensamiento:

> El pensamiento cristiano en América Latina es ya una realidad, sin ser aun absolutamente maduro… el positivismo ha forzado a reconsiderar ciertas posiciones; se ven ya los efectos benéficos… Hoy los institutos cristianos de investigación social y las publicaciones de experiencias individuales o colectivas no son raros. Los diálogos con el marxismo comienzan a producir algunos efectos. Algunas minorías católicas han comprendido la importancia esencial del compromiso político… Hay un renacimiento de la vida contem-

> plativa, teológica, litúrgica, bíblica, catequística, parroquial… Éstas son, en realidad, las fuentes de la renovación contemporánea. (VHI, 63)

En lo que hace a los desafíos problemáticos, Dussel pone de relieve dos. "La relación entre una minoría efectivamente católica y una masa bautizada nominalmente o aproximativamente católica; una fe consciente y una fe primitiva…" (VHI, 64), y el intento nostálgico conservador de retorno a la cristiandad colonial. La clave para afrontarlos la encuentra el pensador mendocino en la capacidad y creatividad para superar la lógica de cristiandad, tanto a nivel institucional como personal, asumiendo en nuevo horizonte epocal profano, pluralista, mundial, con su exigencia de respeto por la libertad:

> Esta misión la cumplirá una minoría cristiana, actuando en una civilización profana y pluralista. No hay lugar para un optimismo fácil porque la situación es angustiante, ni tampoco para el pesimismo, porque la renovación ha comenzado; sino para la esperanza, tendida hacia el futuro escatológico. (VHI, 65)

4.3. Otros artículos del período con afinidades temáticas y de abordaje

Tres de los cuatro artículos que restan por analizar pueden ubicarse en continuidad temática y de abordaje con las conferencias de la "Semana". Incluso, en algunos casos, podrían leerse como preparaciones o estudios colaterales de las mismas. Por eso, su tratamiento será más breve insistiendo exclusivamente en lo que agregan o en lo que se distancian respecto de las intervenciones de Dussel en París.

4.3.1. "La toma de conciencia cristiana de Latinoamérica"[41]

El desarrollo de este escrito coincide en muchos puntos, por momentos literalmente, con la primera conferencia de Dussel en la Semana Latinoamericana. Tres aspectos, sin embargo, son tratados con algo más de minuciosidad.

El primero es la noción de conciencia colectiva, distinguida aquí enfáticamente de las de civilización, el ethos y el núcleo ético-mítico: "Es justamente el en donde todo eso se «va dando». La «conciencia» es anterior a todo cambio y es posterior a él, por cuanto es la conciencia la que planea o sufre el cambio, y es la conciencia la que lo usufructúa o padece después" (TCC, 137). Es concebida por Dussel como una suerte de morada del "mundo", es decir del entrelazarse de las estructuras y las actitudes ante ellas; como el "nosotros" de un pueblo, comunidad o grupo. La responsabilidad del pensador es auscultarla, particularmente en América Latina donde "nadie todavía se la ha propuesto por objeto de una reflexión científica, o al menos, que nadie ha expuesto todavía de una manera acabada y suficiente" (TCC, 138). En esta línea Dussel ofrece dos señalizaciones de este discernimiento. Piensa que el siglo XX latinoamericano está signado por un despertar popular: del pueblo indio (movimientos indigenistas), del pueblo en general (nacionalismos), de la clase obrera (sindicatos) con sus correspondientes líderes. Y afirma que la conciencia latinoamericana está despierta a su involucramiento con los procesos internacionales.

El segundo aspecto desplegado es la diferenciación entre foco intencional cristiano y cosmovisión cristiana.

---

41 Enrique DUSSEL, "La toma de conciencia cristiana de Latinoamérica", Escrito en Münster en 1964 y luego recopilado en: *América Latina: Dependencia y liberación,* Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1973, 135-143 (en adelante TCC)

teseopress.com

> El foco intencional propiamente cristiano es la fe (mientras que el fundamento de las actitudes existenciales, de lo que pudiéramos llamar la "cultura" cristiana es la Caridad). La fe es la cosmovisión revelada, es decir, aunque esencialmente racional no es meramente debida a la capacidad natural del hombre. (TCC, 139)

La cosmovisión cristiana es el elemento racional de la existencia cristiana, un sistema natural constituido históricamente por el cristianismo, siendo éste el catalizador, el inspirador de un tipo de humanismo. Así se puede hablar de filosofía cristiana, partido cristiano, sindicato cristiano. Éstas se fundan con mayor o menor pertinencia en el humanismo, pero nunca se pueden identificar con el foco intencional cristiano. Es una manera de entender al hombre y sus relaciones. A ella puede adherir personas que no son cristianas confesionalmente. La responsabilidad del pensador es, aquí, reflexionar sobre las estructuras de este humanismo.

El tercer aspecto es la importancia que Dussel concede en este escrito a la emergencia de las juventudes cristianas latinoamericanas en la segunda mitad del siglo XX. Gracias a su toma de conciencia, irrumpen en los procesos históricos con una inédita capacidad de agencia: "Esa generación latinoamericana y cristiana tiene una función esencial que cumplir en el próximo futuro. Es la primera vez en la historia latinoamericana que una tal generación existe, y que existe en el plano de todo el continente y con ciertos órganos de comunicación." (TCC, 142)

4.3.2. "Los cristianos ante tres hechos contemporáneos"[42]

El elenco de cambios claves a los que la iglesia latinoamericana ha de enfrentarse ya lo hemos visto en la conferencia de Dussel en la "Semana". En este escrito, sin embargo, los nomina y organiza de un modo particular:

> El cambio acelerado de las estructuras sociales, culturales y religiosas, que en ciertas regiones alcanza el caso límite de la revolución; una secularización creciente, en tanto que las comunidades naturales o políticas van reemplazando a la Iglesia en diversas funciones cumplidas por ella durante siglos…; un paganismo que se desarrolla tanto en la antigua sociedad como en la moderna (la antigua de tipo primitivo o neo-medieval o la moderna de tipo urbano, técnica e industrial). (CHC, 161-162)

Pero su influjo en América Latina ha seguido una secuencia diversa. El paganismo ha emergido primero, dado que desde el inicio mismo de la penetración ibérica el influjo cristiano ha conocido límites profundos, lo que dio origen, según Dussel, a un paganismo crisitianizado o cristianismo paganizado particularmente en las clases populares. Sobre esta matriz, el neo-paganismo de cuño técnico y liberal arraigará en el ámbito urbano generando una sinergia desafiante. La secularización fue adviniendo dosificadamente hasta que a inicios del XIX eclosiona, vía la imitación de los Estados del modelo francés de relaciones con la iglesia. El cambio acelerado ingresa más tarde pero su fuerza es contundente.

> Es despertar de una conciencia colectiva dormida… a partir de la conciencia colectiva nacida gracias a la educación popular y la percepción de la enorme diferencia entre el bienestar

---

42 Enrique DUSSEL, "Los cristianos ante tres hechos contemporáneos", Escrito en Maguncia en 1964 y recopilado posteriormente en: *América Latina: Dependencia y liberación,* Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1973, 161-177 (en adelante CHC)

> de Europa y Norteamérica y la pobreza de nuestros pueblos, una élite se propone modificar los valores tradicionales para efectuar así una evolución, una transformación, una reforma y hasta una revolución de las estructuras –agrarias, jurídicas, educacionales, sociales, etc. (CHC, 163)

Dussel tipifica las respuestas de los cristianos latinoamericanos a estos desafíos agrupándolas en tres figuras. Una respuesta es el integrismo, que se opone por principio a las transformaciones y considera modélicos e irrenunciables determinados momentos del pasado. Otra es el tradicionalismo, que rechaza los cambios más por amor al pasado que por obsesión por el orden. Finalmente, algunos cristianos optan por el progresismo, adoptando una concepción dinámica del dogma. Sin embargo, para el autor, se trata de ir conformando una actitud nueva ante la historia latinoamericana y sus desafíos a la que llama profética:

> Este temperamento espiritual, este modo de "ser-cristiano" es el de aquellos que saben integrarse adultamente en la comunidad de la redención y la historia. Debemos llamarla: la actitud profética –no tanto en cuanto pre-dice el futuro, sino en tanto discierne en el presente histórico los elementos que constituyen la revelación viviente de aquel que es el Señor de la historia de salvación–. (CHC, 166)

Los profetas, en este sentido, son pocos, pobres y débiles. Odiados por la derecha por su amenaza al orden, temidos por los conservadores por su peligrosidad para con el pasado cristalizado, tildados de izquierdistas, a la vez que desestimados por la izquierda:

> Ante el hecho de la paganización, secularización y cambio social el cristiano debe llegar a discernir claramente su posición, a fin de poder constituirse en un factor positivo en la colaboración del progreso histórico. Debe ayudar y alentar la reforma de la Iglesia… Es necesario igualmente apoyar el cambio social, cultural y económico acelerado, sin temer

teseopress.com

> la secularización que no solo no debe ser anticristiana, sino que al contrario liberará al cristianismo de trabas innecesarias. (CHC, 171)

4.3.3. "Democracia latinoamericana, socialismo y judeocristianismo"[43]

La participación activa y efectiva del pueblo en el gobierno, mentada por la voz democracia, ha sido en la historia de América Latina sumamente restrictiva. Mucho más cerca de una aristocracia o a una oligarquía social y económica, con foco en algunas capitales que controlan el interior. "Sin embargo, la democracia auténtica es aquella donde la Asamblea (el dêmos) está constituido por toda la población adulta, tanto hombres como mujeres, cultos o menos cultos, ricos o menos ricos" (DCS, 154). Dussel piensa que, desde inicios del XX, en América Latina se está dando una tendencia hacia una cierta participación de la totalidad del pueblo en el gobierno y un pasaje desde un régimen liberal/oligárquico a otro de socialización popular. El trabajo de consolidación de esta transformación, sin embargo, es ingente: construcción de un federalismo capaz de desarticular la centralidad de las capitales, tejido de una densa cultura democrática de ciudadanos informados, creación de estructuras económico-sociales capaces de superar la situación de colonia. Al final de este examen sobre la democracia, sin embargo, Dussel introduce un nuevo elemento que será decisivo en lo que sigue: el socialismo. Todo indica que las tareas democráticas pendientes en América Latina se relacionan íntimamente con aquél. Pero la conexión entre el estudio inicial y el discernimiento que sigue no es lineal y para su articulación el autor se vale de dos ejemplos: la reivindicación del presidente argelino Ahmed Ben Bella de

---

43 Enrique DUSSEL, "Democracia latinoamericana, socialismo y judeocristianismo", Escrito en París en 1964 y recopilado luego en: *América Latina: Dependencia y liberación,* Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1973, 152-160 (en adelante DCS).

teseopress.com

un socialismo islámico y el protagonismo del primer ministro senegalés, el cristiano Leopoldo Sengor en el Congreso Mundial de partidos socialistas. Lo que le suscita una batería de preguntas: "¿Es posible un socialismo islámico ¿Es posible que un cristiano sea socialista?, y, por último: ¿La expresión «Democracia Cristiana» niega la posibilidad de que sea socialista?" (DCS, 156)

Para responder a estos interrogantes Dussel pondrá en juego una serie de distinciones, convocando las categorías de civilización, ethos, núcleo ético-mítico y foco intencional que ha elaborado. Las distinciones se organizan en dos grupos. El primero alude a la diferencia entre la democracia como instrumento de gobierno, el socialismo como un modo de democracia (como lo es el liberalismo) y el marxismo, judeocristianismo o budismo como humanismos, como focos intencionales donde se radican los contenidos últimos de las concepciones, conductas y actitudes. El otro concierne a la distinción entre socialismo (nacido a fines del XVIII se abre en un amplísimo abanico que llega hasta la actualidad), comunismo (el partido que tienen un modo de gobierno y un humanismo marxista) y marxismo, entendido como "un humanismo que define al hombre, la historia y la sociedad íntegramente, sin fisuras." (DCS, 157)

Dichas distinciones permiten a Dussel un discernimiento en dos niveles y una respuesta compleja a los interrogantes planteados. Si nos ubicamos en el plano de la civilización –o sea de los instrumentos o medios– la democracia es uno más de entre ellos, y su conformación dependerá del humanismo que la insufle. Así, los grupos que acceden al gobierno de los colectivos le darán forma de acuerdo con el humanismo que los inspira, de modo "puede hablarse de una democracia (a su modo) ejercida por personas que aceptan el humanismo marxista, islámico o cristiano" (DCS, 156). Por otro lado, al considerar al socialismo como un modo de democracia, aquel puede configurarse en muy diversas modalidades, según sea el humanismo que lo modele. En este sentido, Dussel no ve oposición

necesaria entre el humanismo cristiano (e islámico) y la construcción del socialismo, como lo muestran ejemplos de África y América Latina. Más aún, desde este ángulo no puede descartarse una democracia cristiana socialista. Puesto en términos sintéticos: "La democracia en Latinoamérica nació oligárquica, unitarista y liberal y se transforma lentamente en una democracia popular, federalista y socialista" (DCS, 159).

Pero, si el nivel de análisis es de los núcleos ético-míticos, los discernimientos de Dussel son tajantes, ya que los humanismos no admiten cualquier tipo de convergencia:

> Si el marxismo es un humanismo, como lo es esencialmente, es irreconciliable con el judeocristianismo, y no por cuestiones accidentales, sino por las estructuras esenciales de dicho humanismo: por la noción del Absoluto, del hombre, la sociedad, la historia, la libertad, la justicia, el bien etc. (DCS, 158)

Dussel se decanta, en este momento de su producción, por una oposición irreductible entre marxismo y judeocristianismo en este nivel analítico. La razón es que, para el filósofo mendocino, Marx se arraiga en la vertiente ético-mítica indoeuropea arrastrando consigo todos sus rasgos caracterizantes: panteísmo, monismo, dualismo cuerpo/alma. Mientras que los semitas proponen un Absoluto trascendente y la unidad personal del individuo humano. Sin embargo, en este mismo nivel, se hace especialmente fecunda la posibilidad de diálogo entre las democracias socialistas de inspiración cristiana con los socialismos islámicos, dado que comparten el mismo núcleo ético-mítico. Como es habitual en Dussel, el tono exhortativo cierra el análisis:

> ¡Una revolución sin un humanismo que la sustente es anarquía! ¡Un humanismo sin posibilidad de producir una revolución cuando es necesario es inútil!… Creemos que nuestra democracia social y el humanismo cristiano pueden ser un

> punto de partida válidos para un tal intento, sin necesidad de fáciles concesiones al marxismo, sino más bien superándole positivamente. (DCS, 160)

5. Pierre Teilhard de Chardin

Vistos los campos en los que Dussel estaba trabajando en el año/evento 1964 que acabamos de estudiar, no parece fácil hacer converger una doble intervención sobre la obra del paleontólogo jesuita Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955).[44] Sin embargo, en la búsqueda dusseliana de un estatuto para el pensador cristiano, el científico francés ocupa un lugar clave.[45] La apreciación de un especialista en la obra teilhardiana es indicativa de las razones de esta centralidad:

> Por las décadas del 40 al 60, el jesuita francés resultó un punto de esperanza para muchos científicos cristianos, o simplemente creyentes ilustrados que habían experimentado con tristeza que la ciencia iba alejándose a pasos agigantados de la cosmovisión propuesta por la fe abriendo un abismo entre

---

44 La primera contribución es la nota bibliográfica redactada en París: Enrique DUSSEL, "En torno a la obra de Teihlard de Chardin", *Ciencia y Fe* (1963) 391-400 (en adelante TOT). La segunda es un escrito situado en París y datado en 1964, que fue publicado luego como: Enrique DUSSEL, "Pierre Teilhard de Chardin, *quaestio disputata*", *Estudios* nº 562 (1965) 121-132 (en adelante PTC). El primer trabajo es anunciado en el segundo como redactado en 1964 por lo que, la publicación con fecha 1963 puede deberse a que el número correspondiente salió con retraso.

45 Para una primera aproximación a esta centralidad se pueden ver: Lodovico GALLENI, "Teilhard de Chardin: El mensaje", *Concilium* nº 284 (2000), 137-148; Lucio FLORIO, "El cristianismo tras los pasos de Darwin. Una segunda oportunidad teológica para Teilhard de Chardin", *Proyecto* 41 (2002) 41-62; Gianfilippo GIUSTOZZI, "*Leggere Teilhard senza encomi, senza deprecazioni, senza annessioni. Per una normalizzazione dell 'ermeneutica degli scritti teilhardiani (I)*", *Quarentibus. Teología y Ciencia* año 3 nº 5 (2015) 27-74; "Parte II", *Quarentibus. Teología y Ciencia* Año 4 nº 6 (2016) 43-68.

> ambos mundos. Teilhard fue, para muchos, un puente construido entre ambas riberas, cuya fortaleza provenía de su doble condición de científico y de cristiano.[46]

Esta particular eficacia como pensador "puente" fue muy fructífera tanto para Dussel como para muchos cristianos latinoamericanos que encontraron en la amalgama filosófica, científica, teológica, poética y mística del paleontólogo jesuita, una inspiración para la conexión entre la adhesión creyente y las exigencias intelectuales y de compromiso con su contemporaneidad.

En este sentido y a manera de *excursus*, me parece importante mencionar aquí un caso testigo de este proceso. Me refiero a la trayectoria de Miguel Mascialino. Sacerdote del clero diocesano de Buenos Aires, Mascialino se especializó en el Nuevo Testamento, habiendo sido uno de los primeros argentinos en graduarse en el Instituto Bíblico de Roma. Regresa al país en 1955 y es enviado al Seminario capitalismo como profesor de Biblia. Hacia 1960 toma contacto con la obra de Teilhard y experimenta un giro radical en su trayectoria:

> Fue como un encuentro y un redescubrimiento con la encarnación del mensaje cristiano en la historia, en la evolución. Es algo hoy muy dicho y repetido pero que en su momento era explosivo. Teilhard lo expresa con una intensidad enorme y te enriquece la visión, pero la idea fundamental es: lo que está en el Génesis es la creación, el hombre puesto por Dios al frente de la naturaleza diciéndole: "desarróllense". Eso es la historia, eso es el plan de Dios. La continuidad, que será el pueblo judío o Jesús que anuncia el Reino, no es en el más allá, considerando este tiempo como una cosa de transición, como un valle de lágrimas nada más; sino como el lugar donde se desarrolla el mensaje. Porque esto tiene dos caras, no es solamente lo terreno, hay algo que se está jugando como

---

46 Lucio FLORIO, "El cristianismo tras los pasos de Darwin. Una segunda oportunidad teológica para Teilhard de Chardin", *Proyecto* 41 (2002) 41-62, 41-42.

teseopress.com

> creación de un hombre nuevo a través de toda la historia… Las cosas se juegan acá. El sentido que tiene la historia, el sentido que tiene la tecnología, el sentido que tiene el desarrollo del hombre en la historia. ¡Ese fue el gran salto![47]

Primero en forma de encuentros y luego creando el Instituto Teilhard de Chardin de Buenos Aires, Mascialino ofrece una suerte de cursos/retiros[48] por los que pasaron numerosos cristianos del momento:

> Eran talleres en los que participó un montón de gente, tanto de la Juventud Universitaria Cristiana (JUC) como gente más grande. Me acuerdo de algunas reuniones en la casa Carlos Mugica, en el altillo, donde estaban Abal Medina, Firmenich y muchos otros. Había dos tipos de encuentros. Estaban los talleres que eran grupos chicos, en general de gente mayor, donde se leía un texto, por ejemplo "El Fenómeno Humano". Después estaban los seminarios, que eran varios días en los que nos encerrábamos. Se hacía una lectura histórica del cristianismo. Eran una revolución, una revisión de todo el cristianismo, era un dar vuelta todo, un cambio completo de la cabeza.

Estos encuentros fungieron como redes de pasaje desde la militancia cristiana a la política, sindical y, en algunos casos a la revolucionaria. Una vez que Mascialino se alejó del ministerio sacerdotal, el Instituto Teilhard de

---

47 Entrevista a Miguel Mascianlino, realizada por Domingo Bresci y Marcelo González, en la Ciudad de Buenos Aires el 3 y 19 de diciembre de 2001 (inédita)

48 Una mirada inicial al contenido de estos cursos/retiros puede obtenerse de dos fuentes. Una son los artículos publicados por el autor en la revista *cristianismo y Revolución:* Miguel MASCIALINO, "Apuntes de Miguel Mascialino", *Cristianismo y Revolución* nº 4 (1967) 8-9; "Apuntes de Miguel Mascialino", *Cristianismo y Revolución* nº 5 (1967) 10-11; "Apuntes de Miguel Mascialino", *cristianismo y Revolución* nº 6/7 (1968) 16-17; "Apuntes de Miguel Mascialino", *cristianismo y Revolución* nº 8 (1968) 14-15. La otra es un folleto de publicidad de uno de esos cursos cedida por el autor s/f.

teseopress.com

Chardin se vinculó luego al centro de formación del sindicato de Farmacia y posteriormente al colectivo "cristianismo y revolución" animado por García Elorrio.

Retomando ahora la cuestión del influjo del pensador francés en el campo intelectual, siguiendo a Ludovico Galleni y a Lucio Florio es posible hablar, al menos, de tres fases en la recepción de Teilhard. La primera, luego de su muerte en 1955 y hasta finales de los años 70, estuvo marcada, por un lado, por un entusiasmo desbordante surgido de una lectura fragmentaria y muchas veces acrítica de su obra; por otro, por una dura controversia –advertencia del Vaticano incluida–,[49] en la que la apologética y la denigración se impusieron sobre la lectura crítica y la hermenéutica cuidada de la obra teilhardiana. Le siguió una fase de silencio y olvido público, pero de trabajo silencioso por parte de los especialistas que emergió en un hito que marca el inicio de una nueva estación: el Congreso organizado por el Loyola College de Baltimore y la Universidad de Georgetown en 1994 dedicado a la figura y a la obra de Teilhard. Esta nueva estación tiene su ámbito más fecundo en los grupos, enfoques e instituciones interdisciplinares que buscan articular críticamente la ciencia, la filosofía y la teología, donde la obra del pensador francés es trabajada con una clara conciencia de su contexto, límites y posibilidades. Se tiende a una lectura atenta a la totalidad de la

[49] El 30 de junio de 1962 la entonces Congregación del Santo Oficio del Vaticano dio a conocer una advertencia doctrinal (*monitum*) en la que se decía lo siguiente: "Varias obras del P. Pierre Teilhard de Chardin, algunas de las cuales fueron publicadas en forma póstuma, están siendo editadas y están obteniendo mucha difusión. Prescindiendo de un juicio sobre aquellos puntos que conciernen a las ciencias positivas, es suficientemente claro que las obras arriba mencionadas abundan en tales ambigüedades e incluso errores serios, que ofenden a la doctrina católica. Por esta razón, los eminentísimos y reverendísimos Padres del Santo Oficio exhortan a todos los Ordinarios, así como a los superiores de institutos religiosos, rectores de seminarios y presidentes de universidades, a proteger efectivamente las mentes, particularmente de los jóvenes, contra los peligros presentados por las obras del P. Teilhard de Chardin y de sus seguidores."

teseopress.com

obra, cuidadosa de la diacronía, advertida de los diferentes géneros literarios/auditorios de sus escritos. Así lo sintetiza uno de sus cultores:

> La minuciosa reconstrucción diacrónica de su camino de pensamiento saca a la luz, con toda evidencia, el hecho de que en Teilhard actúa una profunda pulsión de cambio, que asume su propia caracterización específica en tres direcciones precisas. En primer lugar, en la "necesaria refundación" de la teología y la espiritualidad católicas; en segundo lugar, en la reconfiguración del discurso científico, para crear las condiciones de su emancipación respeto del reduccionismo materialista; en tercer lugar, en el intento de dar vida a la constitución de una "Nueva Antropología". (PTH, 29)

Las intervenciones de Dussel se inscriben en la problemática de la primera fase, pero su abordaje va en la línea de la tercera, y está estimulado por el trabajo que uno de sus referentes, Claude Tresmontant, había realizado sobre la obra de Teilhard.[50] El primer artículo es una nota bibliográfica que busca "orientar la lectura" (TOT, 391) de los potenciales interesados en adentrarse en la obra del científico francés. Para ello, presenta, vía una breve recensión del contenido, las doce (12) obras póstumas publicadas entre 1955 y 1961. Luego pasa revista a las que considera la mejor literatura secundaria sobre Teilhard. Desde el punto de vista de la ponderación, Dussel avanza dos valoraciones de conjunto. Ante todo, engloba el aporte de Teilhard de Chardin en lo que llama su "misión":

> Aunar la fe, el catolicismo, la Iglesia, al pensamiento contemporáneo, en especial a la corriente evolucionista que es necesario transformar desde sus cimientos. Así como un Justino pretendió aunar la filosofía de su tiempo con la revelación cristiana, o un Clemente o un Orígenes el pensamiento

50 Claude TRESMONTANT, *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin,* Paris, Seuil, 1956 (*Introducción al pensamiento de Teilhard de Chardin,* Madrid, Taurus, 1958).

> helénico y la biblia –con mayor o menor suerte–; así como Tomás de Aquino supo asimilar el pensamiento aristotélico en una teología católica….de igual modo Teilhard ha pretendido –y creemos personalmente que realmente ha alcanzado su cometido, que ha verdaderamente cumplido su misión– tender un puente efectivo entre las teorías transformistas, la teología y la conciencia cristiana en general. (TOT, 396)

La segunda valoración dusseliana tiene que ver con la exigencia de adultez intelectual creyente con la que hay que recepcionar el trabajo de un "precursor" como Teilhard, particularmente luego de las advertencias vaticanas. No se trata de exigirle perfección o ausencia completa de equívocos, sino de acoger sus avances, desmarcarse de las voces conservadoras que se escandalizan y ensayar distinciones, cribas y críticas precisas. Se trata de:

> Situarse dentro del equilibrio y la serenidad. No debe tomarse la actitud del "integrismo" que rechaza sin conocer la totalidad de la obra del gran científico –no admitiendo entonces el fruto de su vida: la reconciliación de un cierto evolucionismo y la fe cristiana–; ni debe tampoco inscribirse en el grupo de aquellos que toman a pie juntillas todo lo que dice y aun lo que non dice –porque Teilhard tiene conciencia de los "terrenos límites" donde un silencio es de oro–. En fin, es necesaria una utilización adulta, en el mismo espíritu del gran genio del amor y la evolución. (TOT, 400)

El segundo artículo de Dussel adopta otro enfoque. Aquí, el mendocino opta por una lectura sintética a nivel de la obra y de discernimiento del estilo intelectual en el plano de la persona del jesuita. En el primer caso, la propuesta es nítida: "Discernir resumidamente aquella ley fundamental, aquel principio primero que alienta, unifica, sustenta la obra entera de Teilhard de Chardin. Lo denominaremos principio del «materio-emergetismo finalista.»" (PTH, 121). En el segundo, el tipo elegido para caracterizarlo es el de "sabio":

> Que con temple especial llegó a expresar con peculiar poesía, muchas verdades que la Inteligencia de nuestro tiempo necesita. Teilhard fue, entonces un cristiano que unía la fe a la ciencia, de cuya unidad procede la sabiduría suprema… Sabio cristiano que medita sobre el mundo para unificarlo integralmente; no es la sola razón sino la razón iluminada por la fe, la sabiduría teologal. (PTH, 131)

Estas coordenadas se despliegan luego en el artículo siguiendo el principio unificador postulado. Seducido por estos macro y micro dinamismos teilhardianos, Dussel los reintroducirá críticamente en sus lecturas filosóficas de las escalas largas de la historia.

6. Conclusiones

A la luz del recorrido realizado pensamos que resulta altamente pertinente hablar de una *eclosión reflexiva* en la trayectoria de Enrique Dussel en torno a 1964. A continuación, y en clave de conclusiones preliminares, proponemos dos grupos de proposiciones orientadas a condensar la relevancia de este particular hito de la producción dusseliana para diversas vertientes del proyecto de investigación en el que el presente estudio se inscribe.

6.1. Perfiles de una producción textual

La puesta de relieve de la eclosión reflexiva en torno a 1964 puede ser una puerta de acceso para comprender mejor diversos aspectos de la producción textual de Enrique Dussel. Dos son los que, en principio, retenemos como más salientes:

a) Ante todo, el hecho mismo de una concentración escritora tan amplia en un período de tiempo tan corto puede ser leído como una peculiaridad de su trabajo intelectual, ya que se repetirá en 1971 y en etapas posteriores.

Es como si el autor acopiara lecturas, reflexiones, experiencias, fichajes hasta que, por el discernimiento/apertura de un horizonte interpretativo de amplio respiro, este cúmulo eclosionara en un abanico textual que explora temas y campos disciplinares diversos. Podría decirse que se produce una suerte de explosión cuya potencia emana de la seducción ejercida por una clave de lectura a la que se atribuyen múltiples capacidades interpretativas. Sin embargo, el trabajo dentro de un horizonte desemboca en un agotamiento de su capacidad comprehensora; sea porque nuevos acopios lo erosionan, sea porque estalla bajo la irrupción de acontecimientos vitales o textuales, sea porque los debates intelectuales presionan a la renovación de las interlocuciones si se quiere sostener la vigencia de las propias posturas. Se podría hipotetizar que el trabajo intelectual de Dussel sigue una rítmica anadialéctica.

b) Dado que una buena parte de los trabajos producidos por Dussel en la eclosión reflexiva permanecieron inéditos o fueron publicados en soportes de difícil acceso, solo resultan actualmente disponibles en recopilaciones posteriores. Pero, al haber sido éstas revisadas y trabajadas por el autor, los textos aparecen allí contextuados por la interpretación que Dussel les confiere desde el horizonte reflexivo en el que se encuentra en ese momento; así, el lector queda condicionado por esta clave de lectura teleológica. Veamos algunos ejemplos. Como ya lo indiqué, la mayoría de los trabajos correspondientes a la eclosión reflexiva de 1964 fueron reubicados en la recopilación de 1973 *América Latina: dependencia y liberación*. Esta colocación, sin embargo, es claramente interpretativa, ya que Dussel inserta los artículos en una estructura que postula etapas y caracterizaciones. Dos marcas son especialmente claras.

La primera es que divide los textos en dos grandes grupos: I. "Reflexiones Antropológicas Latinoamericanas" y II. "Reflexiones Teológicas Latinoamericanas". Esta separación "disciplinar" filosofía/teología en dos cauces bien distinguidos, a la que luego se agregará la historia, se reproducirá

luego en la bibliografía oficial, en las interpretaciones del propio autor y en los análisis de muchos intérpretes. Comprensible en términos de las exigencias epistemológicas y metodológicas por clarificar el estatuto de cada uno de los trabajos y por contextualizarlos en los diversos ámbitos académicos, ha devenido con frecuencia en una separación neta o en una yuxtaposición simple entre el filósofo, el teólogo y el historiador. Así, no pocos interesados en enfatizar al "filósofo" o al "historiador" tienden a considerar al "teólogo" ya como una etapa superada o preparatoria, ya como una suerte de pasatiempo personal impulsado por exigencias biográficas. El estudio detenido de su producción textual, sin embargo, habla rotundamente en contra de esta interpretación: hasta los años 2000, la producción teológica de Dussel es constante, por momentos incluso superior cuantitativamente a la filosófica, llegando a casi a cien (100) artículos. Además, cuando sus auditorios lo han posibilitado, Dussel no ha dejado de reivindicarse como pensador cristiano comprometido. Finalmente, su trayectoria intelectual está atravesada por una decidida operación de transposición filosófica de motivos teológicos y por una nítida búsqueda por abrir a interlocutores cristianos vetas reflexivas gestadas en la filosofía y en la historia. La disminución relativa de estudios teológicos en las últimas dos décadas tal vez haya que atribuirla más al enfriamiento de las tendencias progresistas del mundo cristiano con el consiguiente adelgazamiento de sus redes que a un agotamiento de sus búsquedas en este plano.

La segunda marca en la organización de la recopilación tiene que ver con la división, al interior de cada una de las "disciplinas" en dos períodos. En el caso de la antropología latinoamericana hablará de "Primeros pasos (1964-1970): Un pensar todavía ontológico" a la que sigue un "nuevo momento (1971-): Más allá de la ontología". En el caso de la teología latinoamericana, señalará unos "Primeros pasos

(1962-1970): Desde una teología universalista",[51] para ir luego hacia un "nuevo momento (1971-): Hacia una teología de la liberación".

Si se revisara el periodo en cuestión desde estas indicaciones, habría una suerte de "primer Dussel" filosóficamente ontológico, teológicamente europeizado, que trabaja desde el humanismo cristiano como horizonte teórico e histórico quien, luego del giro de 1971 daría paso a un "segundo Dussel" liberacionista y levinasianamiente metafísico. Vista la densidad de la "eclosión reflexiva" en torno a 1964 lo que puede ser válido para dar cuenta de la transformación del horizonte no lo es para el conjunto de la producción textual. El giro liberacionista/metafísico no conllevó una ruptura radical a nivel de contenidos, categorías, diagnósticos y no todos los componentes del corpus textual fueron transformados del mismo modo.

6.2. Pensar filosóficamente América Latina

El análisis de la "eclosión reflexiva" de 1964 evidencia que la preocupación por y la dedicación a pensar filosóficamente América Latina son, en Dussel, claramente anteriores al giro liberacionista. Esta señalización, sin embargo, no se agota en una obvia precedencia cronológica, sino que pretende abogar en favor de una valorización de la producción dusseliana anterior a 1971 a la hora de comprender tanto el viraje mismo como muchas de las corrientes intelectuales que lo alimentaron. Dado el talante rupturista con el que Dussel y otros protagonistas del *polo argentino* abordaron el inicio de la tematización filosófica de la dupla dependencia/

[51] A cada uno de los artículos del período 1962-1970 Dussel le agregará notas aclaratorias que los encuadran en este marco con frases como "respondía a un intento de reflexión todavía inspirado en la equívoca cuestión de un «humanismo cristiano»"; "no vislumbrábamos en ese entonces claramente la segunda significación de pobreza como exterioridad a la totalidad"; "poco después...esta reflexión quedó en gran parte superada."

liberación, esta revalorización puede dar cuenta de importantes continuidades. Tres son los campos en que esta ligazón aparece más nítidamente.

a) Cuando Dussel interviene a partir de 1971 en el campo de la filosofía latinoamericana lo hace como un referente con voz propia, ejerciendo una operación antes/después muy marcada y con muy escuetas referencias a interlocutores regionales. Su proyecto, en efecto, más que latinoamericanista es el de proponer un filosofar capaz de conmover anadialécticamente a la filosofía occidental desde el dominio de sus lógicas, hacerla partir de nuevos fundamentos e iniciar un diálogo entre tradiciones filosóficas mundiales en pie de igualdad. Pero, según pudimos apreciar, el proyecto de Dussel partió de una constelación de diálogos entre los que destacan los sostenidos con Mayz Vallenilla, Zea, Casas y Caturelli. Más aún, de los dos primeros el mendocino ha asumido abordajes, operaciones y motivos, transponiéndolos a la gramática de su propio proyecto. Cuando emerja el giro liberador, estas vertientes se des-enfatizarán en el pensamiento de Dussel, pero seguirán activas con sus redes y abordajes, para, en casos como el de Zea, reaparecer dialogando críticamente con el *polo argentino* en los 70. Dicho en otras palabras, la relación rupturista que Dussel establece entre la filosofía de la liberación y otras perspectivas de filosofía latinoamericana no es la que adoptan otros protagonistas del *polo argentino* y constituye un campo de investigación prometedor. El caso de Arturo Roig es, quizás, uno de los más representativos de otras maneras de plantear el vínculo. El hecho de que todo un ámbito de reflexiones y redes de filosofar latinoamericano como el que se ha analizado en este capítulo quede luego prácticamente olvidado por cultores tan centrales puede estar hablando de una de las características históricas de la movilización de América Latina como polo de identificación. Esto es, su activación oscilante, despareja, con tendencia a recomenzar sin retomar lo hecho.

b) La preocupación dusseliana por la historia/historicidad y por temáticas que giran en torno a la conciencia/concientización, tan intensa en este período, es un anclaje decisivo para el posterior giro liberador. La búsqueda existencial de América Latina y del protagonismo exigido al filósofo/pensador en su develamiento se radicaliza muy tempranamente en el trayecto de Dussel. Antes que nada, por lo que podríamos llamar el descubrimiento de "lo propio" por distanciamiento de lo cercano/conocido. Efectivamente, en los casi diez años de periplos por Europa y Medio Oriente, acompañados por crónicas intelectuales en su respecto, son múltiples las alusiones a un "darse cuenta" de la pertenencia a América Latina a medida que otros "nosotros" disparan la exigencia de distender el prisma Mendoza-Argentina como matriz adecuada de arraigo. Además, lo que hemos llamado la "experiencia Nazaret", aguijoneó decisivamente la adhesión cristiana de Dussel: lo desafió a una hermenéutica histórica y religiosa "desde los pobres". Lo zambulló en las fuentes semíticas abriéndole un horizonte de amplio respiro. Esto es, lo puso ante el reto de otorgarle a esta vertiente el mismo peso existencial, cultural, histórico y filosófico que a la vertiente helénica, al tiempo que lo impulsó a una reinterpretación del cristianismo y de su trayectoria histórica desde una nueva clave.

Estos resortes existenciales se conectaron muy pronto con una suerte de "ansiedad" por la historia de América Latina y por la historicidad/concienciación como dinámica antropológica decisiva. La constatación de un "vacío" de conocimiento histórico sobre lo propio despertó en Dussel algo así como una "ansiedad" que lo llevaría a una amplia producción textual que acabaría siendo una dimensión transversal de su filosofar: "la histórica".[52] Su construcción,

---

52 Algunos aspectos de la "histórica" los he analizado en: Marcelo GONZÁLEZ, "Ensayo de análisis del «trabajo filosófico efectivo» a partir de las *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal* (1966) de Enrique Dussel", *Cuadernos del CEL* vol. II nº 3 (2017) 103–130.

teseopress.com

en este momento de la producción, se mueve en tres planos: "Situar" a América Latina en la historia universal y en la larga duración. Elaborar una concepción de la historicidad como originalidad del núcleo ético-mítico semítico. Mostrar la relevancia de la historia de la iglesia para América Latina. Si bien las modulaciones de la temporalidad de Martin Heidegger son un referente innegable, el talante inspirador de la búsqueda está más cerca de la totalización dialéctica hegeliana que de la meditación heideggeriana. En este sentido, consideramos que los escritos de este "hito" constituyen una primera versión del "proyecto" Dussel, cuya complejización y modalidades de ejecución podrán comenzar a detectarse en los capítulos que siguen.

c) En este período, Dussel trabaja entretejiendo lo filosófico, lo teológico y lo histórico, sin que el paso de un campo a otro sea objeto de problematizaciones particulares. Y será desde este cruce de donde brote un hilo conductor de su pensamiento que luego resultará central en el giro liberador: la identificación del *phylum* semítico-cristiano como clave decisiva para la interpretación de la historia universal, de América Latina y del horizonte cultural mundial que Dussel entrevé. De esta postulación parten numerosos afluentes. Resaltemos dos.

En primer lugar, Dussel opera una semitización del cristianismo, lo que lo habilita a entroncarlo con la larga duración judía y con las alternativas de la tradición musulmana. Esta operación le permite otras maniobras: formar un bloque ético/mítico capaz de fungir como co-principio de la vertiente helénica (indo-europea) como clave hermenéutica. Movilizar lo semita como correctivo de las por él consideradas derivas helenizantes de la cristiandad occidental. Postular que cuando se verifica una afinidad electiva entre una de las variantes de lo semita y alguna otra corriente social o política, los otros componentes del "bloque" pueden asumirlo como viable (Dussel lee así, por ejemplo, la aclimatación del socialismo en ámbitos musulmanes como una posible apertura a socialismos cristianos o judíos).

En segundo lugar, Dussel intenta efectuar un ensayo, en su momento poco frecuentado, de transposición filosófica de núcleos temáticos originados en la tradición religiosa y teológica semítico-cristiana. Ética profética, creación, historia, libertad y persona son sus ejemplos más destacados. Su experimento, sin embargo, logra un tipo de transporte mejor perfilado que el practicado por las redes de filosofía cristiana vigentes. Se trata de una manera particular de afrontar un tema mayor de la filosofía occidental especialmente relevante en los siglos XIX y XX: cómo abordar filosóficamente el cristianismo, cómo dar cuenta de su espesor cultural (y de su erosión), cómo movilizar (o deconstruir) categorías decisivas del pensar occidental provenientes de su patrimonio.[53] Dussel interviene creativamente en este debate desde coordenadas propias de América Latina.

Esta modulación del *phylum* semítico, pensamos, habla en favor de ser precavidos a la hora de presentar el impacto de *Totalidad e Infinito* de Levinas en la trayectoria de Dussel como si fuera un corte radical o una novedad absoluta. Por el contrario, la posibilidad misma de haber descubierto su potencial crítico y la capacidad para torsionarlo desde la dupla liberación/dependencia se vinculan estrechamente con elaboraciones que ya contaban, en su caso, con una década de recorrido.

53 Un elenco exhaustivo sería injusto e interminable. Pero entre sus voces seguro están las de Hegel, Nietzsche, Jaspers, Heidegger, Sartre, Badiou, Derrida, Nancy, Žižek y Agamben.

teseopress.com

2. Un texto proteico en un año anfibio[1]

"Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal" (1966)

Marcelo González

Introducción

Un segundo hito en la trayectoria de Enrique Dussel puede ubicarse en lo que podría denominarse el año "anfibio" de 1966,[2] a caballo entre París (Francia) y Resistencia (Chaco), entre la entrega de su tesis doctoral en historia en la Sorbona y el curso de Historia de la Cultura en la Universidad Nacional del Nordeste, entre el dilatado período formativo y el inicio de su actividad docente. En efecto, en el mes de julio de 1966 el mendocino presenta su trabajo doctoral para la evaluación y vuelve temporalmente (y sin

1 Una primera versión, mucho más reducida, de este capítulo fue publicada como: Marcelo GONZÁLEZ, "Ensayo de análisis del «trabajo filosófico efectivo» a partir de las «Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal» (1966) de Enrique Dussel", Cuadernos del CEL vol. II nº 3 (2017) 103–130.

2 Los textos publicados en 1965 son, por una parte, publicaciones de trabajos elaborados o expuestos en 1964 y que ya se han abordado, tal es el caso de "Pierre Teilhard de Chardin: Quaestio disputata", *Estudios* (Buenos Aires) nº 562 (1965) 121-132; Claude Tresmontant", *Sapientia* (Buenos Aires) nº 76 (1965) 128-139. "Chrétientés latino-américaines", *Esprit* (Paris) nº 7-8 (1965) 2-20; "Hacia una historia de la Iglesia latinoamericana", *Stromata* (Buenos Aires) nº 21 (1965) 483-505. Por otra parte, el artículo "Iberoamérica en la historia universal", *Revista de Occidente* (Madrid) nº 25 (1965) 85-95 fue incorporado al libro de 1966 que analizaremos a continuación. Finalmente, "Situación problemática de la antropología filosófica", *Nordeste* (Resistencia) nº 7 (1965) 101-130 será analizado cuando veamos la producción entre 1967-1970.

su familia) a la Argentina tras casi diez años de ausencia, para dictar un curso en la cátedra de Historia de la cultura en la Universidad Nacional del Nordeste (Resistencia-Chaco). En varios relatos posteriores, Dussel explica esta recalada por una invitación de Gonzalo Casas –a quien ya nos hemos referido en el capítulo anterior– y como fruto de una elección, dado que, para asumir el dictado del curso, deja de lado una beca que había obtenido para estudiar con Leopoldo Zea en México.

Si nos movemos ahora hacia la producción textual, podría decirse que el carácter anfibio de la situación biográfica de Dussel deviene en la condición proteica de los dos trabajos centrales del período. Por un lado, el mendocino concluye, en julio de 1966, su trabajo doctoral *El Episcopado hispanoamericano: institución misionera en defensa del indio (1504-1620).* El resultado es una "cordillera textual" que, en la trayectoria posterior, fungirá una y otra vez de cantera. Fruto de varios años de investigación y archivos se irá filtrando en libros, conferencias y artículos hasta la actualidad. Una parte de estos esfuerzos fue entregada por Dussel para cumplimentar los requisitos del doctorado, pero será sólo más tarde cuando estará disponible vía su publicación por editoriales capaces de hacer circular el texto por una amplia red de lectores.[3] La más relevante en orden a ponderar las dimensiones del trabajo es la edición en la colección "Sondeos" del *Centro Intercultural de Documentación* (CIDOC) de Cuernavaca (México).[4] Se trata

---

3 La primera es *Les évêques hispano-américains defenseurs de l'indien (1504-1620)*, Steierner Verlag, Weisbaden, 1970.

4 Esta referencia abre un campo de investigación muy prometedor. La publicación en esta colección, en efecto, no sólo liga a Dussel con una de las editoriales más influyentes del espacio católico progresista posconciliar, sino también con el fundador del CIDOC, Ivan Illich. Un estudio de los posibles cruces entre ambas trayectorias y un abordaje al catálogo de la colección "Sondeos" de estos años aparecen como especialmente prometedores.

teseopress.com

de nueve volúmenes editados entre 1969 y 1971.[5] La tesis organizadora del trabajo es explicitada por el autor desde el principio: "El episcopado hispanoamericano es una Institución histórica que se ocupó efectivamente de la defensa del indio y de su evangelización, cumpliendo así en la historia social y en la historia de las misiones una función ejemplar". Para fundarla y desplegarla, Dussel articula un itinerario en dos partes. La primera está dedicada al *episcopado como institución indiana* abordada desde lo teológico, lo jurídico y lo sociológico. Allí pasa revista a la estructura de los obispados, a su sostenimiento económico y a su accionar como protector del indio en el marco del patronato, de la trama de la iglesia local y de las Leyes Nuevas. La acción misionera, las visitas a las diócesis, y la actitud indigenista de los concilios y los sínodos organizados por los obispos locales son movilizados como argumentos en favor de la tesis central. La segunda parte investiga el accionar de los diversos obispos en cada una de las diócesis existentes en el período. Las conclusiones generales y un conjunto de apéndices documentales e índices cierran el recorrido. La condición proteica de este trabajo no parece necesitar ulteriores confirmaciones. Sin embargo, un par de indicaciones ofrecidas por Dussel en las palabras preliminares, fechadas en julio de 1966 y situadas en Maguncia, son decidoras de

---

5 Enrique DUSSEL, *El Episcopado Hispanoamericano. Institución Misionera en Defensa del Indio 1504-1620,* Vol. 1, Cuernavaca 1969 (=CIDOC Sondeos 32); Vol. 2. Cuernavaca 1969 (=CIDOC Sondeos 33); Vol. 3, Cuernavaca 1969 (=CIDOC Sondeos 34); Vol. 4, Cuernavaca 1970 (=CIDOC Sondeos 35); Vol. 5, Cuernavaca 1970 (=CIDOC Sondeos 36); Vol. 6, Cuernavaca 1970 (=CIDOC Sondeos 37); Vol. 7, Cuernavaca 1971 (=CIDOC Sondeos 38); Vol. 8: Apéndice Documental, Tomo I, Cuernavaca 1970 (=CIDOC Sondeos 71); Vol. 9: Apéndice documental, Tomo II, Cuernavaca 1971 (=CIDOC Sondeos 72). Más tarde se publicarán tres capítulos bajo el nombre: *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620,* Centro de Reflexión Teológica, México DF, 1979. Como se ve, el giro liberacionista se ha plasmado en el título.

su íntima conexión con la eclosión reflexiva de 1964 que hemos estudiado y con el otro texto de 1966 que analizaremos a continuación.

Antes que nada, el mendocino pone al inicio de su trabajo una dedicatoria inspiradora y que luego reiterará insistentemente a lo largo de toda su trayectoria: "Al obispo de Chiapas, Bartolomé de las Casas". Su cristianismo profético y su obra crítica serán asumidos existencial e intelectualmente por Dussel, quien terminará por otorgarle un estatuto teórico estructural de primer crítico de la modernidad. Una segunda indicación tiene que ver con el encuadre mismo del trabajo, explícitamente orientado al proyecto de emergencia/autoconciencia de América Latina perfilado en los trabajos de 1964:

> El origen de esta investigación se debió a nuestra intención de conocer más concretamente las estructuras antropológicas y éticas del continente latinoamericano. Lo hemos hecho porque pretendemos ir analizando aspectos de la conciencia histórica y colectiva de ese grupo humano que todavía debe ser descubierto como entidad cultural con sentido en la Historia Universal, y en el pensamiento humano en general: América Latina. (*El episcopado hispanoamericano…*, "Palabras preliminares", Tomo I, p. XI)

Más aún, lo inscribe como concreción de un tipo de abordaje a la cultura basado en en una relectura de la noción de *ethos* y *visión del mundo* que será decisivo durante todo el período:

> Significa una investigación *antropológica*, ya [que] aquí o allí, en documentos editados o inéditos, los obispos muestran el "modo de ver" al indio, considerándolos sino como personas, dignos de su libertad, como sujetos posibles de la salvación. Es entonces una investigación concreta, de la constitución de ciertas estructuras antropológicas. Pero aún más especialmente, queríamos descubrir la postura ética de un grupo de hombres, los obispos, ante otros hombres, los indios. Una relación interpersonal, una actitud existencial, una auténtica

> ética de relaciones humanas (…) Ese grupo de hombres, los obispos, muestran poseer un *ethos* propio, una visión de la realidad colonial, de las otras Instituciones de los nativos, de la evangelización, del proceso civilizador… Nos colocaremos en su punto de vista, desde su perspectiva. (*Ibídem*)

Pero, dado que esta "cordillera textual" podrá irse desentrañando a medida que se estudie la trayectoria posterior, he elegido como ejemplo de la producción proteica de este año "anfibio", su otra obra, terminada el 24 de diciembre de 1966 y situada en Resistencia (Chaco). Su título completo es *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal* (*Investigación del "mundo" donde se constituyen y evolucionan las "Weltanschauungen"*). Es una amalgama de materiales reunidos para funcionar como apuntes del curso chaqueño y fue editado inicialmente en un sistema doméstico para una circulación restringida a los fines académicos,[6] por lo que, en la práctica permaneció inédito hasta que, varias décadas después, apareció una edición digital que le dio una importante circulación.[7]. Será solo con su inclusión en las *Obras Selectas* de Docencia y luego las *Obras Completas* de Las Cuarenta, que se contará con un texto editado en papel.[8]

La presentación de este texto, sin embargo, está muy lejos de ser fácil. La respuesta a preguntas habituales como ¿qué tipo de texto es?, ¿qué lugar ocupa en la trayectoria del

---

6 Cfr. Enrique DUSSEL, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal* (*Investigación del "mundo" donde se constituyen y evolucionan las "Weltanschauungen"*), Resistencia, Universidad Nacional de Nordeste, 1966

7 La edición digital fue subida inicialmente a la página WEB del autor: [https://bit.ly/2YBeRGN] y luego fue reproducida por la Biblioteca Virtual de CLACSO [https://bit.ly/3dDJfoe]

8 Enrique DUSSEL, *Hipótesis para el Estudio de Latino América en la Historia Universal,* Obras Selectas II, Buenos Aires, Docencia, 2012. El autor la considera como la primera edición. Presenta dos novedades importantes. La primera es la simplificación del título, probablemente como fruto del intento de hacer más inteligible su presentación a nuevos lectores, diferentes de los estudiantes de fines de los años 60. La segunda es la inserción de un prólogo con el título "Presentación a esta primera edición" (pp. 11-14). Cito según esta edición (en adelante HEL). La edición de Las Cuarenta, (Buenos Aires, 2018) reproduce sin variantes la edición de 2012.

teseopress.com

Dussel? o ¿qué temas trata? se vuelve decididamente ardua. En un ejercicio de imaginación retrospectiva podría verse la perplejidad de alguien a quien se hubiera confiado escribir una recensión del mismo. Se hallaría frente a cuatrocientas páginas (con cientos de notas) en las que se promete delinear un abanico de hipótesis para estudiar a Latino-América en la Historia Universal llevado adelante por un filósofo, historiador, teólogo argentino prácticamente desconocido en la Argentina que acababa de cumplir treinta años. A sorpresa por la magnitud de la apuesta le sucedería el impacto por la pretensión de ofrecer un "programa" de investigación completo, con una metódica y una constelación teórica a la que se considera capaz de dialogar, criticar y superar, desde América Latina, a propuestas como las de Hegel, Spengler, Toynbee, Jaspers y Teilhard de Chardin. El asombro aumentaría exponencialmente cuando viera anunciada una estructura triádica bajo los nombres de *Prehistoria*, *Protohistoria* e *Historia* Latinoamericana, con muy poca semejanza con la manera en que estas nociones se movilizaban habitualmente. La angustia, por fin, se apoderaría de nuestro recensionista imaginario al tener que dar cuenta de los capítulos en los que Dussel recorre la emergencia de la vida en la tierra, el proceso evolutivo que desemboca en el homo sapiens, y el camino del paleolítico y el neolítico en todas las regiones del globo. Luego vería desfilar a las grandes civilizaciones mesopotámicas, egipcias, indostánicas, chinas, mayas, aztecas y andinas del sur, para terminar con un panorama del desarrollo de los dos grupos ético-ontológicos decisivos (indoeuropeos y semitas) invadiendo, instilando y chocando. Por fin, ya exhausto, debería tomar postura sobre la plausibilidad del abanico de hipótesis y sus desarrollos efectivos.

Pues bien, esta reacción imaginada ante el texto podría no ser muy distinta a la de quienes pretendan encarar hoy su lectura. Pero es precisamente por eso que he elegido abordar este texto proteico y estratégico. Considero que HEL un segundo eslabón de fundación, explicitación y

complejización del proyecto intelectual/existencial de Enrique Dussel, donde se retoman líneas ya firmemente trazadas en textos analizados en el capítulo anterior, con las conferencias de la "Semana de París" como punto de concentración. Hacia adelante, es uno de los primeros ejemplos de una de las modalidades de producción textual de la trayectoria del mendocino, los "libros magnos" en los que desembocan años de trabajo, complejos procesos de elaboración teórica y se asumen nuevos campos de interlocución con autores, disciplinas y problemas. Abultados en páginas y saturados de notas, representan apasionadas apuestas eruditas y de compromiso intelectual de las que parten nuevos caminos. Trabajos posteriores como *"Para una ética de la Liberación"* (1973), *"Ética Comunitaria"* (1986), "Ética de la liberación en la edad de la globalización" (1992), los cuatro trabajos sobre Marx (1985-1994) y "Política de la Liberación I y II" (2007-2009) pueden se elencados en esta saga.

Es por esta condición y estatuto que, en el análisis que sigue, busco ofrecer tanto una guía de lectura al texto, cuanto una explicitación de sus aportes al "proyecto" Dussel.

1. Primer acercamiento

El análisis del texto puede ganar en claridad si se comienza por encuadrarlo a partir de una serie de "marcas" ofrecidas por la obra misma y por su autor. Antes que nada, conviene tener en cuenta su ámbito de producción, así descrito retrospectivamente por Dussel: "Este libro fue un texto que escribí íntegramente de un tirón en cuatro meses (de agosto a diciembre del 66), impreso a mimeógrafo para los alumnos que participaron en el curso universitario." (HEL, 11). Estamos, por tanto, ante un tipo particular de escritura y de "público". Resulta claro que para redactar cuatrocientas páginas en cuatro meses hay que disponer de un amplio sustrato de materiales y elaboraciones previas. Dussel, en

efecto, concentra aquí las vertientes más importantes de diez años de estudio e investigación en los campos de la filosofía, la teología y la historia. Dicho en otras palabras, una parte del material puesto en juego ya estaba escrito. Por esta razón, el texto será altamente sugerente y creativo, pero también de difícil aprehensión en lo que tiene que ver con su dinámica de conjunto. Dussel entrama un abanico de hilos temáticos y metódicos que son muy familiares para él, pero en la mayoría de los casos nuevos o diferentes para los oyentes/lectores. Esto nos lleva a la peculiaridad del "público". El texto tiene trazas de que los materiales que lo componen fueron la base y el apoyo para el dictado efectivo del curso de 1966, pero la versión libro se termina cuando el curso ha finalizado, por lo que parece haberse concebido como un texto para cursos futuros. De todos modos, puede imaginarse al alumnado inicial y a los siguientes teniendo que procesar esta suerte de catarata de perspectivas, autores, corrientes y panoramas; comenzando por la nada sobria pretensión de estudiar a América Latina en la historia universal remontándose hasta el origen del *homo sapiens*. Algo de esta sobrecarga propositiva se traslada también a los lectores y analistas actuales. Este estilo de producción textual concentrada temporalmente y polimórfica temáticamente no queda limitado a 1966. En lo sucesivo, Dussel escribirá textos con características análogas en coyunturas precisas, siendo *Filosofía de la Liberación* (1975-1976), redactado en la encrucijada del inicio del exilio mexicano, uno de los más importantes.

Un segundo encuadre facilitador para el análisis se relaciona con la composición de la obra. Dussel hace converger en el libro todos sus frentes de interés y una buena dosis de lo que ya tiene escrito y en muchos casos no publicado. Al hacerlo reflexiona sobre sus nexos, amplía las referencias, emprende nuevas búsquedas y busca interlocuciones con la situación contemporánea histórica y académica. Es un texto donde puede verse al mendocino pensar, corregir rumbos y reemprenderlos, bajo la exigencia

de alcanzar un relato de conjunto y no tanto de ofrecer una articulación completa de los materiales; además, los componentes que engloba tienen diversos grados de elaboración y su integración redaccional es despareja. Dada la importancia de este punto para la legibilidad y análisis del texto, paso a detallarlo.

Por un lado, tenemos las *Palabras preliminares* (15-16) del autor, escritas en Resistencia a finales de 1966. A un trabajo terminado que le ha consumido cuatrocientas páginas, Dussel lo prologa con apenas dos; siendo el único pasaje breve del texto. Está claro que no puede verse allí una introducción a lo que sigue, ni una presentación que haga justicia a lo que va a leerse. La calificación del trayecto como *meditaciones* solo es aplicable a algunos momentos, aunque el talante del conjunto tenga algo de eso. La focalización en la exigencia de una existencia crítica superadora de la vida cotidiana ingenua como vía para situarse los latinoamericanos en la historia universal es sólo uno de los múltiples hilos que se entraman.

Por otro lado, la constelación de conjunto y buena parte del dispositivo categorial-hermenéutico puesto en juego pueden ser vistos como una ampliación, complejización y sofisticación de la conferencia "Cristiandades latinoamericanas" ofrecida por Dussel en la "Semana Latinoamericana"de 1964 y que analizamos en el capítulo anterior. En efecto, dicha conferencia se revela como una primera condensación de abordajes, tramas y conceptualidades que marcaría por mucho tiempo el trabajo intelectual del mendocino, y a la que nos será preciso volver para más de un ejercicio analítico de sus textos.

Además, el parágrafo 1 ubicado al inicio de la "Introducción general" es la transcripción completa (y citada) de un artículo publicado por Dussel el año anterior para la *Revista de Occidente* en 1965 y escrito en París.[9] Útil como

[9] Enrique DUSSEL, "Iberoamérica en la historia universal", *Revista de Occidente* (Madrid) nº 25 (1965) 85-95.

teseopress.com

material para los alumnos, es un aerolito incrustado en un texto que sigue otro ritmo. Trabaja en una escala diferente, adelanta herramientas y categorías que se clarifican solo mucho después y, sobre todo, tiene sentido completo en sí y está dirigido a otro "público". Por lo tanto, pienso, puede ser leído en sí mismo, como un micro-ensayo del macro-proyecto que luego se pondrá en juego, donde aparecen incursiones en los siglos XIX y XX que, dado el carácter trunco de la obra, terminan por no ser abordados.

A todo lo anterior hay que agregar que, una buena parte de los parágrafos 6 y 7 del capítulo II, provienen de dos trabajos que en ese momento Dussel ya había escrito, pero que aún no había podido publicar. *El humanismo helénico* (escrito en 1961 pero editado en 1976) y *El humanismo semita* (escrito en 1964 pero editado en 1969). Lo que se incorpora, por tanto, es ya fruto de un prolongado y arduo trabajo. Dado que una buena parte de la originalidad de la apuesta interpretativa de Dussel radica en las claves allí ofrecidas, lo central en un análisis del texto de 1966 consistirá en aprehender cómo se las hace converger con otros filones (el diagnóstico y la metódica del análisis cultural de Paul Ricoeur, por ejemplo) y en el peso que adquieren en la formulación de las *Hipótesis*. Finalmente, se han incorporado notas con referencias de 1967, lo que implica algún tipo de actualización posterior.

Todo lo dicho será útil a la hora de leer y analizar el texto como "libro": estamos ante un escrito con un movimiento de ideas sinuoso, en el que las elaboraciones de los temas van buscando puntos firmes en medio de tanteos, y en el que la aceleración y el detalle se alternan.

La tercera "marca" radica en el estatuto epistemológico que Dussel le atribuye a su obra. Se trata de unas *hipótesis,* esto es de una constelación de proposiciones interpretativas que, siendo fruto de investigaciones ya realizadas, se condensan para abrir nuevos caminos de búsqueda. Sujetas como están a los resultados obtenidos a partir de su orientación, pueden afianzarse, pero también desestimarse

o corregirse. El autor las concibe como una suerte de mapeo inicial suficientemente fundado en campos poco roturados, que es lanzado al ruedo para habilitar trabajos interdisciplinares más amplios y abarcadores. El mendocino trabajará muchas veces en su trayectoria con este tipo de estatuto, casi siempre en relación con América Latina en campos como la historia de la iglesia, la cultura, la teología, el pensamiento y la coyuntura eclesial.[10] A partir de 2006, en cambio, como indicando que pueden darse en momentos de madurez, aparecerán trabajos a los que se atribuye el estatuto de *tesis.* A diferencias de las hipótesis, estas propuestas tienen la pretensión de ser puntos de partida firmes y surgentes de nuevas orientaciones teóricas y metodológicas. Para su mejoramiento, más que la contrastación que descalifica será el agregado de nuevas tesis que amplían el alcance o cubren nuevos campos. Hasta ahora forman parte de este elenco las relacionadas con la política, la economía política y la ética.[11]

Para finalizar estos encuadres, conviene considerar el que surge de la estructura del texto. Luego de una breves "Palabras Preliminares", el autor pasa a una "Introducción

---

10 Enrique DUSSEL, *Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina*, Barcelona, Estela, 1967; "Hipótesis para el estudio de la cultura latinoamericana", en: Lucio GERA, Enrique DUSSEL y Julio ARCH, *Contexto de la Iglesia argentina. Informe sobre diversos aspectos de la situación argentina, vol. I,* Buenos Aires, Ediciones de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, 1969, 87-104; "Hipótesis para una historia de la teología en América Latina", *Christus* (México) 479 (1975) 8-12; "Hipótesis para elaborar el marco teórico de la historia del pensamiento latinoamericano. Estatuto del discurso político populista". Conclusiones del Seminario sobre categorías políticas tenido en el Centro de Estudios Latinoamericanos, UNAM, México, 1976; *Hipótesis mínimas para leer la coyuntura de la Iglesia latinoamericana (1968-1979)*, Centro de Documentación Secretariado Latinoamericano, s/l, 1978; *Hipótesis para una historia de la teología en América Latina,* Indo-American Press Service, Bogotá, 1986. Sin embargo, considerando la fecha de escritura y no la de edición hay dos textos anteriores en los que esta cualificación ya se había hecho presente: HH y HS.

11 Enrique DUSSEL, *20 Tesis de Política*, Siglo XXI-CREFAL, México, 2006; *16 Tesis de Economía Política. Interpretación filosófica,* México, Siglo XXI, 2014; *14 Tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico,* Madrid, Trotta, 2016.

General" bajo el título "Latino América en la Historia Universal". Siguen una "Primera Parte", denominada "La prehistoria latinoamericana en la historia universal", y una segunda, llamada "La proto-historia latinoamericana". La distribución cualitativa de las tres instancias es prácticamente simétrica, con cerca de 130 páginas cada una en la edición de referencia. Dos indicaciones surgen de un análisis del desarrollo efectivo del texto. Antes que nada, y según adelantamos, el nombre "introducción" del primer bloque no resulta expresivo de su contenido, por lo que su función en la economía del texto tendrá que ser parte de nuestro estudio. Además –y como resultado de lo anterior– la secuencia sucesiva que la estructura parece indicar resulta ser mucho más compleja. Por fin, *Hipótesis* es una obra inconclusa. En efecto, luego de anunciar un programa en tres momentos (Pre-historia, Proto-historia, Historia) para situar a América Latina en la historia universal, solo alcanza a desarrollar los dos primeros; con lo que la historia latinoamericana "propiamente dicha" no es abordada. La ausencia de un período que abarca desde 1492 a 1966 no es, sin duda, un dato menor a la hora de leer e interpretar esta obra. En este sentido, resulta muy importante el comentario que Dussel hará cuarenta años después cuando presente la edición en las *Obras Selectas:*

> En realidad fue sólo la primera parte de una historia. Faltaban todos los acontecimientos de la historia mundial y latinoamericana reciente, desde el comienzo de la invasión a América por los europeos (1492). Esa historia, sin embargo, la narraré de distintas maneras muchas veces en los años que siguieron a este curso. Además, ya había enviado a la imprenta una "Hipótesis para la historia de la Iglesia en América Latina" (…) donde me ocupaba de los últimos cinco siglos de la historia latinoamericana. (HEL, 12)

A la contundencia del reconocimiento de lo no tratado, el autor añade una pista de lectura que asumimos. Se trata de leer las dos "Hipótesis" (1966 y 1967) como parte de un macro-proyecto bajo el mismo estatuto epistemológico.

2. "Iberoamérica en la historia universal"[12]

2.1. Contexto

Tal como lo adelantamos en el punto anterior, el parágrafo 1 del HEL es una suerte de "aerolito" incrustado de un texto ya publicado, con sentido completo en sí mismo y pensado para otro "público". Dussel retrabaja allí materiales de la conferencia de París. Por lo tanto, aquí será analizado como texto independiente, pero de modo que pueda elucidarse la pertinencia de su incorporación en el libro. La pista de lectura que sigo, en efecto, consiste en considerar al artículo como una condensación en apenas diez páginas de lo que HEL desplegará en 400. Retomando una simbólica célebre, es un *microcosmos* para un amplio círculo de lectores del *macrocosmos* del libro orientado a la docencia universitaria.

Para comenzar su análisis, pienso sea oportuno poner de relieve el hecho mismo de que Dussel publique en *Revista de Occidente.* La publicación, célebre en su primer período bajo la égida de José Ortega y Gasset (1923-1936) estaba en pleno desarrollo de su "Segunda Época (1963-1975),[13] esta vez bajo la dirección de uno de los hijos del filósofo español, José Ortega Spottorno. Si bien la revista no ocupaba ya el

---

12 Enrique Dussel, "Iberoamérica en la historia universal", *Revista de Occidente* (Segunda Época) año III n° 25 (1965) 85-95. Por las razones que en seguida se expondrán, cito según esta versión (en adelante IHM). En HEL está ubicado entre las páginas 19-31.

13 Para una mirada a este período de la revista ver: Javier ESCUDERO, "La segunda época de *Revista de Occidente* (1963-1975)", *Hispania* (American Association of Teachers of Spanish and Portuguese) vol. 77 n° 2 (1994) 185-196.

espacio que había ocupado en la cultura de habla hispana, la posibilidad de que un estudiante latinoamericano de doctorado en París publicara allí a sus 30 años no dejaba de ser una carta de presentación prestigiosa en las redes intelectuales de habla hispana[14] y una oportunidad de hacer circular los planteos inaugurados en la Semana de París.

2.2. La maduración de un "programa"

La tarea/misión que Dussel se adjudicaba como pensador cristiano latinoamericano y a la que llamaba a sus pares en la "Semana de París" (1964) recibe en este trabajo nuevas precisiones y amplía su interpelación a otros trabajadores intelectuales. El objetivo que tensiona y organiza el texto, en efecto, se inscribe con nitidez en el macro-programa dusseliano:

> Una visión que integre verticalmente –desde el pasado remoto– y horizontal –en un contexto mundial– la Historia de América ibérica no existe hasta el presente. Mientras no exista, será muy difícil tomar conciencia del papel que nos toca desempeñar en la Historia Universal. Pero, es más, sin dicha conciencia la conducción misma de la Historia –tarea del político, del científico, etc.–, se torna problemática. (IHU, 95)

Ahora bien, dada la importancia que adquirirá este "programa" en el desarrollo de HEL, consideramos conducente explicitarlo de forma condensada y esquemática, espigando y simplificando lo que, en el desarrollo del texto, se despliega en diversos momentos y con distintas modulaciones.

1. Hay que emprender algo que no existe. El hálito fundacional y la exigencia de creación permean todas las instancias del proyecto.

---

[14] Javier Escudero estima que contaba con 3000 suscriptores y con una tirada promedio de 5000 ejemplares.

2. Lo que hay que construir es un relato fundamentado histórica y filosóficamente de la situación, personalidad cultural y lugar protagónico de Iberoamérica en la larga secuencia del *proceso de evolución de la especie humana* hasta la actualidad y en el amplio horizonte de la *historia universal* que, en el hoy y el futuro próximo, se encamina hacia una civilización técnica englobante. La magnitud del proyecto conllevará interlocuciones múltiples con otros campos del saber, un trabajo absorbente en frentes múltiples y constantes elecciones teóricas y metodológicas.
3. La consecución de este "proyecto" tiene máxima relevancia para los iberoamericanos. Ante todo, porque alcanzada esta escala, todos y cada uno de los momentos de su historia adquirirá *sentido*, habilitando una autoconciencia densa del "nosotros" cultural y civilizatorio. Este salto de conciencia, además, conllevará un impulso decisivo para la *acción transformadora*, abriendo una interlocución virtuosa con los campos de la política, de la ciencia y con los diversos movimientos comprometidos en el cambio.
4. Para llevar a cabo el proyecto, hay que asumir y superar un abanico de déficits que los obstaculizan. Ante todo, hay que afrontar la borradura/inexistencia de Iberoamérica, tanto en las historias mundiales elaboradas desde otras coordenadas culturales cuando de la autoconciencia de los propios latinoamericanos, entre quienes campea una extremadamente débil asunción del pasado, del presente y del horizonte del "nosotros" al que pertenecen. Por otro lado, se parte de una tendencia a concebir la propia historia desde una actitud reactiva, desintegrada y discontinua, donde los influjos del "afuera" son los protagonistas activos y prestigiosos.
5. Para llevar a cabo el "proyecto" hay que poner a punto, crear y articular categorías, métodos y abordajes que estén a la altura de las metas que se buscan. Se destacan los siguientes componentes: una teoría filosóficamente

teseopress.com

fundada del *conocimiento* y de la *historia*, así como de sus interrelaciones, en la que las nociones de mundo, mito/desmitificación/autoconciencia juegan roles centrales; una propuesta de *periodización* que sea capaz de abarcar el arco completo de la escala en estudio y que pueda disputar el monopolio interpretativo de miradas desviantes, sea por su menor amplitud, por su intencionalidad político-ideológica o por su incapacidad para articular los diversos períodos. En este caso, las categorías de civilización, cultura y núcleo ético-mítico son decisivas.

6. Una primera vertiente del proyecto consiste en la construcción de un relato articulado del pasado milenario de Iberoamérica. Cuestionando las "historias" que se limitan a acontecimientos del siglo XX, que hacen eje en el XIX, se remontan al XVI o las que hacen incursiones ingenuas en las tradiciones indígenas, la "historia" que se busca relatar implica desbordar todos estos marcos. Entre los capítulos claves de este estudio están: a) La consideración de la edad media española-islámica; b) El análisis del renacimiento de los Estados Pontificios y del protagonismo de la troika Génova-Venecia-Florencia (remontable al siglo X-XI), c) El abordaje de las culturas amerindias); d) El remontarse al choque milenario entre los pueblos indogermanos y los semitas.
7. Una segunda vertiente del proyecto consiste en situar a América Latina en las coordenadas actuales y del futuro próximo, cuya clave de interpretación –tomada de Paul Ricoeur– es el desafío de la inserción de las culturas nacionales en la civilización técnica mundial que las tensiona hacia la convergencia.

teseopress.com

2.3. Conocimiento/historia/autoconciencia

La exposición del programa complexivo que el artículo concentra hará ahora más inteligible la forma en que arranca. En efecto, el lector es introducido al tema general desde una interrogación clásica de la filosofía: ¿Qué es conocer? Lo que está en juego a la hora de situar a Iberoamérica en la historia universal –parece sugerir Dussel– hay que buscarlo en pliegues muy radicales y necesita de reflexiones fundantes. La respuesta del mendocino es sostener que conocer es un evento relacional (intencional), en el que conocedor y conocido se entrelazan de tal modo que la habitual tematización sujeto/objeto resulta desviante. No hay un alguien ya constituido que conoce un algo ya establecido, en el que solo cabe decidir a cuál de los polos se atribuye la parte del león del proceso y cómo hay que aprehender la adecuación. Para dar cuenta de este desplazamiento, Dussel analiza el conocimiento como un proceso en el que se interrelacionan el *abarcar,* el *enmarcar* y el *desquiciar*. Algo se conoce cuando se lo *abarca*. Pero no se lo puede abarcar si no se lo *enmarca* (delimita). Esta limitación, al mismo tiempo que posibilita el conocer, fija lo conocido en un *horizonte* que restringe el *mundo* del conocedor a sus coordenadas. Solo se puede avanzar hacia comprensiones más profundas y reales si se *saca de quicio* al "mundo" dilatando una y otra vez el horizonte.

Pero lo que hay conocer, de acuerdo con el programa dusseliano, es una *historia*; por ello, las coordenadas anteriores deben precisarse. También aquí estamos ante un evento relacional. Hay historia cuando alguien toma (auto) conciencia de la temporalidad que lo impregna. La concienciación transforma la temporalidad en historicidad como duración característica de lo antropológico. Y, nuevamente, trabaja la triple dinámica. Para conocer la historia tomando conciencia de ella hay que *abarcarla* y, para ello, hay que *enmarcarla*. La habilitación/limitación que en el paso anterior era atribuida al "mundo", en el caso de la historia este

rol lo desempeña la *periodización;* es decir, el establecimiento de etapas y momentos en el fluir de la temporalidad. Como todo enmarcar, la periodización instila fronteras que delimitan el mundo/horizonte histórico de quien conoce. Si, por un lado, la selección de momentos y el establecimiento de etapas es necesario (un acontecer continuo no es inteligible), por otro es artificial, ya que la introducción de la discontinuidad y los criterios de selección signan el contenido que se les atribuye.

Es claro que, también aquí, será clave el momento del *desquiciamiento*, de horadación de los horizontes fijados por las periodizaciones. Para explicitarlo, Dussel introduce otro de los componentes claves de su constelación interpretativa del conocer histórico. Me refiero la noción de (*de) mitificación.* Si en todo conocimiento el bloqueo surge por la negativa a salir del "mundo" habitual desquiciándolo, en el caso de la historia el obstáculo proviene de la tendencia a fijar un período o momento, otorgándole carácter absoluto. Es a este fenómeno al que Dussel llama *mitificación.* Desquiciar, implica, pues, demitificar:

> "Demitificar" en historia es destruir los particularismos que impiden la auténtica comprensión de un fenómeno que sólo puede y debe ser comprendido teniendo en cuenta los horizontes que le limitan, y que, en último término, no es otro que la Historia Universal. (IHU, 88)

Estamos aquí ante una movilización de la noción de "mito" como contrapuesto a "historia"[15] que está radicada en el núcleo mismo del "programa" dusseliano: "La «demitificación» de la conciencia primitiva, o a-histórica, se origina con el pensamiento semita, en especial el hebreo, pero cobra toda su vigencia en el pensamiento europeo a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX" (IHU, 88). Nuestro autor inserta, por tanto, la demitificación histórica en un proceso de larga duración que tiene a la cosmovisión semita como protagonista. En un primer movimiento, aquella es puesta como un momento de la revolución científica tal como la aborda Pierre Duhen en *El sistema del mundo,* una referencia reiterada del mendocino. En esta óptica la demitificación es el proceso por el cual la astronomía primero y la biología después, fueron "destronando" a la tierra y al sol como centros divinos para ubicarlos en el concierto del universo; el cual, para el físico francés, tuvo como condición de posibilidad la "previa demitificación del universo realizada por la teología judeocristiana" (IHU, 88) Ciencia y teología judeocristiana, por tanto, están emparentadas desde esta dinámica de fondo. El segundo movimiento es el que protagoniza la filosofía con su cenit en las *Lecciones sobre las Filosofía de la Historia Universal* de Hegel.

---

15 La movilización de la noción de *mito* como contrapuesto a *historia* será retomada muchas veces en el período estudiado. Un ejemplo interesante por su posible interlocución con otras interpretaciones de América Latina es el que trabaja en IHU, 94. Hablando de la heterogeneidad y escasa integración de la cultura iberoamericana, la vincula con la "importación" de influencias "extranjeras" por un proceso reactivo/alienante: "Dicha cultura, en su esencia, no es el fruto de una evolución homogénea y propia, sino que se forma y conforma según las irradiaciones que vienen desde afuera, y que cruzando el Atlántico adquieren caracteres míticos (…) Pareciera que una ideología en Europa guarda cierta proporción y equilibrio con otras (…) En América, dichas ideologías –como un electrón desorbitado– producen efectos negativos, ideología utópicas, y, al fin nocivas". Sin embargo, como se verá, Dussel movilizará otra vertiente del "mito", la de un "relato racional en base a símbolos", que irá adquiriendo un estatuto protagónico en sus trabajos.

teseopress.com

El paso siguiente del trabajo dusseliano es establecer criterios para un conocimiento histórico que esté a la altura de esta genealogía y del "proyecto" que está llevando a cabo. El primero de ellos consiste en rechazar toda interpretación histórica que estreche los horizontes fijando límites de corta duración:

> Querer explicar la historia de un pueblo partiendo o tomando como punto de partida algunos hechos relevantes –aunque sean muy heroicos y que despiertan toda la sentimentalidad de generaciones– que se sitúan al comienzo del siglo XIX o del XVI, es simplemente "mitificar", pero no "historiar". La conciencia cultural –que se forma sólo ante la historia– queda como animizada, primitiva, sin los recursos necesarios para enfrentar vitalmente la dura presencialidad de lo Real." (IHU, 88-89)

Lo que puede ser válido para el historiador, esto es, concentrarse o especializarse en una etapa o en un ciclo histórico, no lo es para el filósofo.

El segundo criterio consiste es descartar todo abordaje que niegue o desvalorice cualquier etapa histórica del proceso total, o que establezca entre ellas una vinculación lábil o anecdótica. Para expresarlo en términos positivos, Dussel asume la terminología técnica de Hegel:

> Es la Aufhebung, la anulación y superación de la contradicción aparente, por positiva subsunción –ya que se descubre el phylum mismo de la evolución–. No es necesario negar radicalmente ninguno de los contrarios –que son contrarios sólo en la parcial mirada del que ha quedado como aislado en el estrecho horizonte de su Gestalt (momento histórico) en mayor o menor medida artificial–, sino más bien, asumirlos en una visión más universal que muestre sus articulaciones en vista de un proceso con sentido que pasa inapercibido a la observación de cada uno de los momentos tomados discontinuamente. (IHU, 93)

Por todo esto, para Dussel, la periodificación es un elemento central del "programa" en el que está embarcado. De hecho, y no sólo en esta etapa de la trayectoria, las disputas en torno a la periodización será uno de los ejes de su trabajo histórico-filosófico.

2.4. La disputa en torno a las periodificaciones

Una vez discernida la importancia, necesitad y límites de las periodificaciones, Dussel pasa analizar sus relaciones con el *poder*. Quien sea capaz de influir sobre la definición de las etapas históricas de un pueblo, podrá moldear la forma en que sus miembros conciencializan la temporalidad y conciben la historicidad colectiva. Por ello, los Estados y las élites han estado siempre preocupados y dedicados a esta tarea, habida cuenta de su impacto. Presentarse como culminación de un proceso histórico que alcanza con ellos su cumbre, y a los cambios o continuidades que proponen como orientaciones de un futuro que no hará más que desplegarlos ha sido una de las herramientas más habituales. El "programa" dusseliano asume aquí la forma de una disputa en torno a la periodificaciones de la historia latinoamericana por la que la operación de *historiar* des-cubre, desborda y desquicia la tendencia a *mitificar.* En este trabajo, abordará una de sus dimensiones a partir de la pregunta ¿dónde se hace comenzar la historia latinoamericana?, dado que la fijación de los *orígenes* es uno de los puntos estratégicos de la (de)mitificación.

Para ello, Dussel elenca, organiza y cuestiona por insuficientes un abanico de propuestas de periodización de la historia de América Latina a las que considera fruto de la operación militante/delimitante realizada por diversos grupos en su batalla por determinar el punto de partida del proceso.

Una *primera postura* enfatiza la importancia iniciadora de y otorga decisividad explicativa a determinados acontecimientos históricos del siglo XX, entre los que destacan la

revolución mexicana, la revolución cubana y la revolución boliviana. Dussel considera que esta opción provoca una cadena de *bloqueos mitificantes* hacia "atrás": inflaciona la importancia histórica de estos acontecimientos (eleva a sus protagonistas a héroes y sus fechas a ritos), y tiende a negar densidad histórica y explicativa a todo lo acontecido antes (por ejemplo, la hegemonía liberal y la oligárquica) desentendiéndose de sus negatividades. Pero al mismo tiempo, instila un *efecto mesiánico* hacia "adelante". Porque todo lo bueno que pueda darse en el futuro solo podrá provenir de dichos acontecimientos-fuente, y porque impone una simbólica excluyente en la que la vida y el orden solo pueden engendrarse a partir de la agonía/caos de una revolución.

Una *segunda postura* es la de quienes subrayan la capacidad iniciadora de la ruptura con el orden colonial en un período que va desde 1808 a 1850. Dussel incluye aquí al criollo liberal, al capitalista nacional, al político oligárquico y al intelectual positivista. En este caso, el efecto mitificador lo produce la *independencia* (con sus héroes cívicos) con la correspondiente negación del "ayer" colonial (España y el cristianismo). No obstante sus diferencias, para Dussel ambas posturas adolecen de serias debilidades a la hora de asumirlas en un ensayo de situación de América Latina en la historia universal. Ante todo, porque se enclaustran en las historias nacionales, desgajándolas de resto de América Latina. Además, porque desencadenan un desacople respecto de la historia larga (universal) como consecuencia de haberse decidido por un punto de partida extremadamente reciente.

Una *tercera postura* es la que Dussel atribuye a los "hispanistas" o "colonialistas". A diferencia de las dos precedentes, no toman a los siglos XIX-XX como marco excluyente, sino que hacen principiar el proceso en el siglo XVI. Esta positividad, sin embargo, no los inmuniza contra la mitificación. Por un lado, porque desde el tipo de siglo XVI que propugnan se les hace imposible luego dar densidad histórica positiva tanto al siglo XIX como a los eventos

revolucionarios del XX. Además, el panteón heroico solo se desplaza, esta vez hacia Colón, Cortés y Pizarro. Por fin, filones enteros de la historia europea como el protestantismo, el anglicanismo, la vertiente francesa, el Renacimiento son deslegitimados o negados. Desde tal óptica, el crepúsculo de España y la diferencialidad en el desarrollo de las "Américas" se hacen ininteligibles.

Una *cuarta tendencia* es la que Dussel denomina "movimiento indigenista contemporáneo". Aquí el punto de partida se desplaza hacia las culturas amerindias y el énfasis explicativo de la historia posterior se organiza en torno a su originalidad, a los procesos de su destrucción/elisión, y a su capacidad de resistir-reemerger con potencia de futuro. La ponderación dusseliana se tensa más que en los otros casos. En un sentido se ve en la obligación de adherir a sus reivindicaciones de dignidad humana y de clase, de secundar su impulso reivindicador del espesor histórico de las culturas amerindias y de sumarse a las tareas de promoción que fomenta. Sin embargo, desde el ángulo de la historia universal considera que también esta postura mitifica. En sus exponentes más radicales, Dussel lee una interpretación paradisíaca de las civilizaciones pre-hispánicas, presentadas como ámbitos consumados de paz, justicia y sabiduría. Desde esta matriz se hará imposible dar cuenta de dos límites que, a juicio del autor, resultaron decisivos: la incomunicación mutua entre las grandes culturas amerindias y su incapacidad para acumular esfuerzos habida cuenta de las disrupciones frecuentes en sus continuidades. Todo lo cual dispara una ceguera para con todo lo hispánico y una inhabilidad para explicar el masivo mestizaje desplegado en América Latina luego del siglo XVI.[16]

---

16 En este momento de su producción la mirada comparativa de Dussel entre lo amerindio y lo colonial es decididamente favorable al segundo. Selecciono algunas de sus afirmaciones: El Imperio guerrero de los aztecas no superó en orden y humanidad al México posterior a la segunda Audiencia. El Imperio inca estuvo marcado por un sistema oligárquico justificador del dominio absoluto de una familia, los nobles y los beneficiarios del Estado.

teseopress.com

Presentadas y cuestionadas estas propuestas de inicio de la historia latinoamericana. Dussel esboza la propia. *La misma consiste en una operación multiforme de dilatación progresiva de los horizontes en clave demitificadora en dos direcciones*. Desde los límites fijados por las diversas posturas criticadas hacia atrás, la una. Desde el atrás más significativo hacia el hoy latinoamericano, la otra.

El movimiento retrospectivo se realiza en cuatro oleadas. La *primera* nos lleva desde el siglo XVI español hasta la edad media (poniendo en evidencia la importancia del islam) y desde el Renacimiento temprano hacia el triángulo Génova-Valencia-Florencia, al que Dussel atribuye un protagonismo clave en la gestación de los instrumentos civilizatorios desde los siglos X-XI.

La *segunda* nos conduce desde la conquista hasta los períodos clásicos de las culturas Azteca, Maya e Inca, y más atrás hasta el área mayoide y pre-azteca para desembocar en Tihuanaco. Todas ellas, en la mirada de Dussel, son determinantes para la trama de la conquista. Incluso culturas menos centrales como la Chibcha son retenidas como significativas, dado que se le atribuye protagonismo en la gestación de los comportamientos populares de la actualidad.

La *tercera* oleada nos remite desde la Edad media hasta la comunidad cristiana inicial en su confrontación con el imperio romano y, desde allí, a Israel en el marco del mundo semita.

Por fin, la *cuarta* nos remonta hasta el choque, dilatado en el tiempo y el espacio, entre los pueblos indoeuropeos y los pueblos semitas. Como vimos, para Dussel este es un nudo decisivo para la comprensión de la historia mundial, dado que a cada uno de estos polos/pueblos se remontan componentes explicativos centrales.

Por fin: "Eso no significa que deba destruirse o negarse el pasado indio, muy por el contrario, significa que debe tenérselo en cuenta e integrarlo en la cultura moderna por la educación, en la civilización universal por la técnica, en la sociedad latinoamericana por el mestizaje". (HEL, 16)

En sentido inverso, se puede avanzar ahora hacia América Latina desde estos dos núcleos. Un hilo conductor parte del NMO de los *indoeuropeos* con sus potentes vigencias de dualismo y ahistoricismo; por esa vía Dussel puede vincular al extremo oriente con el mundo prehispánico.

El otro impulso guía brota del NMO de los pueblos *semitas* con su peculiar antropología y modo de comportamiento. La Europa medieval puede comprenderse como fruto del choque de dos focos semíticos: El cristianismo y el islam. España puede ser vista como la desembocadura de la cristiandad medieval y su monarquía, tanto en su ciclo de fuerza y madurez como de ocaso, es una clave interpretativa decisiva para la América hispánica. En este mismo sentido, la crisis de la Independencia puede leerse como una "división artificial y anárquica de los territorios gobernados por los Virreinatos, Audiencias y Obispados" (IHU, 94), dando paso a un: "proceso de universalización cultural eliminando la vigilancia tantas veces eludida de la Inquisición –y al mismo tiempo de la Universidad española–, para dejar entrar –no siempre constructivamente– el pensamiento europeo (especialmente francés) y norteamericano." (IHU, 94)

Dussel considera que este modo de plantear las cosas cumplimenta los criterios del conocimiento histórico-filosófico de la historia universal que hemos visto anteriormente. Ante todo, porque la ampliación de horizontes ensayada posibilita una situacionalidad no mitificante. Además, porque piensa que, bajo esta luz, ha asumido/trascendido los diversos momentos/posiciones enfatizados por las cuatro posturas antes estudiadas; gracias a ello, estaría más cerca de delinear la personalidad propia de América Latina. Finalmente, porque, para Dussel, la toma de conciencia de la particularidad cultural es un eficaz y necesario resorte para la acción y el compromiso con el "nosotros" regional.

3. Apuestas metódicas, constelaciones hermenéuticas e hipótesis investigativas

La continuación de una lectura secuencial de HEL, luego de haber recorrido con Dussel los caminos vistos en el apartado anterior, pone ahora al lector ante un "retroceso", en el sentido de que, en lugar de adentrarlo en el desarrollo del programa, lo vuelven a situar en la cuestión que ya parecía analizada. En efecto, el Capítulo I de la "Introducción general" que sigue en el libro se titula "Metodología" y se desenvuelve de forma autónoma. Dussel retoma allí pasajes enteros de su *Conferencia de París* (1964). ¿Qué lógica tiene esto en el desarrollo del "programa"? Para hacer algo que aún no existe y que tiene tamaña dimensión –como hemos visto en el apartado precedente– el método es decisivo. El no hallazgo de un camino capaz de estar a la altura del desafío descalificaría todo el intento:

> En un estudio como el nuestro –de las hipótesis fundamentales que nos permitan *interpretar* el lugar que ocupa Iberoamérica en la Historia Universal–, los presupuestos metódicos son condicionantes de todo el resto (…) Creemos que la reflexión metódica es a tal punto necesaria, que si la filosofía latinoamericana e igualmente su historia no llega a producir frutos maduros es, en gran medida, por la imposibilidad de definir el propio grupo cultural en el cual el pensador se encuentra situado, y por ello mismo toda su reflexión se encuentra como alienada. (HEL, 34)

Dussel "carga" a la metódica buscada con exigencias existenciales, teóricas y operacionales difíciles de exagerar: delinear una analítica estructural que posibilita una lectura/comprensión de la realidad; englobar, sistematizar y abarcar todos los campos que estudian de manera especializada las "ciencias del espíritu"; Interpretar el sentido y encontrar el hilo conductor de la historia larga de Iberoamérica; posibilitar el autodescubrimiento personal y comunitario del grupo histórico latinoamericano. La aclaración que

cierra el elenco de requerimientos permite ver el impacto de semejantes exigencias sobre el propio Dussel: "¡Conociendo entonces nuestras limitaciones abordemos nuestro tema!" (HEL, 34). El abordaje prometido será desplegado por Dussel en dos movimientos. Inicia con la puesta a punto de la constelación categorial *civilización, ethos, núcleo mítico-ontológico,* y prosigue con la articulación de un abanico de hipótesis de investigación.

3.1. Civilización, *ethos*, cultura

La cuestión inicial que Dussel encara es la puesta a punto de un dispositivo interpretativo que le permita trabajar con "totalidades", dado que sólo en esta escala se puede historiar sin mitificar. La pregunta que enfrenta es, pues: ¿cómo encarar un estudio de toda la humanidad, de toda su historia, de todas las culturas, de todas las dimensiones del ser humano? Sin embargo, esta interrogación está siempre permeada por el núcleo del proyecto que le ha llevado a planteársela: "A nosotros nos preocupa, además, hacer entrar en el debate de la Historia Universal la problemática particular de Latinoamérica" (HEL, 35), partiendo de la postulación de que "la civilización y la cultura del hombre latinoamericano existe con una consistencia objetivamente indivisible (…) como una realidad de estructuras intencionales unitarias." (HEL, 36) Se trata, pues, de hallar una senda para reflexionar sobre los vínculos entre dos totalidades desde un enfoque totalizante.

El primer modo que el mendocino encuentra para encarar el desafío consiste en trabajar alrededor de una dinámica/lógica dialéctica, la que se mueve entre un polo *subjetivo,* el de los *portadores de la cultura,* y otro polo *objetivo,* el de los *instrumentos* creados por la acción característicamente humana. El juego entre ambos es el que se establece entre los *soportes* (personas, comunidades, culturas, humanidad) y las *objetivaciones* (mundo construido por el quehacer humano); donde los primeros son el "en donde" y el

"de donde" en el que existe el mundo objetivado. Es en la tensión entre ambos "polos" que debe moverse un análisis de las totalidades histórico-culturales. Dicho de modo más "desplegado", se trata del interjuego entre lo subjetivo-particular-incomunicable-profundo, con su tendencia a la diversidad cultural y a la personalización, y lo objetivo-universal-transmisible-superficialmente manipulable, que se orienta hacia la igualación.

El intento de dar cuenta del vínculo entre ambos "polos" inserta a Dussel en un debate ya muy largo en sedes filosófica y antropológica pero aún vigente en los tiempos de HEL, que giraba en torno al modo de concebir las relaciones entre *cultura* y *civilización.* Como es habitual en el mendocino, su postura se recorta en el seno de un desmarque múltiple respecto de otras posturas. En este caso, son tres. Antes que nada, se distancia de la célebre propuesta formulada por Oswald Spengler en *La decadencia de Occidente*, según la cual cultura y civilización son momentos de un proceso necesario por el cual la primera desemboca en la segunda en clave de degradación e "invierno". Luego, se aparta de la lectura "occidentalista", por la cual la civilización forjada en occidente ha iniciado un proceso imparable de unificación/subsunción del resto de las culturas bajo su égida. Por fin, también se desidentifica de la interpretación, a la que considera simétricamente opuesta a la anterior, de Arnold Toynbee en su *Estudio de la Historia*, para quien hubo veintiuna y hay cinco civilizaciones que tienen que considerarse en su relación y conflicto, si se quiere dar con una clave de interpretación adecuada, sin poder reducir el proceso a una dinámica única. Para Dussel, ni el ciclo biológico, ni el particularismo, ni la subsunción en un proceso único, son abordajes adecuados para su "proyecto". Por el contrario, se decanta por una distinción neta entre civilización y cultura, a partir de su inserción en el marco de la dinámica/lógica polar antes vista.

a) Civilización

Como hemos visto, la opción de Dussel es vincula *civilización* con el *polo objetivo* de su dialéctica:

> Llamaremos "civilización" a todo el mundo de las objetivaciones. A los instrumentos, útiles o cosas que el hombre ha ido descubriendo y transformando para cumplir fines que ha sabido proyectar. (…) La civilización, entonces, es el sistema de los instrumentos descubiertos por el hombre, transmitido y acumulado a través de la historia, de la especie, de la humanidad entera. (HEL, 38-40)

Civilización, por tanto, es el mundo de instrumentos construidos *por* los humanos (lo que los distingue de los primates superiores) y *en* el cual éstos viven. Estas objetivaciones son muy diversas: modificaciones topográficas, climáticas, hídricas, de la fauna y de la flora; armas, habitaciones, caminos, ciudades, fábricas, vestimenta, utensilios, ciencias y técnicas. Esta condición objetual/instrumental de la civilización conlleva, para Dussel, una serie de notas que definen sus dinámicas. Ante todo, es tendencialmente *impersonal y universal.* Aunque hayan sido creados por un grupo determinado, los instrumentos pueden ser adoptados por otros colectivos sin que esto conlleve necesariamente un eclipse en su personalidad cultural. Además, se *transmiten* con relativa facilidad y son comprensibles para los receptores, aunque éstos no se adentren en las peculiaridades subjetivas de los transmisores; de allí que su manipulación pueda ser *superficial.* Esto también provoca que sean *acumulables*, que tiendan a sumarse, complicarse, en un proceso tendencialmente ininterrumpido. Por fin, forman *sistema.*

Esta construcción de la categoría *civilización* permite a Dussel tomar posición ante diversos interrogantes que tienen que ver con los núcleos de su proyecto. Por empezar, Dussel considera que, a nivel de la *civilización*, la noción de *progreso* se aplica con toda legitimidad: "las obras efectuadas por el hombre se muestran cada vez más complejas y

perfectas, más útiles" (HEL, 40). En este plano se verifica un auténtico avance y una acumulación creciente. Y esto, aun cuando en el campo ético o político haya involuciones o letargos. Esto no implica, sin embargo, que tal progreso pueda considerarse indefinido ni éticamente deseable. Además, le da pie para discernir lo que sucede cuando hay conquistas de unos pueblos sobre otros. Así, en el plano civilizatorio, un grupo se impone sobre otro por su superioridad instrumental, por la fuerza de los objetos por él creados. Pero esta superioridad no se traslada automáticamente a otros niveles. Para Dussel son muchos los ejemplos históricos en contrario, cuando pueblos que han impuesto su superioridad civilizatoria han sido "superados" a nivel cultural, económico, político y religioso por sus "conquistados".

La conexión con esta elaboración de la categoría de *civilización* con el "proyecto" dusseliano podrá ser sopesada mejor. En efecto, se impone la pregunta: ¿qué pasó con la civilización latinoamericana? Por un lado, cabe hablar de un *desquiciamiento* civilizatorio (que no es lo mismo que la llegada de una civilización a un colectivo sin ella). España, fruto de la fuerza y eficacia de su trama de instrumentos, implantó la *civilización europea* y sacó de sus goznes a las *civilizaciones amerindias,* presionándolas a entrar en el flujo civilizatorio universal. Por otro, se puede trazar una secuencia larga:

> Ahora tenemos más elementos para comprender en qué sentido puede hablarse de una "civilización latinoamericana". En una primera significación, fueron los sistemas de instrumentos de las comunidades amerindianas; después, la fusión producida entre dichas civilizaciones y la hispánica invasora; por último, una superestructura, preponderantemente europea, pero de raigambre americana, en vías de adaptar y adoptar la civilización universal. (HEL, 43)

b) La cultura como ethos

Si *civilización* queda ubicada en el polo objetivo de la dialéctica, a *cultura* le corresponde el subjetivo. La pregunta ahora se desplaza ¿cómo se comportan los colectivos en relación con su sistema de instrumentos, con su civilización? ¿qué modos, qué actitudes son discernibles? ¿Cómo se sitúa ante los útiles? A partir de citas de Piririm Sorokin y Maurice Merleau-Ponty que retornarán con frecuencia a su pluma, para dar cuenta de este polo Dussel hace ingresar una nueva categoría: *ethos*. La cultura es el *ethos* de una comunidad o pueblo.

> El complejo total de comportamientos que forman un sistema quasi-apriori ético-social, es lo que denominamos *ethos*. Es decir, la peculiaridad del actuar *así* (actitud, modo o cultura) ante *esto* (instrumentos, medio, civilización) (…) Es la actitud previa a toda espontaneidad social ante los útiles. (HEL, 44-46)

Las dinámicas/lógicas en que trabaja el *ethos* son dialécticamente distintas que las analizadas para el caso de civilización. Por un lado, el modo de comportarse no puede objetivarse cósicamente y se mantiene en el *horizonte subjetivo* del portador personal y, en la medida en que éste interactúa comunitariamente, colectivo. Además, su *transmisibilidad* es costosa y queda condicionada a que, quien quiera conocer el *ethos* de un colectivo, sea capaz de impregnarse del nosotros *ethico* del mismo, inhabilitando tanto comprensiones desde la exterioridad como manipulaciones superficiales:

> La comprensión, y mucho más la auténtica vivencia y el comportamiento real dentro de una tal cultura, le exige, previamente, inscribirse en el círculo del nosotros intersubjetivo como condición sin la cual ninguna comunicación de tipo ethica podrá realizarse. (HEL, 45)

También la *acumulabilidad* trabaja de manera diferente. No puede seguir una lógica de crecimiento mecánica o por mera yuxtaposición. El *ethos* crece de forma cualitativa o *biológico-vital*; de manera que un entramado *ethico* será más perfecto cuanto más coherente sea *con* y cuando más autoconsciente sea *respecto de* los significados de la trama de comportamientos. Por último, también aquí hay sistema, pero éste es subjetivo y de compleja cognoscibilidad:

> Es un mundo de experiencias y operaciones habituales y existenciales, portadas por el grupo inconscientemente… Difícilmente llegan a ser conocidas, pero son percibidas vitalmente en el comportamiento cotidiano. (HEL, 46)

A partir de estos desarrollos, Dussel está en condiciones de tomar postura frente a una de las preguntas iniciales. Si antes sostuvo la posibilidad y la inauguración de facto de un proceso de universalización civilizatoria, ahora puede negar la viabilidad de una dinámica semejante para la cultura/ethos:

> ¿Es posible una cultura universal? Pareciera que por definición es imposible, ya que se trata de un límite al que nunca se podrá alcanzar (un infinitésimo porque la subjetividad nunca podrá alcanzar a toda la humanidad), como pueden hacerlo las realidades objetivadas. (HEL, 46)

El camino para la continuidad creativa de las culturas "nacionales" –particularmente de América Latina– en el proceso de universalización técnica, por tanto, queda abierto.

No obstante, el mendocino advierte la dificultad de analizar la amplísima gama de comportamientos involucrados en un colectivo en una sola categoría. De allí que intente dar cuenta de otros niveles a tener en cuenta para ver como este estilo de comportamiento se diversifica y converge sobre el *ethos* colectivo. Así, habrá que considerar los diversos momentos de la evolución cultural diacrónica, las

regiones culturales, las clases sociales y los grupos. Estudiar empíricamente esta riqueza y ensayar una tipología heurística capaz simultáneamente de ser corregida y de permitir el avance, serán los caminos a emprender.

Como puntapié inicial, Dussel propone un ensayo que tiene como sujetos portadores a los que llama "grupos humanos primitivos". La historia de la cultura, en este sentido, puede ser relatada como el fruto de un doble pasaje. Antes que nada, el de los grupos no-especializados (que adoptan una actitud/*ethos* asistemática recurriendo a lo que se pueda obtener) a los especializados de cazadores, pastores y plantadores, que asumen un comportamiento común sistemático ante plantas y animales, al tiempo que se diferencian en sus modos actitudinales por su nomadismo o sedentarización, por su talante patriarcal o matriarcal. El segundo pasaje es el que se verifica entre los grupos especializados y los *sincréticos,* donde las constelaciones actitudinales de cazadores, pastores y plantadores se conjugan, imponen o superponen en una geometría variable de agricultura y vida urbana, matriarcado y patriarcado.

Mostrada la particularidad de las sociedades sincréticas (cualificadas como "altas"), el movimiento reflexivo de Dussel se vuelve *saltuario*. El lector es llevado de golpe a ejemplos históricamente muy posteriores y antitéticos:

> El guerrero azteca tendrá muy poco en común con el modo de comportarse de un monje hindú; la moral del compromiso histórico de un profeta de Israel se opondrá a la indiferencia social de la apátheia del sabio griego; el mesianismo marxista poseerá un entusiasmo inmensamente mayor a la quietud del *ethos* confuciano; la combatividad del cultor del caballo nómada árabe en guerra santa tendrá mucha mayor fuerza expansiva que los miembros del refinado pero inorgánico Imperio bizantino. (HEL, 48)

La nitidez diferenciante entre *ethos* tan notablemente contrastantes, sin embargo, no agota la complejidad de los modos de comportamiento. Para el mendocino hay que

considerar la diversidad al interno de una misma cultura sincrética. Para ello, pone a prueba la noción de "desdoblamiento ethico". Por un lado, en ellas es posible discernir un *ethos general* capaz de caracterizarlo frente a otros colectivos; con lo que podría hablarse de un *ethos* grecorromano por contraposición al budista o al semita. Pero, por otro lado, al interior de un conjunto cultural ethicamente peculiar hay que introducir también diversidades. Así, será viable analizar el *ethos* de las clases sociales que la componen, estudiando el complejo actitudinal de la aristocracia, del caballero medieval, de los "orejones" del Imperio Inca o de los proletarios industriales.

Finalmente, esta desagregación puede darse según otra escala. Tendríamos así, un *ethos* de *comunidades nacionales* (servia, catalana), de *sociedades federativas* (Francia, España, Argentina), o de *círculos culturales internacionales* (Estados Unidos, Rusia, China, Europa, América Latina, el Mundo Árabe).

A la luz de estos desarrollos, Dussel piensa haber encontrado en el polo subjetivo *ethos*/cultura, una herramienta decisiva para su proyecto de situar a América Latina en la historia universal. Por su particularidad/subjetividad ethica, Iberoamérica no es subsumible en la universalidad de la civilización técnica y deberá ser ahondada desde un método preciso y con la clara finalidad de situarla en el macro-régimen histórico que articula la búsqueda dusseliana. El problema remanente es si este nivel basta para lograrlo.

3.2. Núcleo mítico-ontológico

La puesta a punto de la dupla civilización/*ethos* no cierra, sin embargo, el trabajo de Dussel, sino que lo amplía con la proposición del concepto de *núcleo mítico-ontológico* (en adelante NMO). Ubicado como expansión del "polo" subjetivo en la línea de *ethos,* no es sólo un elemento más de la tríada, sino que funge como el concepto decisivo de

la construcción. El plano del *ethos*, para el mendocino, es necesario pero insuficiente para el diseño de su metódica. Las explicaciones que habilita requieren ser, a su vez, explicadas desde una zona más radical. Apto para explicar debe ser él mismo explicado. El comportamiento peculiar de un colectivo humano (*ethos*) ante los instrumentos de la *civilización* no alcanza a caracterizar su particularidad, ni es suficiente para comprender su lugar en la historia universal. La razón es que con los análisis en este nivel no se arriba al fundamento de este comportarse, a los resortes últimos de la modulación civilizatoria, el nudo más íntimo en el que se entrelazan sus lógicas. Hay que adentrarse en el *sentido/significado último*, en los *valores fundamentales*, en las *primeras premisas* de un "nosotros" cultural. Estamos en el ámbito de las intenciones, de los valores y de los fines, en el seno de una estructura simbólica y valórica con una trama ampliamente estable.

Dussel perfila su noción de NMO a partir de acercamientos sucesivos. El primero es la acogida de la propuesta de Paul Ricoeur en torno al *núcleo ético-mítico*,[17] con la que mendocino estaba largamente familiarizado.[18] Basada en la medulosa elaboración expuesta en *La simbólica del mal* (1960),[19] se despliega en "Civilización universal y culturas particulares" (1961).[20] Para el filósofo francés, el núcleo ético-mítico se relaciona con las evaluaciones culturales, con la valorizaciones de un colectivo, con "las actitudes

---

17 Para una primera aproximación sintética se puede ver: "Noyaux éthico-mythiques", en: Olivier ABEL y Jérôme PORÉE, *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*, Paris, Elipses, 58-60.

18 Es interesante comprobar que el primer texto escrito por Dussel –por fuera de los exigidos por el doctorado en filosofía– "Pobreza y civilización" (París, 1962) ya asumía explícitamente la propuesta ricoeuriana del núcleo ético-mítico.

19 Paul RICOEUR, *Finitude et culpabilité II: La symbolique du mal,* Paris, Abier, 1960, esp. 153-166.

20 Paul RICOEUR, "Civilisation universelle et cultures nationales", *Esprit* 29 n° 10 (1961) 439-453. Aquí cito en la traducción castellana: "Civilización universal y culturas nacionales", en: *Historia y verdad.* Tercera edición aumentada, Madrid, Encuentro, 1990, 251-263 (en adelante CUC).

teseopress.com

concretas frente a la vida, en cuanto que forman sistema y no son cuestionadas de forma radical por los hombres influyentes y responsables." (CUC, 258). Se trata, en particular, de las actitudes referidas "a la misma tradición, al cambio, al comportamiento con los otros ciudadanos y con los extranjeros, y más particularmente todavía al uso del instrumental disponible." (CUC, 258). El problema hermenéutico en su respecto consiste en que para acceder a esta suerte de fondo cultural creador no basta con analizar las éticas filosóficas, los tratados morales, las costumbres practicadas o las instituciones tradicionales: "Los valores propios de un pueblo, que lo constituyen como pueblo, deben buscarse mucho más abajo." (CUC, 258). Para alcanzar su núcleo "hay que penetrar hasta esa capa de imágenes y de símbolos que constituyen las representaciones de base de un pueblo…" (CUC, 258). Para ello se requiere de un método análogo al del psicoanálisis, ya que dicha capa no resulta accesible a la descripción inmediata sino que requiere del desciframiento sintomático:

> Del mismo modo, habría que poder llegar hasta las imágenes estables, hasta los sueños permanentes que constituyen el fondo cultural de un pueblo y que alimentan sus apreciaciones espontáneas y sus reacciones menos elaboradas respecto a las situaciones que se atraviesan; las imágenes y los símbolos constituyen lo que podríamos llamar el soñar despierto de un grupo histórico. En este sentido hablo del núcleo ético-mítico que constituye el fondo cultural de un pueblo. (CUC, 259)

Más aún, para que tal fondo emerja en toda su portada habrá que prestar atención a las encrucijadas de la vida de un grupo cultural en las que éste se enfrente a la disyuntiva de renovarse creativamente o ser absorbido; cuando un artista, un escritor, un pensador, un sabio o una figura espiritual vuelven a movilizar el núcleo creador de esa

cultura relanzándola a una nueva aventura porque se ha conectado con las capas más profundas de la trama valorizante de su pueblo.

El segundo acercamiento de Dussel a la noción consiste en recrear la propuesta ricoeuriana desde las coordenadas de su proyecto, mediante una desagregación de sus componentes y un cambio de nombre. Para el mendocino, hay que distinguir lo que Ricoeur junta; es decir, una cosa son las *actitudes* –a las que Dussel incluye en la noción de *ethos*–, y otra la constelación de *fines-valores* que las fundamentan –que constituirían propiamente el NMO. Por eso, propone cambiar el nombre que el francés había acuñado, reemplazando *ético* –que queda ligado a *ethos*– por *ontológico.* Pero, lo que una mirada más focalizada puede advertir es que la transformación es más compleja. Antes que nada, porque la conservación de la noción de *mito* para caracterizar al NMO es fruto de la movilización de una vertiente muy distinta de la que había propuesto al tratar sobre demitificación. Al pensar la demitificación, el mito era visto como la tendencia a cerrar los horizontes de sentido de los mundos culturales (reclamando un desquiciamiento historificante); al pensar el NMO, el mito viene a ser un relato, una historia significativa en base a símbolos. Con este giro, en realidad, se separa de Ricoeur mucho más de lo inicialmente advertible. En el francés, el fondo cultural solo era accesible por una metódica sintomática análoga al psicoanálisis, dado que ningún acceso directo o reflexivo se presentaba como suficientemente radical. Dussel apuesta, en cambio, por una metódica centrada en los relatos significativos, que no busca "detrás" un trasfondo no expresado. Además, el reemplazo de *ético* por *ontológico* se recorta en un horizonte muy distinto del movilizado por Ricoeur; ya que aquí *ontológico* se opone a *óntico,* acogiendo una distinción de cuño heideggerieno. NMO, para Dussel: "quiere mostrar la visión que, del mundo, del hombre, en fin, del ser, tiene esa subjetividad. Es decir, una visión o expresión (logos) del ser (ontos), primariamente del mismo hombre (Dasein)." (HEL, 54)

Estos dos acercamientos desembocan en una concepción propia del NMO:

> Son, entonces, las estructuras quasi-apriori que son admitidas por todos los componentes de un grupo, al nivel intencional de contenidos de conciencia, los que juegan el papel de "lo primero en la intención es lo último en la realización": fines explícitos o implícitos. Ellos son los objetivos, a veces no visualizados reflexivamente, ni criticados, y que son sin embargo habitualmente ejercidos definiendo al grupo en aquello que le es propio, esencial. (HEL, 54)

Tenemos aquí delineado un abanico de componentes constitutivos. Son estructuras estructurantes, tramas que traman. Trabajan en un nivel de realidad que, siendo fruto de experiencias, cuaja en un núcleo que se convierte en inspirador y organizador de las conductas, y, por su misma profundidad de instilación, sus tramas son aceptadas sin un análisis explícito. Operan en la lógica de los fines/objetivos por la que, actuando desde el horizonte, traccionan sin embargo al presente y al pasado. Por fin, otorgan personalidad cultural a los colectivos que organizan.

Como indicamos al inicio, la introducción del NMO no es la de una simple tercer elemento. Desde él se reorganiza todo el tríptico. Junto con *ethos* son, ahora, los dos componentes de la *cultura* que, entendida ahora como actitudes organizadas en torno al NMO frente a los instrumentos de *civilización*, dan por resultado una constelación triádica.

> Llamaremos, entonces, culturas a los grupos humanos creadores de civilización o portadores de ella, y que la usaron de modo particular en vista de realizar sus valores propios. Cuando un pueblo deja de ser creador al nivel de su cultura, en poco o en mucho tiempo, pero necesariamente, operará por inercia y abandonará la creación de nuevos útiles de civilización y será invadida por otros grupos más vitales; es decir, morirá como cultura. (HEL, 62)

Esto conlleva una nueva respuesta a la pregunta: ¿quién puede ser considerado culto? La respuesta sería: aquel que "con conciencia refleja o sin ella cumple adecuadamente dichas actitudes en vista de los valores conocidos de su grupo." (HEL, 54)

Una manera ulterior de aprehender la importancia de los NMO es ver como "trabajan" en los procesos de conquista. Entonces, por ejemplo, pueblos con una menor potencia en el campo de los instrumentos de la civilización pueden imponer su NMO a quienes los invaden (Dussel pone tres ejemplos: los griegos con los romanos, los romanos con los bárbaros y los egipcios a los hititas). O también, puede suceder que el mayor vigor mítico-ontológico desemboque en una imposición del NMO sobre los conquistados –siempre que en el choque no haya una destrucción física– (los ejemplos aquí son los españoles respecto de las culturas amerindianas, los semitas en la media luna y los indoeuropeos sobre Europa-romana, Persia y el Indo). Pero, ¿cuál es el criterio de jerarquización? La mayor energía mítico-ontológica proviene, en la concepción de Dussel, de su mayor coherencia, de su superior capacidad explicativa de la realidad y de la vitalidad de su trama. Esta solidez a nivel de fines y valores termina por imponer su certeza.

3.3. Hacia una historia universal

El trabajo en torno al NMO en este momento del proyecto dusseiliano se cierra con un ensayo de puesta en juego de la triada hermenéutica antes descrita. Los NMO, en tanto que estructuras, organizan de diversos modos las actitudes ante los instrumentos de civilización. Las diversas modalidades en que esto sucede, argumenta Dussel, pueden tipificarse en *uránicas*, *któnicas* y *sintéticas*. Más allá de las tortuosas asociaciones propuestas por Dussel para caracterizarlas (ver HEL, 55-56), lo crucial para la construcción es la lógica en la que el mendocino las hace moverse. Las culturas organizadas en torno a estructuras mítico-ontológicas *uránicas*

están polarizadas por el polo celeste/trascendente, mientras que las *któnicas* lo están por el polo terrestre/inmanente. Solo con las estructuras *sintéticas* –en las que sin embargo alguna de las anteriores será preponderante– será posible el desarrollo de culturas y civilizaciones complejas. A partir de aquí, Dussel comienza a delinear una propuesta central de su proyecto, dado que desde los criterios antedichos organiza las culturas/civilizaciones de un modo particular. La preponderancia uránica acomunará a *sumerios, indostánicos y mayas.* Un equilibrio más logrado entre ambos componentes aglomerará a *egipcios e incas.*

Este giro reflexivo y teórico es decisivo, ya que las culturas/civilizaciones amerindias aparecen ligadas a las que, habitualmente, dominan la escena de las historias universales. El mendocino da, así, un paso clave, al hacer de este abanico de cinco focos culturales-civilizatorios el corazón organizador de una nueva periodización de una historia, ahora sí, mundial: "Estas culturas y civilizaciones de base son como las columnas sobre las cuales se edifica la Historia Mundial, y corresponden a todo el período Neolítico." (HEL, 56). La torsión interpretativa se completa con la postulación de otro desplazamiento: "Al final del Neolítico, sea en el Calcolítico o ya en las Edades del Bronce o del Hierro, se producirá un nuevo paso, que, a nuestro criterio es explicativo de la Historia universal." (HEL, 56)

El andar, por momentos ondulante, del trayecto anterior desemboca ahora en un hallazgo que devendrá punto de partida. Dussel se piensa en posesión de una clave de interpretación de la totalidad histórica en la que América Latina podrá, por fin, situarse, habilitando a los latinoamericanos la toma de (auto)conciencia y el protagonismo en la contemporaneidad. ¿Cuál es este "criterio explicativo"?

> Se trata de la invasión sucesiva "sobre" estas civilizaciones *de base*, de pueblos con una firme posición uránica, con una extrema personalidad a nivel mítico-ontológico. A tal punto

> ya superior en su evolución que aún la historia contemporánea seguirá siendo uno de los sucesivos corolarios de ese fenómeno capital. (HEL, 56-57)

Hacen así su aparición estelar los dos grandes protagonistas de la saga dusseliana: los *indoeuropeos* y los *semitas*. Como queda claro, asumidos no solo como clave de interpretación de la historia en su larga duración sino también del presente.

A partir de esta nueva base teórico/metódica, el autor emprende dos caminos estratégicos para el proyecto. La delineación de un primer "perfil" de estos pueblos protagonistas el primero, y la construcción de una constelación de hipótesis de investigación, el segundo.

a) Indoeuropeos y semitas

El protagonismo decisivo de estos dos grupos de pueblos está en relación directa con sus NMO, cuya expansión será posible por las invasiones que, los indoeuropeos desde el norte y los semitas desde el sur, realizan sobre el eje Nilo-Indo.

Los indoeuropeos son caracterizados por Dussel desde tres claves. Son pastores, tiene al caballo como "instrumento" decisivo y se organizan en torno a un NMO *uránico*. Al invadir civilizaciones de base entramadas en torno a NMO de preponderancia któnica resulta un choque del que el mendocino ve emerger dos frutos decisivos: el surgimiento de la teología/filosofía-sabiduría y el dualismo ético-ontológico.

Los semitas, por su parte, beduinos, nómades y con una intensa tendencia *uránica.* Las invasiones que protagonizan sobre las culturas/civilizaciones de base tiene un resultado complejo. La imposición de su temple mítico-ontológico no se da sin recibir, a su vez, la influencia del

NMO *któnico* de las civilizaciones invadidas. Acadios, babilonios, asirios, cananeos, fenicios, arameos forman parte de esta genealogía.

Pero la fortaleza mítico-ontológica de las civilizaciones provenientes de las invasiones indoeuropeas y semítica tiene, para Dussel otro componente. Fueron capaces de *autoconciencia*, gracias a "grandes personalidades" que las tensionaron hacia una fidelidad creadora. Zoroastro (Irán), Buda (India), Confucio y Lao-tsé (civilización del río Amarillo) y Sócrates son los íconos de la vertiente indoeuropea. Los profetas de Israel y Mahoma representan los ejemplos semitas.

"Con ellos las estructuras del núcleo mítico-ontológico alcanzan la madurez, y ya no será sustancialmente modificada dicha estructura hasta nuestra época." (HEL, 58). Puesto en términos aún más sintéticos:

> Al fin sólo se enfrentarán dos movimientos o tradiciones opuestas: o la del dualismo indoeuropeo o la del creacionismo semita (en su línea judeo-cristiana o islámica). El panorama del mundo actual no sólo no contradice esta hipótesis, sino que la manifiesta aún más claramente. Por otra parte, no es posible otra posición, ni de un punto de vista histórico, ni metafísico, ni teológico. (HEL, 34)

Dussel ha llegado, luego de este periplo teórico/metódico dos puntos firmes en su proyecto. Por un lado, ha quedado claro cuál es la clave hermenéutica, la zona teórica, el nivel analítico desde el cual hay que llevarlo a cabo:

> Es al nivel de la "cultura" –tanto las actitudes existenciales como el sistema de valores o núcleo mítico– donde se establece no sólo la peculiaridad de un grupo humano, sino su necesaria y esencial diferenciación, al mismo tiempo que su nacimiento, crecimiento y a veces extinción. (HEL, 61)

Por otro lado, desde estas coordenadas, será posible afrontar una de las preocupaciones centrales del proyecto:

> ¡Como latinoamericanos esta problemática se encuentra en el corazón de toda nuestra reflexión contemporánea! ¿Qué es lo que somos como cultura? ¿De qué modo sobreviviremos, como latinoamericanos, en la universalización de la técnica contemporánea? (HEL, 62)

b) Hacia una constelación de hipótesis

El desarrollo metódico metodológico se cierra con la construcción, por parte de Dussel, de una constelación de hipótesis a partir de las cuales avanzar en la investigación. Las expongo de manera sintética alterando en muchos casos tanto los términos como los marcos en las que el autor las formula.

A/ Para comprender/situar a América Latina en la historia mundial sólo la escala/nivel del NMO es lo suficientemente abarcativa y explicativa como para dar cuenta de todo el arco que está en juego. Será a partir de esta clave de lectura que *ethos*-cultura y civilización serán movilizados. La reconstrucción de la evolución de los NMO es el camino para encontrar el sentido de la historia universal.

B/ En el proceso universal así considerado hay tres momentos cruciales: La gestación paulatina de los NMO de alta complejidad, el choque de los mismos con otros NMO (con resultados de muerte, mezcla o supervivencia) y los acontecimientos de autoconciencia motorizados por grandes figuras.

C/ Para desentrañar las tramas de los NMO hay que gestar una hermenéutica que, por el momento, está *in statu nascendi*. Para ello, habrá la fenomenología y la historia de las religiones, y el arte (particularmente en las letras) son los caminos más prometedores. La noción de *Weltanschauung* (visión del mundo), elaborada en diálogo crítico con Dilthey, es un horizonte prometedor para comprender el tipo de interpretación requerido. Los procesos gestados desde los NMO no pueden captarse si el análisis se reduce a la manera como la filosofía, el arte u otras mediaciones dicen

sobre la visión del mundo, del ser humano o de la historia. Lo que hay que escudriñar es, precisamente, el complejo vital en el que aquellas se nutren. En este tipo de hermenéutica, por tanto, los enfoques teológicos, filosofía, científicos y estéticos han de ser convocados en plano de igualdad y complementariedad.

D/ Este modo de abordar la historia universal desde los NMO no desemboca en el relativismo, sino que constituye una puerta de ingreso a las grandes cuestiones de la filosofía: ¿Qué es el hombre? ¿Qué sentido tienen la historia y el cosmos? ¿Existe una trascendencia?

3.4. Latinoamérica en su prehistoria, protohistoria e historia

Para evitar caer en la desesperación del recensionista imaginario cuya imposible labor nos figuramos en la introducción de este capítulo, la prosecución de la aventura intelectual de seguir a Dussel en el resto de su viaje se realizará adoptando una clave de lectura altamente simplificadora que se focaliza en el desentrañamiento de las principales dinámicas y núcleos mediante los cuales el filósofo mendocino busca dar concreción a sus apuestas mediante la puesta en juego de su metódica. Desde este prisma pasamos a abordar el capítulo II de la "Introducción general" (77-133), las conclusiones a la misma (134-137) y las partes I (141-269) y II (275-402) del texto. La pregunta a responder es: ¿cómo situar a América Latina en la historia universal como grupo cultural con personalidad original?

3.4.1. Primera respuesta

Asumiendo con responsabilidad intelectual la ventana de oportunidad abierta por la crisis de sentido por la que atraviesan –de acuerdo con Dussel– el mundo occidental y América Latina de mediados de los años 60, cuando un nuevo orden tiende a imponerse. En este tipo de coyunturas

interrogantes como el planteado se vuelven acuciantes. Más aun, la década de los 60 del siglo XX, por la que nuestro autor transita en ese momento, es ponderada como un desafío a las identidades, como un acicate punzante para retomar: "una re-flexión, un «conócete a ti mismo» social e histórico. Es decir, debemos encontrar el sentido de nuestro estar en la historia y de nuestro quehacer cotidiano. No podemos menos que interrogar a la misma historia sobre su teleología interna –si tiene alguna–." (HEL, 77). En semejante coyuntura global, los latinoamericanos son interpelados con mucha mayor fuerza, ya que el análisis de una buena parte de las interpretaciones de la historia universal hace aparecer a América Latina "al margen de la historia", refrendando el conocido *dictum* de Leopoldo Zea.

3.4.2. Segunda respuesta

Siguiendo la propuesta desarrollada en la metódica respecto de adoptar una hermenéutica de análisis de la historia universal desde el foco de los NMO, la situación de América Latina en la historia universal y el delineamiento de su particularidad cultural sólo son posibles si se adopta una concepción precisa de "historia". Este es el criterio decisivo que Dussel pone en juego para organizar todo el resto de HEL. Dado que ya hemos visto en el capítulo anterior y, también, en apartados previos de esta misma sección, los desarrollos de este nudo teórico-metódico, bastará aquí con recordar su dinámica básica. La lectura de la situación en la temporalidad de griegos y semitas desde sus NMO resulta en la contraposición *eterno retorno* (griego)/*historicidad* (hebrea). En la historia universal de las culturas/civilizaciones solo hay una posición histórica ante la temporalidad cuando hay presencia del NMO semítico. En todas las culturas/civilizaciones influidas exclusivamente por el NMO indoeuropeo o desplegadas en analogía con éste, no existe historicidad.

Para Dussel, la temporalidad en el "mundo" griego está atravesada por la ciclicidad y la única manera de evadirse de esta repetición es el camino que emprende el alma hacia la liberación final del cuerpo. "El hombre, la sociedad no reciben una significación por existir en este tiempo" (HEL, 88). Por el contrario, la temporalidad hebrea se basa en la creación y la alianza. Las intervenciones de Dios y las respuestas del pueblo hacen que haya momentos cualitativamente distintos, acontecimientos, hechos concretos. Todos los actos temporales tienen alguna relación con una alianza hecha en el pasado que sigue presente en cada presente inaugurando la realización de una promesa que abre al futuro (escatológico). La contraposición, por tanto, no puede ser más neta:

> Tanto los judíos como los cristianos (ante Grecia y Roma) como el islam (ante el Irán, el hindú y el sud-este asiático) impondrán su *conciencia histórica* sobre la conciencia antihistórica del indoeuropeo. (HEL, 106)

Llevada esta dinámica a su máxima simplicidad, la conclusión es que ni en la "historia" universal ni en la situación de América Latina en ella se puede hablar de *historia* hasta que no haya un influjo del NMO semita. Esto es, la "historia" universal solo es histórica en la medida que avanza la semitización y América Latina solo lo es a partir de los procesos de 1492. Antes de ello, todo es *prehistoria.* A contrapelo de las habituales maneras de entender la prehistoria, ésta no se define por la aparición de la escritura o de otros índices instrumentales.

3.4.3. Tercera respuesta

Para situar a América Latina, hay que cuestionar y confrontar su borramiento o ubicación secundarizante por parte de un conjunto de relatos filosóficos e históricos eurocentrados que, desde el siglo XVII al XX, han pretendido dar cuenta de la "historia universal", generando un sentido común en la comprensión de la misma con un poder de penetración

que se ha impuesto incluso entre los latinoamericanos. Luego de un recorrido diacrónico por Francia, Alemania e Inglaterra repasando brevemente unos cincuenta nombres y títulos, Dussel va a focalizar su atención en dos grupos.

El primero está formado por Georg Wilhelm Hegel (*Lecciones sobre la Filosofía de la historia*), Oswald Spengler (*La decadencia de Occidente*) y Arnold Toynbee (*Estudio de la historia*). Identificados como interlocutores exigentes e influyentes, les reconocerá aportes de gran calado, pero desde una posición básica de desidentificación con las escalas elegidas, las categorías movilizadas y, sobre todo, por el fracaso en el otorgar un lugar no secundario a América Latina en el concierto delineado. Si Spengler y Toynbee son evocados por Dussel casi exclusivamente para poner a punto sus propias nociones de *civilización* y *cultura,* Hegel y sus *Lecciones* lo acompañarán hasta el presente, por lo que el estudio de su(s) (sucesivas) asimilacione(s) excede netamente los objetivos de este capítulo.[21]

El segundo grupo está compuesto por cuatro autores. La interlocución con Nicolas Danilevsky (*Rusia y Europa*) es particularmente interesante. Dussel constata con atención

---

21 En este trayecto, ocupa un lugar destacado el análisis crítico, liberacionista y decolonial que Dussel llevará a cabo en: *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*, Madrid, Nueva Utopía, 1992. Fruto de un ciclo de conferencias dictadas en Frankfurt –en los pagos mismos del joven Hegel–, en alemán, expresan el desafío intelectual maduro del pensador latinoamericano a la concepción de la historia desplegada en las *Lecciones*. Para otros abordajes ver Enrique DUSSEL, *La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar,* Mendoza, Ser y Tiempo, 1972; "Interpretación latinoamericana de la filosofía imperial de Hegel", *Latinoamérica* (Río Cuarto) nº 5-6 (1974) 31-48; "Semejanzas de estructuras en la *Lógica* de Hegel y *El Capital* de Marx", *Investigación Humanística* (México) vol. II (1987) 27-42; "Exterioridad del trabajo vivo: Marx contra Hegel", *Metamorfosis* (Chihuahua) vol. 18 (1990) 69-94; "Marx contra Hegel. El *núcleo racional* y la filosofía de la liberación", en: Vernant Cauchy, *Le Dialogue Humaniste,* Université de Montréal, Montréal, 1993, 81-101; "Una ética material crítica: Los *Manuscritos del 44* ante el formalismo hegeliano y la economía política burguesa", *Vientos del Sur* (México) n° 8 (1996) 59-63; "Hegel, Schelling y el plusvalor", en: Marcello MUSTO (coord.), *Tras las huellas de un fantasma. La actualidad de Karl Marx*, México, Siglo XXI, 2011, 221-225.

teseopress.com

que, porque mira a Europa desde Rusia, Danilevsky puede adoptar una mirada no etnocéntrica, "desde afuera", siendo capaz de perfilar la originalidad cultural rusa rechazando periodizaciones (como edad antigua, media y moderna) por su improcedencia. Sin bien es capaz de incluir a las culturas mexicana y peruana en su cuadro civilizatorio, su traslación excesiva de la particularidad rusa al panorama general le impide una integración orgánica.

El diálogo prosigue con Alfred Weber (*Historia de la cultura*). En este caso, la evaluación dusseliana de conjunto es muy clara: "*¡De América Latina ni una palabra!*"; es uno de los "mayores representantes de lo que podríamos llamar «los excluyentes de América Latina de la Historia Universal»" (HEL, 124-125). Su intento de articulación del proceso en torno a *cuatro columnas culturales* (egipcia, sumérico-acádica-babilónica, china e indostánica) a partir de las que se construyen otras *culturas secundarias* (judíos, persas, minoicos, griegos y romanos) y otras *derivadas* (Bizancio, islam, Rusia) no convence a Dussel, porque no se organiza de manera suficientemente radical a partir de los NMO; no obstante, esto no será óbice para hacer suyas algunas de sus indicaciones.

La interlocución con Karl Jaspers (*Origen y meta de la historia*) es de otro calibre y es una de las más medulosas. Su propuesta de un "tiempo eje" o salto "cualitativo" atrae la atención de Dussel porque se despega de occidentalocentrismo al interpretar el intervalo comprendido entre los siglos VII al III aC como un tiempo denso para diversas vertientes culturales en las que se moviliza una nueva maduración: China (Confucio y Lao-tse), India (Upanishads, Buda), Irán (Zaratustra), Israel (los profetas), Grecia (Tales a Sócrates, Platón y Aristóteles). Aun si deja afuera a América Latina, Jaspers propone –de acuerdo a Dussel– "un esquema de la Historia Universal que posee, sobre sus antecesores, la gran ventaja de su coherencia, unidad y respeto no sólo de la prehistoria sino igualmente de nuestro tiempo presente." (HEL, 126). El mendocino retomará muchas

de las propuestas de Jaspers y, de manera aún más significativa, propondrá un gráfico para dar cuenta del proceso tomando como base el diseñado por el alemán, solo que "corrigiéndolo" para ubicar a América Latina dentro del cuadro (HEL, 127).

La secuencia termina con Pierre Teilhard de Chardin (*El grupo zoológico humano*). El diálogo con el paleontólogo francés corre por otros carriles que los anteriores, dada la "escala" en que su propuesta se mueve. Además de todas las razones analizadas en el capítulo anterior, por las cuales el jesuita es un interlocutor de peso en la trayectoria de Dussel, esta especificidad se asocia a su capacidad para interpretar de manera sintética un proceso complejo y dilatado como la evolución del universo donde la historia queda incorporada, dando cuenta de la continuidad de proceso cósmico con el biológico y el histórico hasta la actualidad.

3.4.4. Cuarta respuesta

Para criticar y cuestionar la inexistencia o la marginalidad de América Latina en las historias universales de cuño eurocentrado y la naturalización de su relato en la conciencia de los propios latinoamericanos, hay que emprender un amplio relevamiento y una densa intercomunicación con un abanico de autores y obras que, en el hoy de la enunciación de Dussel, están problematizando tal estado de cosas.

> En todos los niveles está siendo examinada América Latina. En el nivel de la historia política (1), de la historia económica (2), de la historia de la Iglesia (3), de la historia literaria (4), de la historia del pensamiento en general y filosófico en particular (5), de la historia del arte (6), de la sociología (7) y en muchos otros. (HEL, 133)

3.4.5. Quinta respuesta:

Un primer paso en la creación de un relato alternativo –en el que Dussel asume el protagonismo– es la construcción de un relato de la *Pre-historia de Latinoamérica* articulada con la totalidad del proceso universal a través de las zonas de contacto. Asumido por la segunda respuesta lo que "historia" significa, este proyecto exigirá dar cuenta del largo itinerario que va desde el origen del *homo sapiens* hasta la llegada de españoles y portugueses. Dussel dedicará las 130 páginas de la *Primera Parte* de HEL a esta elaboración. La pregunta por la situación y originalidad de América Latina que el autor traza en ellas, sigue cuatro movimientos:

a) Primer movimiento

Amerindia, en esta parte del camino, se sitúa de manera orgánica en el mundo de *Asia-Pacífico* y, en su seno, experimenta una evolución semiautónoma:

> A veces se pierde de vista que su raza, su lengua, sus estructuras intencionales fundamentales (*ethos*, núcleo mítico-ontológico, religiones) son asiáticas, y que en el transcurso de 30 mil años sólo se modificaron algunos elementos secundarios, permaneciendo los básicos en estricta continuidad. Nuestra pre-historia es asiática a todos sus niveles (…) Fue el océano Pacífico el responsable y el centro de la prehistoria americana. (HEL, 155.203)

Este paso es crucial en la estrategia de Dussel. La dirección de la mirada, acostumbrada como está a situar a América Latina en la historia universal a partir de 1492 mirando al Atlántico, a España y a Portugal, es desplazada ahora hacia el Asia, contraponiendo un proceso de 30.000 años a uno de 500. América ya estaba articulada en el "mapa general" como extremo oriental del mundo asiático.

> El centro en torno al cual giraron las Altas Culturas Amerindianas fue el Océano Pacífico, de donde recibieron las inmigraciones, las influencias culturales, y en cuyos márgenes se realizaron por su parte las comunicaciones más importantes entre la Meseta Mexicana, los Altos de Guatemala, los Chibchas y el Perú. Así como el Atlántico norte será el centro de la Historia Latinoamericana, el centro de la Prehistoria fue el Oriente; no ya Sevilla, Cádiz, Londres, Amberes o Hamburgo, sino la Siberia, la China, Indochina, la India, y esencialmente Oceanía y sus islas, principalmente las Polinesias. (HEL, 262-263)

b) Segundo movimiento

El proyecto dusseliano le exige ahora construir un relato en el que pueda dar cuenta de la totalidad del proceso que va desde la entrada de las poblaciones humanas al continente hasta la conquista ibérica en torno al eje Asia-Pacífico, poniéndolo en relación con todos los demás desarrollos del planeta. Para lidiar con un horizonte de tamaña magnitud, Dussel elige hacer eje en lo que llama "centros primarios de alta cultura" o "altas civilizaciones". Lo que las constituye en tales es que los grupos humanos que las protagonizan han realizado con éxito las revoluciones agrícola y urbana. Cinco los centros postulados: Mesopotamia, Egipto, Indostán, China y las altas culturas de la América nuclear (maya/azteca) y Andina (chibcha/inca).

> Por su parte nuestra América, cumpliendo con las leyes propias del desarrollo del Mesolítico y Neolítico producirá, independientemente, las altas culturas de la América Nuclear y Andina –entre ambas el grupo Chibcha– indica igualmente una zona de influencia mutua. (HEL, 161)

Con este paso estratégico en la periodización y en la situacionalidad, "América" queda inserta en el mapa general del movimiento civilizatorio y cultural de una manera protagónica y no secundarizada. Para fundar esta propuesta reflexiva y desplegarla, Dussel emprende, a lo largo de algo

más de setenta páginas (§§ 14 al 20), la tarea de estudiar cada uno de estos centros tanto diacrónica como sincrónicamente desde el foco de los NMO. Es gracias a esta escala de análisis que Dussel puede presentar a América junto con los otros cuatro "centros" de manera acomunada. Siguiendo la constelación categorial que ya hemos analizado, presenta su mirada sintética sobre las dinámicas comunes.

Civilizatoriamente, "todas las grandes culturas de base fueron el fruto de una acumulación del excedente económico" (HEL, 265). Esto permite a Dussel comparar a los centros en el plano de la división del trabajo y la especialización, de los que el *calpulli* mexicano y el *ayllu* peruano son ejemplos relevantes. Lo mismo que en el domino de la domesticación de animales, del surgimiento de las ciudades fueron decisivas y el tejido, donde "América nada tiene que envidiar al Viejo Mundo" (HEL, 265). Dicho sintéticamente: "en todos estos elementos de la civilización manifiestan depender de algún modo del Asia, y en algún modo es creación original americana." (HEL, 266).

En el campo del *ethos* hay una diversificación de la trama de actitudes dada por el nacimiento de las clases sociales, la constitución de elites rectoras (ancianos, jefes militares, chamanes, sacerdotes) y la conformación de espacios colectivos (colegios de sabios, ejércitos), con la clase trabajadora sustentando el edificio y los comerciantes emergiendo. Instituciones políticas, sistema policial, propaganda estatal:

> Un *ethos* de obediencia, de paciencia, del sentido trágico de la vida nació en las clases populares. Un *ethos* de conquista y de expansión en las clases guerreras. Un *ethos* de contemplación, de indagación, de estudio en las clases sacerdotales.

En lo que hace al NMO, la síntesis dusseliana no deja dudas sobre la centralidad que tiene este primer decantado para su proyecto global:

> Se trata de culturas altamente sincréticas, donde sus elementos intencionales, religiosos, el comienzo de las sabidurías y ciencias, no alcanzan todavía un orden que les permita objetivar una cosmovisión realmente coherente del mundo. En este sentido tanto el Sumer como el Egipto, la China (con la falta de una cosmovisión radicalmente propia, ya que el taoísmo, confucionismo y budismo están tan influenciados por otros pueblos y culturas) como los Mayas, Aztecas e Incas, nos manifiestan al nivel intencional un mundo mezclado de estructuras uránicas y któnicas, elementos históricos elevados siempre al nivel mítico, una falta de conciencia histórica explícita.

c) Tercer movimiento

La secuencia anteriormente descrita, sin embargo, se interrumpe cuando Dussel se dispone a abordar las altas culturas de la América nuclear y andina (§ 18). En efecto, cuando el movimiento reflexivo parecía indicar que analizaría estos "centros primarios de alta cultura" a partir de las revoluciones agrícola y urbana, el autor da un paso atrás, exigiéndose relatar todo los que los antecede. Para ello, sopesando diversas hipótesis sobre la llegada del *homo sapiens* a "América", Dussel conecta su relato con referencias a siberianos, mongoles, esquimales, australianos, malayos y polinesios, con el estrecho de Bering y el Pacífico como espacios de ingreso y contacto. Luego, traza un panorama del desarrollo de estas corrientes de población una vez llegadas al continente, organizado según hayan o no realizado las "revoluciones" agrícola y urbana. Una primera vertiente es la que no ha realizado ninguna de las dos "revoluciones" y abarca los siguientes grupos de pueblos: magallánicos, pampas, del gran Chaco, del Brasil oriental, esquimales, californianos y tribus de la costa nordoeste. El mendocino los caracteriza de la siguiente forma:

> Se encuentran sobre las costas pacíficas, principalmente y en las grandes llanuras. Sus estructuras intencionales son sumamente complejas, evidenciando encontrarse todas en el período paleo-indiano y aún meso-indiano. (HEL, 200)

La segunda vertiente o segundo nivel de civilización es el que componen grupos que han alcanzado prácticas de explotación vegetal (plantadores) sin llegar a ser agricultores. A él pertenecen los amazónicos, los de la cordillera andina, los de las Antillas, los cultivadores del suroeste de Norteamérica, los cultivadores del sureste y los indios de las praderas. Sus ritos y mitos son interpretados por Dussel como ventanas para escudriñar sus NMO para concluir sintéticamente en que "su mundo cotidiano está íntegramente explicado por los arquetipos primordiales que fundan los grandes momentos de la vida (nacimiento, iniciación, matrimonio, muerte) y la pacifican" (HEL, 205).

d) Cuarto movimiento

Para completar el relato, argumenta Dussel, es necesario ofrecer ahora un perfil de la manera en que los cinco centros de alta cultura se vincularon entre sí, dado que sólo así estaremos en una escala "universal". Para ello, el autor moviliza la noción de "zonas de contacto intercultural" (§§ 21-14) que:

> Serán principalmente tres (…) la del Mediterráneo Oriental –en donde comenzará a girar el centro de la Historia Universal–, la de las Mesetas del Asia al Norte de los Caúcasos y el Himalaya, y el Océano Pacífico como el marco donde por las olas sucesivas llegaron a América las influencias polinesias. (232)

Estos ámbitos de universalización son claves en la visión de Dussel, ya que inician el proceso de intercambio que dará luego un salto de cualidad con las invasiones

indoeuropeas y semitas. Con ese paso, argumenta Dussel, América queda finalmente situada en las redes de intercambio universales.

3.4.6. Sexta respuesta

La creación de un relato alternativo de la "historia" universal, con América situada y culturalmente perfilada, implica, junto con el paso anterior, dar cuenta del proceso por el cual la "historia" llegó a América. Esto es lo que ensaya Dussel con su elaboración de la *protohistoria* de América Latina. Ya sabemos, por las respuestas anteriores, cómo el autor concibe "historia", por lo tanto, el nudo de este nuevo paso radica en "proto". La movilización de este prefijo tiene por finalidad dar cuenta de la larga marcha que el NMO semita, con la historicidad como uno de sus constitutivos fundamentales, ha recorrido hasta su choque con Amerindia a partir de 1492.

> El comienzo de nuestra conciencia histórica (aún latinoamericana), se realiza en la toma-de-conciencia de los pueblos semitas –dentro de cuyo "mundo" nacerá América Latina, ya que la evangelización no fue sólo un ropaje exterior sino una profunda conversión de las estructuras intencionales de lo amerindiano. (HEL, 135)

América Latina, en el relato de Dussel, nace precisamente de una colisión mítico-ontológica: "Quizás ningún otro grupo cultural posea en su propio ser una tan radical oposición entre lo pre-histórico y lo histórico (y en esto [se] comprende la importancia y dificultad del estudio del siglo XVI)." (HEL, 135)

Lo que busca Dussel al delinear el itinerario de protohistoria que encarará en la Segunda Parte de HEL es dar cuenta del largo recorrido por el cual en NMO semita logró su coherencia y articulación en su secular disputa con

el núcleo mítico-ontológico indoeuropeo. Sólo así, piensa Dussel, será posible comprender en toda su portada el choque de la conquista ibérica y su resultado:

> Las últimas estructuras de la conciencia latinoamericana –sin ningún lugar a dudas durante el tiempo de la Cristiandad colonial– son semito/cristianas (…) Nos referimos a estructuras antropológicas, metafísicas, culturales, que fundamentan toda la visión del mundo y los comportamientos concretos de todo un *ethos*. (HEL, 401)

Para lograr este cometido, el mendocino da un nuevo "paso atrás". Si antes había caracterizado los NMO decisivos a partir de sus plasmaciones maduras en griegos y hebreos, ahora emprende la tarea de rastrear el camino que ha llevado hasta estas desembocaduras y las alternativas de sus "luchas" mítico-ontológicas. Una dinámica en tres pasos puede detectarse.

El primer paso (§§ 25-30) consiste en retomar el relato desplegado en *El humanismo semita* para dar cuenta del estado de la cuestión sobre los pueblos indoeuropeos y ofrecer una caracterización de conjunto de su complejo ethico-mítico-ontológico:

> Existe siempre un dualismo al nivel antropológico (división del cuerpo y alma, materia y espíritu, como dos realidades diversas), un dualismo ético (siendo lo corporal malo-negativo, y lo espiritual, bueno, divino o positivo) que tiende a una doctrina moral de la salvación por la liberación del cuerpo (desde los monjes hindúes hasta los órficos y neoplatónicos, influenciando después los movimientos monacales cristianos y los contemplativos Islámicos), pero un monismo metafísico, ya que "lo que auténticamente es" sólo es trascendente, divino, eterno, espiritual, objeto de contemplación o de nirvana. (HEL, 281)

Y, lo que es aún más relevante para la cuestión:

> Ante la historia los indoeuropeos tendrán suma dificultad en asumir el valor intransferible de lo concreto, irreversible e imprevisible. Allí se encuentra la insuficiencia en la comprensión del progreso histórico, del descubrimiento de la singularidad, el valor del personalismo humano y del escatologismo colectivo. (HEL, 281)

El segundo paso es reconstruir el prolongado proceso por el cual este complejo se impondrá en vastos sectores del globo por la vía de múltiples oleadas de invasiones. Para ello traza una suerte de genealogía que se inicia con los hititas, y prosigue con la india post-aria, el Irán, los Helénicos para desembocar en la civilización romana. El resultado es contundente:

> Los pueblos nómadas que habitaban primeramente las [estepas] euroasiáticas occidentales, han llegado a dominar toda el área de las civilizaciones superiores (…) ¡Una victoria tan universal de la estructura cultural indoeuropea pareciera augurar un dominio definitivo en la Historia Universal! (HEL, 331)

El tercer paso cambia el horizonte, para emprender un camino semejante en lo que hace a los pueblos semitas. Al darlo, Dussel admite lo inusual de su propuesta:

> Tenemos conciencia de proponer una nueva interpretación de estos fenómenos. Ninguna exposición de las Historias Universales que hemos indicado hasta ahora en esta obra tiene en cuenta esta división que queremos justificar aquí. (HEL, 333)

Pero la apuesta tiene, para el mendocino, sobradas razones desde la "escala" en que su proyecto se ubica:

teseopress.com

> Estos pueblos semitas serán realmente inigualables al nivel del *ethos* y del núcleo mítico-ontológico, transformando radicalmente el sentido, las actitudes, los últimos valores de las civilizaciones con las cuales les tocará vivir y convivir. (HEL, 333)

Partiendo de la península arábiga, Dussel construye un relato que abarca casi veinte siglos, en el que se suceden babilonios, asirios, fenicios y hebreos, para recalar luego la emergencia del cristianismo en el seno del judaísmo.

El cuarto paso es estratégico en la argumentación. Se trata del proceso de "semitización del Mediterráneo" entre los siglos II y VIII, el cual:

> Significará la agonía y muerte de la cosmovisión y el *ethos* greco-romano y el lento tomar conciencia de sí mismo del cristianismo, hasta constituirse, su Weltanschauung, en el fundamento de la civilización europea de la Cristiandad medieval (…) De este modo los sistemas intencionales procedentes del desierto sirio-arábigo mostrarán su mayor coherencia, y aún superioridad, sobre los que emergieron de las estepas euroasiáticas. La civilización greco-romana y las razas germanas son los materiales –instrumentales o etnológicos– con los que la *Weltanschaung* semito/cristiana, constituirá una nueva cultura y civilización: la Cristiandad europea. (HEL, 356-357)

La hipótesis de Dussel puede, ahora, captarse con nitidez:

> La civilización del Imperio fue purificada de toda la mitología indoeuropea, su cultura propiamente dicha, sus últimos valores agonizaron durante cinco siglos hasta por último desaparecer en el tiempo de la clausura de la Escuela filosófica de Atenas. Aunque el Imperio bizantino hable griego, aunque se llame helénico, se habrá producido una ruptura intencional irreparable. La Weltanschauung cristiana después de demitificar los últimos supuestos greco-romano ocupa su lugar en todo el Mediterráneo, en Europa, en Rusia… y tiempo después llegarán aún a América. (HEL, 357-358)

Las alternativas de la semitización del Mediterráneo son construidas por Dussel en dos direcciones. La primera parte del trabajo de los apologistas cristianos en el siglo II, prosigue con la conformación de la cultura bizantina y su expansión –vía evangelización– hacia los pueblos eslavos, húngaros y fineses, y desemboca en la civilización rusa. La segunda dirección tiene al islam como protagonista:

> Será entonces la expansión del islam la que semitizará definitivamente todas las regiones comprendidas desde el Indo y el Oxus hasta Gibraltar, comprendiendo así el área nuclear de las culturas egipcias, palestinenses, sirias, mesopotámicas e iránicas. Si se tiene en cuenta que el islam llegará hasta el Ganges, hasta las islas de Indochina y el Pacífico, se comprenderá su importancia en una Historia Universal de las Weltanschauungen. (HEL, 3859)

El panorama construido por Dussel alcanza así su diseño complexivo. El semitismo, gracias al desarrollo de sus vertientes judeocristiana e islámica, ha configurado un complejo ethico-mítico-ontológico que, gracias a su coherencia, se impone al indoeuropeo. La situación de América Latina en la historia mundial y su originalidad como grupo cultural pueden ahora enmarcarse en una nueva coordenada:

> América latina sólo puede explicarse por el choque entre las culturas amerindianas de tipo asiático pre-indoeuropeo y los hispanos, que poseían una Weltanschauung y un *ethos* doblemente semita: sea por la vertiente de la Cristiandad medieval impulsora de la "reconquista", sea por la vertiente musulmana cuyo mejor exponente fue el Khalifato de Córdoba en el siglo X (…) Para poder apreciar la significación de dicho "choque" es necesario haber seguido paso a paso la milenaria evolución. (HEL, 402)

La sexta respuesta de Dussel al lugar de América Latina en la historia universal y el núcleo de su originalidad cultural concluye con una frase que concentra simbólicamente el

trabajo interpretativo: "Cortés será la expresión del extremo occidente del Occidente y Malinche la del oriente extremo del Extremo Oriente." (HEL, 402)

Con este colofón el relato se interrumpe bruscamente. Muchos aspectos del diseño inicial se han llevado a cabo, pero no así otros:

> Explicar las conexiones con su pasado remoto –tanto en la vertiente india como hispánica–, y su futuro próximo, es develar inteligiblemente la historia de este grupo cultural, y no ya con la simpleza del anedoctario o la incongruencia de momentos estancos y sin sentido de continuidad o la invención del político sin escrúpulos. Existe una América pre-hispánica que fue desorganizada y parcialmente asumida en la América hispánica. Esta, por su parte, ha sido igualmente desquiciada y parcialmente asumida en la América latina emancipada y dividida en naciones con mayor o menor artificialidad. (HEL, 30-31)

En efecto, Dussel le había prometido a sus lectores una tercera parte donde se presentaría la historia latinoamericana propiamente dicha, que daría cuenta de la situacionalidad/originalidad en los períodos colonial e independiente; pero el relato queda trunco. El recensionista imaginario, probablemente, habría cerrado el libro con una mezcla de alivio, por no tener que seguir dando cuenta de nuevas alternativas de un relato de semejantes pretensiones, y de una cierta expectativa por el momento frustrada por la ausencia del capítulo prometido. Dado que nuestro análisis de este texto proteico de un año anfibio también concluye aquí, esperamos que el doble sentimiento del recensionista ficcional resuene también en nuestros/as lectores/as.

Conclusiones

La plausibilidad del intento de captar sintéticamente el lugar del hito de 1966 en la trayectoria de Dussel con el título "un texto proteico en un año anfibio", pienso, puede sopesarse mejor luego del camino recorrido. Resulta ahora claro que el carácter anfibio de dicho año alude no sólo a la articulación de "mundos" implicados en el paso París/Resistencia, sino también al tipo de textualidad que HEL representa. Con el tenor *proteico* del texto analizado sucede algo análogo, ya que la cualificación puede trasladarse también a la función que cumple la tesis doctoral en historia entregada antes del viaje a la Argentina. Si ambos textos permanecerán por un tiempo prácticamente desconocidos para la mayoría de los lectores de Dussel, para el mendocino serán fuentes decisivas de materiales, desarrollos teóricos y propuestas metodológicas. Puestos a dar cuenta de algunas de las cosechas del cruce entre lo anfibio y lo proteico, pienso que se pueden elencar tres frutos básicos.

a) Para comenzar, el "programa" dusseliano esbozado durante la eclosión reflexiva de 1964, particularmente en la versión de las conferencias de la Semana de París, adquiere una nueva articulación en los diversos estratos textuales de HEL. La integración del artículo de 1965 publicado por la *Revista de Occidente y* de los materiales trabajados en relación con los humanismos helénico y semita, junto a las exigencias de la docencia universitaria, provocaron un salto en la articulación de conjunto y una ampliación de la reflexión teórica y metódica. A pesar de su carácter inacabado y de su problemática unidad, el proyecto de situar a América Latina en la historia mundial y de sondear su originalidad cultural en el mapa de las culturas alcanza, en HEL, una plasmación básica de la que el autor partirá una y otra vez en los futuros desarrollos asociados a su "histórica". La articulación ternaria prehistoria, protohistoria e historia latinoamericana, la elección del foco de los NMO y la hipótesis del "triunfo" del núcleo ético-ontológico semítico sobre el indoeuropeo

dan toda su portada e inteligibilidad interna al ensayo. Por supuesto, estas opciones lo hacen, al mismo tiempo, menos decodificable y más criticable desde otros abordajes teóricos y metódicos. Unir a babilonios y cristianos o aglutinar a hititas y griegos puede ser inaceptable para muchos análisis. La viabilidad de la categoría de prehistoria en la impostación dusseliana puede aparecer como imposible para buena parte de los análisis. Aquí se impone, sin embargo, distinguir entre dos tipos de evaluaciones. La que hace jugar la plausibilidad desde la lógica interna del planteo de Dussel y la que cuestiona las opciones teóricas y metódicas del mendocino. La opción de este estudio se concentra decididamente en la primera manera como un modo de cualificar el debate con quienes se inclinen por la segunda. Las consecuencias de estas elecciones tienen una repercusión particularmente aguda a la hora de entender a las culturas amerindias y a la conquista ibérica. La nitidez y la escala del "triunfo" ético-ontológico de la segunda por la vía de la evangelización y la amplitud de desquiciamiento en el que parecen quedar las primeras, en efecto, serán objeto de una considerable reformulación cuando Dussel atraviese posteriormente los "giros" liberacionista y decolonial. A esto hay que agregar el impacto que el adentramiento en la vida latinoamericana a partir de 1967 primero, y el exilio devenido radicación permanente en México después, conmuevan su mirada argentino-céntrica.

b) Desde la perspectiva de la trayectoria, los dos textos "proteicos" de 1966 puede ser considerados como jalones decisivos en la consolidación de Dussel en tanto intelectual que se siente responsable de ofrecer relatos totalizadores y orgánicamente tramados, a los que concibe como contribución intransferible a la toma de conciencia de América Latina para su protagonismo contemporáneo. Esta apuesta-argumento puede explicar que en HEL y en los posteriores "textos magnos" de Dussel la exigencia de alcanzar un relato englobante pueda, por momentos, primar sobre la elaboración compleja y detallada de las escalas puestas en juego, así

como de la fundamentación de las amalgamas de categorías movilizadas. La primacía de la búsqueda de sentido y de la aprehensión de macro-dinámicas hacen de estas textualidades aventuras intelectuales de difícil ubicación en enfoques marcados por la especialización de disciplinas. Una las consecuencias de esta auto-ubicación de Dussel es la elección de "grandes" obras o autores como referentes, sea por un período, sea de manera continua. Spenger y Toynbee pueden elencarse entre los primeros y Hegel entre los segundos. Esta capacidad de renovar los interlocutores vía la elección de estados del arte, de obras estratégicamente elegidas o de autores de concentración será una de las notas que harán de Dussel un autor capaz de renovar y recrear en distintos escenarios la contemporaneidad de sus proyectos intelectuales. En este sentido, la explosión liberacionista de 1971, que analizaremos en un capítulo específico, consistirá en un giro de proporciones que relanzará el proyecto dusseliano recién esbozado por nuevas vías. No implicará solo el pasaje de una categoría a otra o de una influencia a otra, sino un volver a considerar los logros tanto en plano de la historia de la iglesia cuanto de la historia mundial de las culturas, generando así otro macro-relato. Por eso, la inteligibilidad de los textos proteicos de este período es un aporte considerable para ponderar la textualidad liberacionista de Dussel. Esto vale particularmente para el caso de nociones como *exterioridad* o *anadialéctica*, o para el modo de recepcionar a Levinas que, desde las claves maduradas en este período, pueden ser vistos como modulaciones del complejo ethico-mítico-ontológico semita en otro horizonte hermenéutico.

c) La focalización en cuestiones metódicas que aparecía inaugurando la primera conferencia parisina de 1964, devienen en HEL una suerte de tratado. El objetivo de superar los constreñimientos de la especialización académica entonces evocado, se concreta ahora en un trabajo donde lo histórico y lo filosófico buscan integrarse. Basten algunos ejemplos-testigo. En primer lugar, la constelación

categorial civilización, *ethos*, NMO madurada y ampliamente puesta en juego en HEL se entrelaza decididamente con otra, conformada por nociones de cuño filosófico como "mundo", *Weltanschaaung*, y la dupla óntico-ontológico. Esto conlleva la conjunción del horizonte hermenéutico con eje en Paul Ricoeur y Mircea Eliade con el abanico de referencias fenomenológicas que tiene a Husserl, Scheler, Heidegger, De Wahelens y Mereleau-Ponty como principales hitos. Una vez que Dussel comience a partir de 1967 su trabajo en la academia filosófica este despuntar será objeto de abordajes más focalizados y complejos. En segundo lugar, la categorización del estatuto de HEL como *hipótesis* retoma y afianza lo iniciado en sus aproximaciones a los humanismos helénico y semita, al tiempo que abre esta modalidad de trabajo al período que sigue, cuando muchos de los materiales trabajados en la tesis se vuelquen sintéticamente en las *Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina* (1967) que abordaremos en el capítulo que sigue.

3. Historia, filosofía y teología

Redes, tramas, grandes relatos y proyectos entre 1967 y 1970

Marcelo González

Introducción

El capítulo anterior había terminado con Dussel cerrando, en diciembre de 1966, el primer semestre de actividades en la Universidad Nacional del Nordeste en Resistencia y viajando a París para defender la tesis doctoral en historia en la Sorbona, lo que sucederá, exitosamente, en febrero de 1967. En marzo de ese mismo año, Enrique Dussel regresa a la Argentina, ahora para radicarse establemente con su familia. Está casado con Johanna Peters y tiene dos hijos pequeños: Enrique, nacido en 1965, y Susana, nacida en 1966. Aquilata dos doctorados, una licenciatura, una veintena de publicaciones, un amplio abanico de materiales fruto del trabajo de una década y una densa trama de contactos tejida en las redes latinoamericanas de Europa y Medio Oriente. Esta coordenada vital lo es también de inserción en la vida de América Latina, que comenzará tras su arribo, gracias a sus viajes, actividad docente y profesional como historiador, filósofo y teólogo. Esta es la razón por la cual establecimos el año 1967 como inicio de un nuevo momento de su trayectoria. Como argumentamos en la introducción, 1971 es el año/evento del giro liberacionista, por lo que 1970 será considerado como el cierre del intervalo que este capítulo estudiará.

El cuatrienio 1967-1970 puede ser interpretado desde cuatro claves. Antes que nada, está signado por una producción textual intensa y variada, tanto a nivel de las disciplinas movilizadas como de los públicos interpelados y de los géneros literarios cultivados. Además, es un tiempo en el que el autor se afianza en las tres disciplinas en las que se ha formado –filosofía, historia, teología–, convirtiendo su legitimidad de origen producto de sus títulos universitarios en legitimidad de ejercicio. El tejido de amplias redes latinoamericanas y argentinas, la producción de trabajos en los que las tres disciplinas se elaboran tanto desde sus propias lógicas cuanto en distintas combinaciones, avalan este pasaje. En otra dirección, es un lapso en el que Dussel ensaya un complejo entramado entre los ensayos de gran porte que venía desplegando en los años anteriores con los grandes relatos y proyectos de amplio respiro que pondrá en marcha en lo sucesivo. Por fin, se trata de un período con su propio espesor y coherencia interna, que requiere ser desentrañado desde su propia inteligibilidad "interna". Percatarse de todo esto es clave para encarar la lectura de la explosión liberacionista de 1971 que ensayaremos en el capítulo siguiente: solo así se podrá sopesar la ruptura, novedad y torsiones de 1971, ya que, como esperamos mostrar, lo que en tal año emerge –para el caso de Dussel– no es sólo la filosofía de la liberación, sino el liberacionismo como nuevo horizonte existencial/teórico que abarcará también transformaciones decisivas en los abordajes dusselianos a la teología, la historia de la cultura y la historia de la iglesia.

Abordaremos el análisis del período en tres apartados. El primero ensaya una delimitación y caracterización panorámica del cuerpo textual. Se aborda luego la producción textual como "ventana" que permite dilucidar las redes de su producción, circulación y recepción. Finalmente, se examina de cerca un grupo específico de textos: su análisis será útil para esclarecer las principales dinámicas desplegadas a lo largo del período.

1. El *corpus* textual del período: delimitación y lectura panorámica

¿Qué escribió Dussel entre 1967 y 1970? Como ya lo hemos visto en los capítulos anteriores, la respuesta a esta pregunta se enfrenta, también en este caso, con la carencia de una edición crítica de los textos del mendocino y con la insuficiencia de la bibliografía aportada por la página web oficial. Para compensar en parte estos déficits, hemos cruzado la información allí disponible con la lectura de las "marcas" de situación aportadas por los textos mismos (prólogos, fechados, ediciones, aparatos críticos) y con búsquedas en los archivos.[1] Suprimiendo repeticiones, incorporando ausencias y desplazando, para rectificar, algunas fechas, proponemos el siguiente elenco provisorio:

1. *La problemática del bien común en el pensar griego hasta Aristóteles,* Departamento de Extensión Universitaria y Ampliación de Estudios, Resistencia-Chaco, 1967 (Síntesis de su memoria de licenciatura en filosofía).
2. *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América latina,* Estela, Barcelona, 1967.
3. "Toribio Alfonso de Mogrovejo, Juan Luis Bertrán, Francisco Solano, Roque González de Santa Cruz, Rosa von Lima, Martin von Torres, Petrus Claver", en *Die Heiligen in ihrer Zeit*, Matthias-Gruenewald-Verlag, Mainz 1967, 301–320.
4. "La doctrina de la persona en Boecio. Solución cristológica", *Sapientia* (La Plata) nº 84 (1967) 101-126.

[1] En este punto nos apoyamos en la información recogida por Luciano Maddonni en su instancia de investigación en el "Fondo Documental Enrique Dussel" Biblioteca, Centro de Documentación Mauricio A. López, perteneciente a la Asociación Ecuménica de Cuyo, miembro de la Red Sistema Integrado de Documentación de la UNCuyo. Agradecemos a la Dra. Mariana Páez y a su equipo la generosidad y acogida.

teseopress.com

5. "Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional", *Cuyo. Anuario de Historia del Pensamiento Argentino* vol. IV (1968) 7-40.
6. "La antropología filosófica, fundamento teórico del servicio social en América Latina", Comunicación presentada en el IV Congreso Panamericano de Servicio Social, Caracas, 1968. Publicado en: *América Latina, dependencia y liberación,* Fernando García C., Buenos Aires, 1973, pp. 66-81.
7. "Sentido de una historia de las ideas dentro de una teoría de la cultura", *Cuyo. Anuario de Historia del Pensamiento Argentino* vol. IV (1968) 117-119.
8. *Lecciones de Introducción a la Filosofía de Antropología Filosófica* (inédito inconcluso), 1968.
9. *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, Buenos Aires, EUDEBA, 1969.
10. "La Ética definitiva de Aristóteles o el tratado moral contemporáneo al *Del Alma*", *Cuadernos de Filosofía* (Facultad de Filosofía y Letras, UBA) año IX n° 11 (1969) 75-89.
11. "El catolicismo popular a la luz de la Antropología Filosófica y Cultural", en LAFÓN, Ciro y Enrique DUSSEL, *El catolicismo popular en Argentina, vol. 4: Antropológico,* Buenos Aires, Bonum, 1969, 193-242.
12. "Cultura latinoamericana e historia de la Iglesia", en Lucio GERA, Enrique DUSSEL y Julio ARCH, *Contexto de la Iglesia argentina. Informe sobre diversos aspectos de la situación argentina,* vol. I, Buenos Aires, Ediciones de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, 1969, 31-154.
13. "De la secularización al secularismo de la ciencia europea, desde el Renacimiento a la Ilustración", *Concilium* nº 47 (1969) 91-114.
14. *Para una de-strucción de la historia de la ética,* Mendoza, UNCuyo/Edición Rotaprint, 1969.

teseopress.com

15. *Lecciones de ética ontológica I*, Edición mimeografiada, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1970.
16. "Para una des-trucción de la ética", *Revista Universidad* (Santa Fe) n° 80 (1970) 163-328.
17. (con María Mercedes Esandi), *El catolicismo popular en Argentina,* vol. 5: Histórico, Buenos Aires, Bonum, 1970.
18. *Les évêques hispano-américains defenseurs de l'indien (1504-1620),* Weisbaden, Steierner Verlag, 1970.
19. *América Latina y conciencia cristiana,* Quito, Don Bosco, 1970 [Cuadernos del IPLA n° 8].
20. "Situación del pensador cristiano en América Latina. Reflexión epistemológica en el nivel ontológico" (conferencia dictada el 17 de agosto de 1970 en la Semana Académica de la Facultad de Teología de la Universidad de El Salvador, Buenos Aires), editado como: "Crisis de la Iglesia latinoamericana y situación del pensador cristiano en Argentina", *Stromata* (Buenos Aires) nº 26 (1970) 277-336.
21. "Algunos aspectos de la antropología cristiana hasta finales del siglo XIV", *Eidos* (Córdoba) nº 2 (1970) 16-46.
22. "Francisco Romero, un filósofo moderno en Argentina", *Cuyo* (Mendoza) nº 6 (1970) 79-106.

La producción global del cuatrienio seleccionado consta, cuantitativamente, de veintidós (22) títulos; distribuidos en la siguiente secuencia anual: cuatro (4) para 1967, cuatro (4) para 1968, cuatro (6) para 1969 y ocho (8) para 1970. Regularidad y aceleración final, podría ser una buena descripción de este aspecto. En lo que hace al formato, diez (10) son libros, tres (3) son contribuciones en obras colectivas y nueve (9) son artículos. Por lo que se refiere a su soporte, cinco (5) fueron editados en sistemas no comerciales, tuvieron una circulación restringida o prácticamente inéditos, cuatro (4) lo fueron en editoriales extranjeras y trece (13)

teseopress.com

en instancias nacionales. Una primera aproximación indica un panorama textual cuantitativamente amplio y cualitativamente diverso.

1.1. Historia, filosofía y teología

La primera lectura panorámica del *corpus* que propongo es la que hace eje en la producción simultánea y entramada que Dussel despliega en este período en campos habitualmente abarcados por disciplinas específicas como la historia, la filosofía y la teología. Anudados durante la eclosión reflexiva de 1964 en torno al estatuto de "pensador cristiano" e iniciado un cierto encuadramiento académico de los tres campos (exigido por la docencia en 1966), el mendocino activará ahora ambos perfiles, según los espacios laborales y los interlocutores lo soliciten. Tres nuevas dinámicas pueden advertirse.

Antes que nada, el cruce de los campos mencionados es posible en este período porque el Dussel que se instala en 1967 en Argentina puede mostrar legitimidad de origen en los tres. Es doctor en filosofía y en historia, y es licenciado en teología. Pero, al mismo tiempo, comienza a adquirir legitimidad de ejercicio, al ser reconocido y convocado por redes de los diversos campos (como se mostrará en el apartado que sigue) en calidad de docente y especialista.

Además, el entramado se canaliza en una "institución", en un soporte que permitirá a nuestro autor moverse simultáneamente en las tres vertientes ante un público que valora la intersección: las conferencias. En efecto, en este período, Dussel es muy solicitado como *conferencista* y las invitaciones para escucharlo en persona se multiplican. Una rápida lectura del *corpus* revela que importantes textos del período son fruto directo de estas intervenciones.[2] Este

[2] En muchos textos que ahora tenemos en versión escrita, en efecto, Dussel insertará una suerte de estribillo: "Las conferencias que a continuación se publican fueron dictadas de viva voz y a partir de un esquema muy simple, que queda reflejado en los subtítulos que hemos intercalado al corregir la

perfil definirá una de las modalidades más influyentes de su actividad académica, pública y política. A partir de estos años, Dussel será cada vez más requerido en dicha calidad y, su estilo englobante, persuasivo y narrativamente eficaz, comenzará a ser receptado por los más diversos auditorios. Cuando, posteriormente, los soportes técnicos lo permitan vía grabaciones y videos, esta veta, ahora sin pasar por la mediación escrita, será explícitamente cultivada por el autor y recibida por una red de oyentes/videntes notablemente dilatada. Este factor es particularmente relevante, debido a la diferencia entre su estilo como conferencista y su modalidad de escritor. Los artículos y los libros del mendocino –particularmente las obras que ofrecen panoramas globales– exigen a sus lector@s una atención ardua, una decodificación terminológica y metódica laboriosa, un recorrido por períodos históricos prolongados y una conexión permanente con desarrollos propuestos en obras anteriores o colaterales. El Dussel conferencista, en cambio, lleva a sus auditorios a viajes impregnados de anécdotas, recapitulaciones, metáforas y comentarios habilitantes de otros tipos de abordajes.

Por fin, los nexos entre los campos serán objeto de explicitación teórica y metódica tanto en las conferencias como en la producción escrita; al tiempo que en el trascurso del tratamiento de temas de una disciplina movilizará los de otras. Los vínculos entre historia de la cultura e historia de

---

copia a máquina de la grabación magnetofónica. No puede entonces evitarse que el estilo sea hablado, porque de corregirse lo propio de dicho estilo se perdería igualmente el sentido de su publicación: se trata de documentar algo dicho a un grupo de personas y no escrito ante una máquina en el escritorio donde uno se encierra cotidianamente para exponer su pensar." Enrique DUSSEL, "Crisis de la Iglesia latinoamericana y situación del pensador cristiano en Argentina", *Stromata* (Buenos Aires) nº 26 (1970) 277-336, 277. Aquí emerge una modalidad de trabajo que considero relevante, sobre la que volveremos en el capítulo siguiente. Me refiero a que Dussel respeta el texto desgrabado, pero, al corregirlo para su publicación, no es infrecuente que agregue al inicio o al final párrafos que son fruto de reflexiones posteriores al evento y hasta notas de publicaciones datadas más tardíamente.

teseopress.com

la iglesia, la elaboración de motivos de fondo como "fin de la cristiandad", "secularización" y las nuevas modulaciones del filón semita en antropología y ética, son algunos de los ejemplos más notorios.

El abordaje panorámico de una de estas propuestas hará más claro este "trabajo" dusseliano. En la presentación de su libro *Hipótesis para una Historia de la Iglesia en América Latina*, Dussel sostiene:

> Se trata de un ensayo en una zona límite entre la filosofía de la cultura y la teología, siendo, sin embargo, fundamentalmente historia. Creemos que es necesario situarse en dichas fronteras colindantes a diversas ciencias.[3]

El desarrollo de la introducción metodológica permite ver cómo entiende esta "frontera". Antes que nada, si la *Historia de la Iglesia* es una *historia*, habrá que movilizar todos los recursos de dicha disciplina, tanto los analíticos (archivos, documentos, triangulaciones, etc.) como los sintéticos (relatos). Así se podrá dar cuenta de procesos tales como la creación de un obispado, la vida de un misionero o las vicisitudes de un concilio. La historia de la iglesia es aquí, objeto de la historia como ciencia. Pero por ser de la *Iglesia,* el cristiano y el teólogo abordarán aquellos análisis y relatos desde una perspectiva diferente; el sentido de los hechos, instituciones y acontecimientos será interpretado a la luz de su actitud creyente y desde los núcleos doctrinales a los que se otorga estatuto de verdades orientadoras. La historia es aquí parte de la teología. Para Dussel, por tanto, el historiador y el teólogo están llamados a un trabajo común en el que ninguno de los dos puede ser sustituido ni subordinado; en su caso, esto se concreta en el despliegue de dos miradas ensayadas y articuladas por la misma persona. La hermenéutica histórica y la teológica se interfecundan.

---

[3] Enrique DUSSEL, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América latina,* Estela, Barcelona, 1967, 9.

Ahora bien, para Dussel, hay miradas teológicas y teorías de la historia que hacen imposible la interrelación. Por un lado, hay que descartar todas las lecturas teológicas que no hacen justicia a la historicidad radical del cristianismo, apoyadas en lo que el mendocino considera desequilibrios teológicos, tales como las que no asumen todas las consecuencias de la encarnación, o la antropología unitaria de la tradición semita, o la temporalidad peculiar que se sigue de la cristología. Por otro lado, hay que cuestionar las interpretaciones de la disciplina histórica que impiden por principios teóricos o metódicos cualquier análisis plausible de las pretensiones de trascendencia que el cristianismo y la iglesia sostienen. Dicho sintéticamente, si la historia de la iglesia tiene un "excedente" de sentido que va "más allá" de lo aprehensible por la historia como disciplina, este "más" siempre será histórico-temporal. No se alude a un más allá de la historia sino a una historia lanzada hacia otros horizontes. Dado lo cual, el "excedente" de sentido no puede ser movilizado contra los hallazgos y elaboraciones de la historia como disciplina sino desde ellos.

Para que esta articulación sea viable Dussel hace entrar en juego a la filosofía. Si la teología quiere honrar su estatuto histórico, tendrá que poder indicar cómo cada una de sus pretensiones de sentido se anclan en una antropología filosófica y en una filosofía de la cultura. Por ejemplo, al hablar de la fe tiene que ser capaz de entroncar esta actitud con las dinámicas antropológicas de base. De allí que el mendocino ensaye una y otra vez el conceptualizar la fe desde coordenadas propias de la fenomenología, tanto en lo que hace a su talante fundamental –dejar aparecer lo en-cubierto, de-velar, superar el cosismo y el paradigma sujeto/objeto–, cuanto en lo que respecta a sus temáticas nodales –como "mundo", temporalidad, intersubjetividad–. Pero esto vale también para la historia, dado que será en sede filosófica que aquella puede ser trabajada como una hermenéutica, como una interpretación de sentido. El "trabajo" dusseliano de articulación puede ser sopesado ahora

en toda su portada. Movilización articulada de las tres disciplinas, reivindicación de hablar desde las lógicas de cada una de ellas, pretensión de inteligibilidad para diversos auditorios, ensayo de figurar un nuevo tipo de pensador cristiano a la altura de los desafíos de la época.

1.2. Continuación de "los grandes relatos"

El proyecto de situar a América Latina en la historia universal y de perfilar su originalidad en la dinámica de las culturas desafiadas por la civilización técnica, que hemos seguido en los dos capítulos anteriores, continuará en este período con nuevas modulaciones.

Primera modulación

La primera modulación es la ampliación de las *Hipótesis para el estudio de latino América en la historia universal* (HEL) de 1966 hacia las *Hipótesis para una Historia de la Iglesia en América Latina* (en adelante: HHI) de 1967. En efecto, este libro puede considerarse como su segunda "aventura hipotética" y su lectura combinada puede enriquecer la interpretación de los dos. Análogos por estatuto y estructuración, son excelentes atalayas para detectar y calibrar el "trabajo" de Dussel como constructor de "grandes relatos". Por un lado, con esta operación Dussel dilata la marginalización de América Latina en las historias universales europeocéntricas hacia el borramiento de la historia de la iglesia latinoamericana en las historias de la iglesia universal. Por otro lado, también distiende la carencia de auto-conciencia de los latinoamericanos mismos respecto de su lugar y originalidad en el concierto de las culturas, a la elisión de la densa historia del cristianismo latinoamericano como componente decisivo del núcleo mítico-ontológico regional y como original modulación de la experiencia eclesial.

Además, también aquí, el mendocino entabla una batalla por la periodización y pone en juego la constelación civilización/ethos/NMO.

Sin embargo, hay una característica por la cual HHI es más abarcador que HEL. Se trata de que aquí Dussel puede llevar el programa hasta el final, iniciando por el período colonial, pasando por la crisis de la independencia y las grandes etapas de post-independentistas hasta llegar al catolicismo latinoamericano del momento de la enunciación del libro, con el Concilio Vaticano II como clave de lectura. Es decir, HHI puede leerse como la intervención de un pensador cristiano que considera que la coyuntura en la que escribe es un momento epocal decisivo para una nueva interpretación del sentido de la historia de la iglesia universal y latinoamericana, y como oportunidad para la gestación de un nuevo tipo de cristianismo íntimamente solidario con la cultura latinoamericana en proceso de transformación.

Segunda modulación

La segunda modulación de los grandes relatos tiene que ver con los ciclos de conferencias que caracterizan a este período. En un sentido, estas conferencias pueden ser leídas como continuaciones de las parisinas de 1964; en otro, pueden considerarse como intervenciones donde la práctica totalidad de los temas relevantes del período y las tres disciplinas que Dussel busca articular convergen para ser presentados a auditorios diversos. De este modo, resulta posible trazar un camino de lectura que parta de las conferencias parisinas –"Cristiandades latinoamericanas" y "Hacia una historia de la Iglesia de América latina"–, consideradas como grandes troncos articuladores con base en los cuales Dussel va tejiendo ampliaciones, complejizaciones y nuevos desarrollos. Desde allí se puede pasar a leer el ciclo de conferencias en la Facultad de Teología de la UCA (1968) y al publicado por el Instituto de Pastoral de Quito en 1970, para desembocar en las dos conferencias

dictadas por Dussel en las Primeras Jornadas Académicas de San Miguel (1970). El gran relato dusseliano se plasma en las conferencias vía la creación de "bloques" temáticos en los que la práctica totalidad de su producción converge. Tomemos como ejemplo el ciclo de 1968. El itinerario está dividido en seis (6) conferencias.

En la primera, titulada "Para una filosofía de la cultura", Dussel vuelca apretadamente su trabajo filosófico de inserción creativa en la corriente fenomenológica, proponiendo a su auditorio un recorrido por las nociones de "mundo", "trascendencia", "temporalidad", y poniéndolo en contacto con textos de Max Scheler, Edmund Husserl, Martin Heidegger y Maurice Merleau-Ponty. Una comprobación interesante podría hacerse desde la ficción de un oyente de la conferencia que hubiese querido ahondar en lo escuchado. Hubiese podido desplazarse a Mendoza y participar del curso de Introducción a la Filosofía en clave de Antropología Filosófica,[4] donde los puntos de la conferencia ocupan siete (7) capítulos; o podría haber leído el artículo "Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional", publicado en la revista del Instituto de Filosofía de la universidad cuyana, donde hubiera encontrado dos parágrafos de profundización y una sugerente conexión de la filosofía de la cultura con otros grandes temas dusselianos. Es más, si hubiera tenido dinero y apoyo, podría haber asistido a la comunicación del Congreso Panamericano de Servicio Social de Caracas, sobre la antropología filosófica.[5] Por fin, si hubiese

4 *Lecciones de Introducción a la Filosofía de Antropología Filosófica* (inédito inconcluso), 1968.

5 "La antropología filosófica, fundamento teórico del servicio social en América Latina", Comunicación presentada en el IV Congreso Panamericano de Servicio Social, Caracas, 1968. Publicado en: *América Latina, dependencia y liberación,* Fernando García C., Buenos Aires, 1973, pp. 66-81.

sido una persona paciente, un año después podría haber leído una de las síntesis más logradas de estos temas en el estudio sobre el catolicismo popular.[6]

La segunda conferencia se titula "Las culturas indoeuropeas y semitas". A esta altura del libro, no hace falta volver a decir que Dussel vuelca aquí varios años de trabajo, donde los materiales de *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal* (HEL) y las elaboraciones sobre el humanismo semita/helénico son la cantera, y a los cuales nuestro interesado oyente imaginario hubiera podido recurrir. La tercera, "La historia como parte constitutiva de la teología" es una compactación innovadora de la práctica totalidad de los temas de *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina* (HHI). Nuevamente, guiar al interesado auditor hubiera sido sencillo. Si nuestro oyente se pusiese más exigente, Dussel podría haberle puesto en contacto con su tesis doctoral en historia.

La cuarta conferencia es "Hipótesis para el estudio de la cultura latinoamericana", donde retrabaja materiales de HEL y repropone motivos como "fuera de la historia" y choque de NMO, pero extendiéndolos al proceso de evangelización y al positivismo en la Argentina. Nuestro amigo, a esta altura, se guiaría solo sin mayor dificultad. La quinta conferencia, "Sentido y momentos de la historia de la Iglesia", le resultaría familiar si hubiese ya leído HHI, o facilitadora si aún no lo hubiese hecho, ya que se encontraría con una síntesis "autorizada" del mismo. Por fin, en la conferencia final, "La actitud profética ante el pasaje de la cristiandad a un sistema profano y pluralista", nuestro amigo-escucha se hubiera puesto en contacto con una abigarrada condensación de la concepción dusseliana del intelectual

6 "El catolicismo popular a la luz de la Antropología Filosófica y Cultural", en LAFÓN, Ciro y Enrique DUSSEL, *El catolicismo popular en Argentina, vol. 4: Antropológico,* Buenos Aires, Bonum, 1969, 193-242.

teseopress.com

como pensador cristiano profético, para cuyo ahondamiento estarían disponibles las introducciones y conclusiones de varios de sus libros.

Retomemos, para terminar, los hilos de la ficción. Un estudiante, al escuchar el ciclo de conferencias de 1968 y al secundar su interés con una contundente dedicación a la lectura y a la rumia, sería capaz de tomar contacto con la práctica totalidad de la producción dusseliana, ya por entonces ingente. Si ahora nos desplazamos del oyente imaginario de fines de los años 60 a un lector actual, los senderos de lectura indicados podrían ser una guía para adentrarse en el corazón del período en estudio.

Dada la importancia que posee desde el punto de vista de la comprensión de la producción dusseliana del período, el ciclo de conferencias de 1970 será retomado analíticamente en el último apartado del presente capítulo.

Tercera modulación

Esta modulación, más innovadora, se liga al hecho de que Dussel convierte a cada uno de los campos de trabajo en los que se mueve en una plataforma para un "gran relato". Como docente de historia de la Iglesia, articula sus estudios sobre los pueblos semitas e indoeuropeos con las investigaciones sobre la evangelización americana y con la filosofía de la cultura para gestar panoramas de amplio espectro para sus auditorios católicos latinoamericanos. Su objetivo es concientizar a toda una generación sobre el descubrimiento de una identidad creativa y sobre el protagonismo en las coordenadas del fin de la cristiandad. Por fin, como docente de Ética en la misma casa de estudios, dará comienzo a la elaboración de una *Ética ontológica*, donde encara, desde una lectura crítica de Heidegger, una "destrucción" de la historia de las éticas filosóficas (Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant, Nietzsche, Scheler, Sartre), capaz de des-ocultar el *ethos*

subyacente a los autores que las concibieron y de liberar las posibilidades éticas de los *ethe* que, como en el caso de América Latina, están inspirados en el NMO semítico.

Cuarta modulación

Pero hay otra dinámica en la que la tensión hacia el "gran relato" se plasma en este período. Dussel comienza a pretender (y en parte a lograr que se le reconozca) ser *un autor* con obra escrita propia y de gran porte. Anuncia reiteradamente lo que hizo, lo que está haciendo y lo que hará. En casi todos sus textos aparecen notas refiriendo a sus obras anteriores y no faltan relatos retrospectivos de sus líneas de trabajo. La extensión y sofisticación de este aspecto será constante en su trayectoria posterior.

2. La producción textual del período como "ventana" de espacios y redes

La veintena de textos correspondientes a este período puede ser abordada como una "ventana" desde la cual asomarse a un abanico de espacios y redes en los que Dussel circula con diverso grado de arraigo y continuidad. En este sentido puede hablarse de cuatro tipos de tramas.

2.1. Las redes del período formativo

Algunos textos del período pueden ser considerados como cosecha de las redes tejidas por Dussel en su período formativo europeo y medio oriental. Entre ellos, juega un papel decisivo *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina.*[7] En manos de Dussel poco antes de su viaje de

[7] Enrique DUSSEL, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona, Estela/IEPAL, 1967 (en adelante HHI). Una serie de indicios ofrecidos por el libro resultan importantes para contextual la obra en sus

retorno estable a la Argentina tras la defensa de su tesis doctoral en historia, puede considerarse la HHI como la transposición para un auditorio amplio de las coordenadas de abordaje de la misma. Algunas marcas textuales lo indican. Ante todo, las que hacen a su contexto de elaboración. Las "palabras preliminares" están fechadas en 1965 y situadas en el Instituto para la Historia Europea de Maguncia. Esto refuerza la conexión del libro con la tesis doctoral de Dussel, ya que en ese año y espacio académico desarrolló uno de los momentos de su investigación. Se trata de un texto importante, que será recepcionado con celeridad y actuará como carta de presentación del autor en las redes intelectuales católicas post-conciliares, según veremos enseguida.

---

redes. Por un lado, las "palabras preliminares" del autor están fechadas en 1965 y situadas en el *Instituto para la Historia Europa* de Maguncia. Esto refuerza la conexión del libro con la tesis doctoral de Dussel, ya en ese año y espacio académico desarrolló uno de los momentos de su investigación. En los "reconocimientos", aparece la mención del dominico Paul Ramlot en su calidad de director del IEPAL. A partir de estas marcas se pueden detectar otros eslabones de las tramas en las que Dussel pudo moverse. Paul Ramlot (1925-2004), sacerdote y economista belga, ligado al movimiento *Economía y Humanismo,* tuvo una relación estrecha con América Latina, dado que trabajó en Montevideo entre 1954 y 1969, protagonizando la creación de organizaciones importantes como el *Centro Latinoamericano de Economía Humana* (CLAEH), el *Consorcio Regional de Experimentación Agrícola* (CREA). Pasó luego a la Argentina donde desplegó una intensa actividad en Mendoza, Buenos Aires y Tucumán. Su participación en el *Instituto de Estudios Políticos para América Latina* (IEPAL) se vincula con que este organismo nació de la confluencia entre *Economía y Humanismo* y el movimiento del tercer mundo desplegado a partir de la Conferencia de Bandung. Tuvo dos vertientes. Una, con sede en Montevideo, funcionó entre 1955 y 1973. Otra, radicada en España, amplió el espectro de sus intereses al África (con lo que pasó a denominarse IEPALA). En ambos casos, por tanto, la sólida red latinoamericana-europea pudo fungir como mediación. Por último, tenemos el dato de la publicación en la casa *Estela*. Se trata de un grupo editorial ligado a la renovación del Concilio Vaticano II fuertemente influenciado por el catolicismo francés. Fue un espacio clave para la circulación de las líneas eclesiales, teológicas y sociales, que posibilitó a los lectores hispanoparlantes una fluida conexión con dichos desarrollos. El trabajo de Dussel tenía, por tanto, afinidades de fondo con estas orientaciones.

Este impacto se prolongará por mucho tiempo, ya que la obra conocerá otras cinco ediciones en castellano y será traducido al inglés, al alemán y al italiano.

Otra cosecha del período europeo será la publicación de un conjunto de fichas breves sobre siete personalidades católicas del período colonial, como parte de dos volúmenes colectivos editados por la casa Matthias-Grünewald de Mainz (Alemania).[8] Por el perfil de la obra podría incluírsela en la búsqueda de un presentación de las figuras ejemplificadoras (santos/as en terminología tradicional) del cristianismo a partir de una sólida contextualización histórica. Con estos perfiles Dussel reivindica la calidad y peculiaridad de la cristiandad indiano-ibérica en el marco de una historia mundial de la iglesia. Es plausible que esta contribución haya sido mediada por el vínculo del mendocino con su coordinador, el historiador Peter Manns, alumno y docente del Instituto para la Historia Europea de Maguncia, una de los polos de la investigación doctoral en historia de nuestro autor.

2.2. La Facultad de Filosofía y Letras de la UNCuyo y su red

Una parte considerable de la producción textual del período se relaciona con universidades nacionales. En efecto, a la continuación con su trabajo en la Universidad del Noreste

8 Enrique DUSSEL, "Toribio Alfonso de Mogrovejo, Juan Luis Bertrán, Francisco Solano, Roque González de Santa Cruz, Rosa von Lima, Martin von Porres, Petrus Claver", en: Peter MANNS (Hg), *Die Heiligen in ihrer Zeit*, Mainz, Matthias-Grünewald Verlag, 1967, 301-320.

que mencionamos en el capítulo anterior,[9] se suma ahora su vínculo con la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza).[10]

La academia mendocina, que había sido el espacio de formación de grado de Dussel, será, a partir de 1967, un ámbito privilegiado de su actividad docente e investigadora. Primero como profesor de Antropología (como adjunto de Norberto Espinosa) y luego de Ética, desplegará una intensa actividad de dictado cursos, seminarios[11] y conferencias,[12] que serán la base de sustentación de varias de sus publicaciones contemporáneas o inmediatamente posteriores. Una lectura de las crónicas de la Facultad mendocina ofrece otros datos interesantes de su labor. Por un lado, es integrado a la sección Historia del Pensamiento y la Cultura Argentinos,[13] donde trabajará en proyectos como la confección de una *Historia de las ideas filosóficas en la Argentina* y la construcción de un *Diccionario de filósofos argentinos.* Por

9 A su trabajo en Resistencia se vincula *La problemática del bien común en el pensar griego hasta Aristóteles*, estudio que había formado parte de su investigación doctoral en filosofía.

10 Hemos analizado la trama de esta red a partir de los siguientes textos: Enrique DUSSEL, "Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional", *Cuyo* (Mendoza) nº 4 (1968) 7-40; "Sentido de una historia de las ideas dentro de una teoría de la cultura", *Cuyo* (Mendoza) nº 4 (1968) 117-119; "La antropología filosófica, fundamento teórico del servicio social en América Latina", Comunicación presentada en el IV Congreso Panamericano de Servicio Social, Caracas, 1968 (incluida luego en *América Latina, dependencia y liberación,* Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1973, 66-81); "La ética definitiva de Aristóteles o el tratado moral contemporáneo al Del Alma", *Cuadernos de Filosofía* 11 (1969) 75-89; "Algunos aspectos de la antropología cristiana hasta finales del siglo XIV", *Eidos* n° 2 (1970) 16-46.

11 Se destacan los seminarios dictados en el marco de la sección "Ciencia e Historia de las religiones" dirigida por Juan Sepich, seminario de diez sesiones sobre el "Dualismo en la antropología cristiana hasta el siglo XIII". Dussel organizó igualmente un seminario sobre la obra de X. Zubiri "Sobre la esencia. La esencia misma de lo real en la filosofía de Xavier Zubiri".

12 Cabe destacar, entre sus intervenciones, la conferencia "La ética definitiva de Aristóteles" dictada en setiembre de 1967 y el ciclo que ofreció en ese marco.

13 Esta sección había sido creada en 1959 y dirigida desde entonces por Diego Pró.

teseopress.com

otro, participa en dos revistas de la red, una de extensa trayectoria, *Philosophia*, y otra de creación reciente: *Cuyo. Anuario de Historia del Pensamiento Argentino.* Además, se integra a las actividades de la *Sociedad Cuyana de Filosofía* (Ateneo Mendoza).[14] Por fin, forma parte de una comisión de trabajo sobre "La formación del graduado", en el marco del Primer Seminario Argentino de Universidades.

¿Qué implicancias pueden desentrañarse a partir de este recorrido para la caracterización del período?

Una primera consideración tiene que ver con el perfil intelectual-profesional de Dussel en este ámbito y durante este período. A su ingreso y en sus primeros pasos mendocinos, se recorta como un docente e investigador que hace sus primeros pasos en el mundo académico y profesional local, legitimado por sus credenciales de filósofo e historiador profesional formado en instituciones prestigiosas y con capacidades académicas en campos determinados (historia del cristianismo, ética, antropología).

Una mirada de conjunto, en efecto, no lo muestra inicialmente como una personalidad destacada, sino como alguien que se inserta en una institución que tenía ya una dilatada trayectoria[15] y contaba entre sus lauros el haber sido la sede del Primero Congreso Nacional de Filosofía, caso peculiar de un acontecimiento disciplinar regional devenido evento político e internacional. Las áreas de

14 En julio de 1969, Dussel dicta allí la conferencia: "La doctrina del fin en Max Scheler".

15 Fue creada, junto con la Universidad Nacional de Cuyo, en 1939, siendo Filosofía uno de sus departamentos. En 1943 inicia sus actividades el Instituto de Filosofía dirigido por Juan Sepich. En 1949, la casa de estudios es la sede del Primer Congreso Nacional de Filosofía y, en 1964, de las Jornadas Universitarias de Humanidades (1964). Se ha elaborado una Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de Mendoza con motivo de cumplirse en 1964 los 25 años de su fundación; se publicó en simultáneo con el *Anuario Cuyo*. En 1966 aparece la edición mimeografiada de la primera parte de *Historia del Pensamiento Argentino*, de Diego Pró.

teseopress.com

interés y trabajo están delineadas y l@s intelectuales de peso y prestigio que marcan el ritmo son otros. Algunos ejemplos pueden dar cuenta de este estatuto.

El interés latinoamericano de Dussel, que, como se ha mostrado en los capítulos anteriores tenía importantes desarrollos, tuvo que canalizarse en un espacio académico con otro horizonte: la historia del pensamiento filosófico argentino. Campo con prestigio, lugar social y legitimidad académica, estaba dominado, en el plano local, por la figura de Diego Pró, con la estrella en ascenso de Arturo Roig. La torsión latinoamericanista que Dussel cultiva en estos años en otros espacios y el horizonte liberacionista que emerge en 1971 denotan, en este sentido, una novedad/ruptura.

En lo que hace a la trama filosófica, Dussel llega a una academia que cuenta con especialistas en temas claves del pensamiento contemporáneo, especialmente del ámbito alemán. Juan Sepich (1906-1979) que había sido figura del Primer Congreso Nacional de Filosofía y protagonista del neotomismo, se encontraba en pleno giro heideggeriano y dictaba los cursos de metafísica desde esta impronta. Carlos Ludovico Ceriotto (1928-1973) sobresalía por sus conocimientos sobre Husserl, Heidegger y la fenomenología francesa. Arturo García Astrada (1925-2015) estaba realizando una lectura creativa de Heidegger. Un lector actual de la producción de Dussel en este período puede calificarla sin demasiados problemas como una relectura de la fenomenología, particularmente en su modulación heideggeriana, desde sus preocupaciones latinoamericanistas y de transposición filosófica de la tradición semita. Pero, en el contexto mendocino de la época, Dussel no era un especialista consagrado en el filósofo de Friburgo. De aquí puede emerger otra pista para la búsqueda de torsiones respecto de 1971. Cabe pensar que estamos ante una operación filosófica que impregna la trayectoria del mendocino. Se trata de su tendencia a optar por un filón filosófico contemporáneo que actúa como horizonte, pero trabajado desde adentro por preocupaciones, categorías y prioridades

reflexivas propias. Esta labor es proseguida, en una dinámica de horadación, hasta que el horizonte le aparece como insuficiente para acoger las exigencias del pensar, transponiendo y torsionando el itinerario filosófico hacia la nueva orientación. Los años 1969-1970 son un tiempo en el que este movimiento es practicado por Dussel respecto de la fenomenología y de Heidegger a partir de temas como mundo, temporalidad e historicidad. En 1971, el horizonte dependencia-liberación tracciona la reflexión dusseliana, exigiendo nuevas modulaciones del itinerario hasta entonces recorrido.

Por fin, las cátedras que Dussel ocupa (Antropología y Ética) se convertirán en espacios de docencia (cursos y seminarios en los que no pocos estudiantes se sentirán atraídos por las temáticas y por el estilo dusseliano), investigación y publicación. Si, inicialmente, intentará hacer converger hacia la Antropología filosófica el conjunto de sus intereses al delinearla como nueva organización de la disciplina, será finalmente la Ética la que devendrá el foco de arraigo, irradiación y creatividad.

2.3. El Instituto Pastoral Latinoamericano (IPLA) y sus redes [16]

Una parte mayoritaria de los textos del período son ventanas hacia otro espacio decisivo: el IPLA. La relevancia de este espacio para la autocomprensión que Dussel hace de su itinerario difícilmente puede ser exagerada:

16 El IPLA formó parte de una red de instituciones educativas creadas por la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) en el contexto de la preparación, celebración y recepción del Concilio Vaticano II en América Latina. Creado primero como experiencia itinerante (1964) y luego como espacio localizado en la ciudad de Quito (1967), tuvo como figura rectora e inspiradora al obispo de Riobamba (Ecuador) Leónidas Proaño (1910-1988).

teseopress.com

> ¿Quién hubiera esperado que, mientras escribía mis primeros cursos universitarios sobre "Latinoamérica en la Historia Universal", el director del IPLA (Instituto Pastoral de América Latina, del CELAM) en Quito había leído mi *Historia de la Iglesia*, que acababa de aparecer en Barcelona? Era la primera; era única; le interesó. Me invitó a ser profesor del IPLA desde ese mismo 1967. Por ese Instituto pasaron unos 600 grandes sacerdotes, religiosas, dirigentes cristianos de toda América Latina. ¿Cómo olvidar por ejemplo a Rutilio Grande, mi alumno de esos cursos? ¿Cómo olvidar al obispo auxiliar de San Salvador, en cursos de obispos, e 1972, Mons. Óscar Romero, uno de nuestros discípulos? Era, en el comienzo, antes de Medellín; se preparaba el terreno. Era como un estampido interpretativo incontenible, novedoso, con profunda pretensión de verdad.[17]

Refiriéndose a su papel en la experiencia, el énfasis no es menos intenso:

> En mi caso la Historia de la Iglesia era propedéutica de la teología de la liberación naciente. En el Equipo del IPLA (donde enseñaba, estaban Juan Luis Segundo, Gustavo Gutiérrez, Segundo Galilea y tantos otros que estábamos "originando" la teología de la liberación), yo cumplía la misión de "mover el piso", "ablandar" los cimientos, remover los "fundamentos de la tradición". Mostraba que desde el "origen" (desde el origen de la especie *homo*, desde el neolítico, del pueblo de Israel, de la Iglesia Mediterránea, de la iglesia latinoamericana) el pobre (el *pauper*) había sido siempre el punto de partida, y mucho más desde el Evangelio y la tradición cristiana. Fruto

17 Enrique DUSSEL, "Una autobiografía teológica latinoamericana", en: Juan José TAMAYO y Juan BOSCH (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*, Estella, Verbo Divino, 2001, 181-195, 188 (en adelante: ATL)

> de estos cursos del IPLA (de 1967 a 1973) se publicaron *Caminos de liberación latinoamericana I* y *II,*[18] y otras obras.[19] (ATL, 188-189)

Dado que aún no me ha sido posible triangular los relatos dusselianos con otros documentos y que los análisis que propongo se basan en aquellos, las consideraciones que siguen están sujetas a todo tipo de revisiones en la medida en que avance la investigación. A continuación, desarrollo, en torno a cinco ejes, los elementos que considero relevantes para ponderar el giro liberacionista de 1971.

El IPLA y sus redes constituyen, para Dussel, una inmersión en América Latina que complementará, cuestionará y dilatará la dedicación investigativa que, desde la filosofía, la historia y la teología, le había otorgado a lo largo del período de formación europeo-palestinense (1957-1966). El perfil de pensador cristiano que el mendocino había gestado durante los años anteriores, encuentra en el IPLA, en sus tramas y búsquedas, una clara afinidad electiva y un impulso de radicalización.[20] Las experiencias

---

18 Enrique DUSSEL, *Caminos de liberación latinoamericana*, t. I: Interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano, Buenos Aires, Latinoamérica, 1972; Reedición aumentada: *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación. Perspectiva latinoamericana*, Salamanca, Sígueme, 1978; *Caminos de liberación latinoamericana,* t.2.: Teología de la liberación y ética, Buenos Aires, Latinoamericana, 1974.

19 Enrique DUSSEL, *Cultura latinoamericana e historia de la Iglesia*, Buenos Aires, Edición mimeografiada, Didajé, Buenos Aires, 1968. También en Lucio GERA, Enrique DUSSEL y J. ARCH, *Contexto de la Iglesia Argentina*, Buenos Aires, Ediciones de la Facultad de Teología de la PUCA, 1968. Este curso lanzará la tradición culturalista argentina, liderada por L. Gera.

20 Dussel ha mencionado muchas veces esta experiencia. Transcribo aquí el relato autobiográfico que el mendocino propuso con ocasión cumplir 80 años en un documental autobiográfico realizado por el cineasta Sergio García Agundos. Disponible en [https://bit.ly/3exdKxp] (en adelante EOA): "Por el IPLA tomo contacto con doscientos estudiantes cada seis meses. Éstos me empiezan a invitar a todas partes. Me invitan a México, a Cuba, a Santo Domingo, a Costa Rica, a Brasil. Toda América Latina. De pronto, en cuatro o cinco años habré hecho cien viajes. Es mi apertura a América Latina. Si la primera etapa fue Argentina y la segunda Europa y Medio Oriente para formarme, ahora me abro a todo el continente latinoamericano. Estoy presen-

teseopress.com

de compromiso de muchos de los participantes de los cursos, y las invitaciones que Dussel recibió para compartir sus reflexiones en muchos de sus lugares de proveniencia,[21] le abrieron un "mapa" vital e intelectual muy infrecuente para un académico promedio de la época. Además, el abordaje de la dupla dependencia/liberación estaba por entonces muy avanzado, tanto por parte los católicos comprometidos cuanto de los teólogos colegas de Dussel, hecho que seguramente provocó un desafío a sus horizontes.[22] Viceversa, muchas de las vertientes intelectuales que Dussel venía trabajando encontraron en los cursos del IPLA un espacio de resonancia altamente productivo. Para sus alumnos, porque era la posibilidad de ponerse en contacto con desarrollos analíticos acordes a las exigencias de sus trayectorias vitales y reflexivas, invitándolos a una exigente tarea de des-aprendizaje y expansión de horizontes. Para los docentes, dado que, sobre todo en el campo de la historia de la Iglesia, encontraban en Dussel un interlocutor en plena ebullición creadora.

---

te, desde el año 1967 en adelante, en todos los movimientos populares que están surgiendo en todas partes. Desde los latinos en Estados Unidos, dado que yo iba a San Antonio, Los Ángeles, Nueva York y Chicago y hablaba en castellano porque aún no sabía inglés –pero no había problema en hacerlo–, hasta todos los demás países. Entonces tenía una experiencia de cómo iba subiendo la conciencia crítica revolucionaria. Es el tiempo luego de la muerte de Camilo Torres y del Che Guevara. Es una etapa de guerrillas en el continente, de cristianos metidos en la guerrilla de los Montoneros, de los guerrilleros heroicos de Bolivia. Y toda esta gente eran alumnos nuestros, míos. Y yo enseñaba, pero al mismo tiempo aprendía, y entonces iba surgiendo un pensamiento latinoamericano muy adecuado a lo concreto."

21 "Esa infinitud de viajes por América Latina en los más diversos e inimaginables auditorios… Podía tener un auditorio de quinientos afros, negros; por ejemplo, en la parroquia de San Miguelito en Panamá donde había una gran palapa, enorme, que era como el templo, todo abierto, y todos afros; y yo hablándoles de historia; o con indígenas en Bolivia, o con estudiantes en México. En fin, auditorios de los más extraños tenía en estos años." (EOA)

22 "Pero al mismo tiempo había una contradicción entre lo que yo enseñaba en filosofía y lo que estaba pasando en América Latina, que estaba bajo las dictaduras con grandes movimientos populares. Entonces los alumnos me decían: ¿qué tiene que ver eso que usted enseña con la política? Y yo no lo veía. Y esto va a ser hasta el año 1969-1970." (EOA).

Varias de las vertientes intelectuales que Dussel venía trabajando encontraron en el IPLA y sus redes un ámbito para la comunicación de un bagaje largamente madurado. Temáticas como la conciencia cristiana, la historia de la iglesia latinoamericana, el lugar de América Latina en la historia mundial y el dispositivo categorial cultura/ethos/núcleo ético ontológico, la transposición filosófica de los motivos, simbólicas y nudos reflexivos de la tradición semita, convergieron en los cursos dictados por Dussel; al tiempo que su modulación pedagógica le exigió esfuerzos de síntesis y de explicitación de mediaciones, categorías y marcos teóricos.

El autor ha comparado con frecuencia la densidad de la experiencia vital, intelectual y militante que brotó del IPLA con la que llevaba adelante en los campos de la disciplina filosófica académica, decantándose por una interpretación tematizadora del retraso de ésta respecto de aquélla. Si a esto se le suma la dispar producción textual editada –que veremos a continuación– es plausible sostener que fueron las redes del cristianismo latinoamericano en búsqueda de un nuevo lugar social para las iglesias y de una nueva interpretación de la realidad desde las coordenadas de la propia tradición donde Dussel adquirió su inicial protagonismo como pensador y referente. Es su perfil de historiador crítico de la iglesia con base en una filosofía de la cultura el que se abre paso con anterioridad a su despegue como filósofo latinoamericano reconocido. La propuesta de Dussel sobre el IPLA como lugar de nacimiento de la Teología de la Liberación y de su propio papel en el proceso requieren de ulteriores confrontaciones para poder ser ponderadas, sobre todo porque es denotativa de la posible antecedencia de la asunción liberacionista en clave teológica respecto de su tramitación filosófica. Como sea, es claro que el mendocino reivindicó –y lo ha seguido haciendo posteriormente– su condición de teólogo.

Esta proyección latinoamericana de Dussel tendrá también repercusiones en el campo argentino. En efecto, una serie de textos del período tienen que ver con las invitaciones que el mendocino recibe como ecos de su trabajo en el IPLA. Dos son las más salientes.

En primer lugar, en mayo de 1968, Dussel es invitado a participar en un ciclo de conferencias en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina.[23] Por aquellos años, este espacio académico era uno de los polos más dinámicos del catolicismo argentino postconciliar y un grupo de sus docentes protagonizaba lo que luego será llamado *teología argentina del pueblo*, con las figuras de Lucio Gera, Rafael Tello y Justino O'Farrell como ejes. Una de las preocupaciones centrales era el establecimiento de un diálogo fluido entre una teología anclada en la acción de la iglesia con la filosofía y las ciencias sociales; particularmente las que hacían eje en la cultura. Es en este marco donde Lucio

23 El trayecto editorial es difícil de trazar. La edición actualmente disponible es Enrique DUSSEL, "Cultura latinoamericana e historia de la Iglesia", en Lucio GERA, Enrique DUSSEL y Julio ARCH, *Contexto de la Iglesia argentina. Informe sobre diversos aspectos de la situación argentina, vol. I*, Buenos Aires, Ediciones de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, 1969, 31-154. Pero la bibliografía del CV dusseliano hace constar una edición de 1968 de 154 páginas. Sin embargo, cuando se baja el texto del sitio oficial, se trata de un recorte de la edición posterior. De todos modos, la marca textual clave la da el mendocino en el prólogo a la edición de 1969: "Los estudiantes de la Facultad de Teología de la Universidad Católica me han pedido editar las siguientes conferencias en el sistema rotaprint. He permitido que se editen tal como se encuentran, sin corregir el modo oral de la exposición, las redundancias, las repeticiones de trozos y otro tipo de faltas propias de conferencias dadas de viva voz, y a partir de un esquema muy simple, que queda reflejado en el Índice de materias, colocado al comienzo. He incluido solo algunas notas al pie de página para permitir a los estudiantes consultar alguna bibliografía acerca de los temas que se fueron tratando. No creo que, tal como se encuentra el texto, pueda ser definitivamente editado como libro; esto hubiera significado escribir nuevamente estas conferencias lo que en el presente no puedo hacer de ninguna manera. Que valgan, entonces, solo como recuerdo de un diálogo que pude entablar con los estudiantes de esa Facultad de Teología, hecho que fue para mí un honor." Prof. Dr. Enrique Dussel. Instituto de Filosofía (UNC) Belgrano 1079. Mendoza (Argentina). Al final de las conferencias el autor firma: *Enrique D. Dussel, Villa Devoto (Buenos Aires) 2-4 de mayo de 1968.*

teseopress.com

Gera organiza y coordina un ciclo de conferencias con el ambicioso programa de presentar a los participantes de la materia por él dictada un contexto de la iglesia argentina desde diversos enfoques disciplinares: Jorge Difrieri (situación económica), Luis Roggi (situación social), Carlos Floria (aspecto político) y Julio Arch (perspectiva cultural), anteceden a la intervención conclusiva de Dussel a quien se confía un abordaje en clave de *introducción al estudio de la Historia de la iglesia argentina y latinoamericana.*

Por otro lado, Dussel participa entre 1969 y 1970 en un proyecto interdisciplinar de amplio respiro: *El Catolicismo Popular en la Argentina (1960-1970)*. Esta vez la conexión es con una red, por entonces muy activa, de investigaciones en el campo de los estudios sobre religión. Un breve repaso de algunas de sus vertientes puede resultar fructífero para ponderar la densidad y la originalidad de las redes cristianas posconciliares en las que el mendocino pudo insertarse. Comencemos por su coordinador, Aldo Jesús Büntig (1923-1978).[24] En su trayectoria se pueden detectar diversos cruces que lo convierten en una figura emblemática de ciertas derivas que afectarán a grupos católicos de la época, con paralelos nada secundarios con la trayectoria de Dussel. Antes que nada, en él se vinculan su condición de sacerdote con la de sociólogo. Perteneciente al clero de la Arquidiócesis de Santa Fe, se formó profesionalmente en la Universidad Gregoriana de Roma, y desplegó un amplio trabajo disciplinar como docente e investigador,[25] deviniendo uno

---

24 Para un primer abordaje a su obra: Jorge SONEIRA, "Sobre el catolicismo popular: Aldo J. Büntig", en AGULLA, J. C. (dir.), *Ideologías políticas y ciencias sociales. La experiencia del pensamiento social argentino (1955-1995)*, Buenos Aires 1996, 511-530.

25 El proyecto de los *Cuadernos* se inserta en una experiencia más amplia, también coordinada por Büntig, bajo el nombre de ECOISYR (Equipo Coordinador de Investigaciones de Sociedad y Religión). Pensado como un espacio de cruce entre la pertenencia religiosa y las ciencias sociales más novedosas del postconcilio, inicialmente fue una convocatoria a sacerdotes y religiosos especializados en ciencias sociales que habían estudiado en la red de espacios formativos por entonces disponibles en instituciones universitarias

teseopress.com

de los referentes de la sociología de la religión en Argentina y un activador de vocaciones sociológicas.[26] Al cultivo de esta "doble pertenencia" hay que sumar dos elementos más que lo emparentan con la trayectoria de Dussel. Su giro liberacionista, por el que hace de la dupla dependencia/liberación su horizonte de (re) interpretación de todo su trabajo sociológico anterior en torno a 1971/1972, y su exilio al inicio de la dictadura militar, en este caso a Costa Rica, donde muere a los 45 años.

Vayamos ahora al *Proyecto* del que Dussel participa. Previsto inicialmente en siete cuadernos,[27] finalmente se publicaron cinco. El cuaderno 1, "Sociológico" estuvo a cargo del mismo Büntig.[28] El cuaderno 2, "Bíblico",[29] lo escribieron Severino Croatto y Fernando Boasso. El cuaderno 3, "Sicológico",[30] estuvo en manos de Manuel Artiles, quien opta por analizar la religión popular desde la perspectiva de la sicología profunda, ubicándola en el marco más amplio

católicas. Büntig fue también el coordinador de la "Primera Encuesta Nacional sobre Catolicismo Popular y la teoría de las motivaciones" (1969), del estudio comparativo de los "Lugares famosos de culto", y de los proyectos "El Catolicismo popular y su aporte al proceso de liberación" (1972) y "Religión y enajenación en una sociedad dependiente" (1974). Tuvo a su cargo el seminario de Sociología de la Religión en la carrera de sociología de la Universidad del Salvador y enseñó en la Universidad Católica Argentina y en la Universidad Católica de Santa Fe. Fundó, y dirigió hasta su exilio, el *Centro de Investigación y Orientación Social* (CIOS) dedicado a promover estudios relacionados con el fenómeno religioso y la problemática social.

26 Entre las que destacan el sociólogo de la religión Jorge Soneira y el antropólogo Aldo Ameigeiras. Un relato interesante del papel de Büntig puede verse en: Aldo Rubén AMEIGEIRAS, "Sociólogo, docente e investigador de la sociología de la religión en la Argentina: Recordando a Jorge Abelardo Soneira", *Miríada* (Universidad del Salvador. Facultad de Ciencias Sociales) año 3 n° 5 (2010).

27 En el plan original estaban previstos el nº 6, *Teológico*, a cargo de Lucio Gera y el nº 7, *Pastoral* por varios autores.

28 Aldo BÜNTIG, *El catolicismo popular en la Argentina. Cuaderno 1 "Sociológico"*, Buenos Aires, Bonum, 1969.

29 Severino CROATTO y Fernando BOASSO, *El catolicismo popular en la Argentina. Cuaderno 2 "Bíblico"*, Buenos Aires, Bonum, 1969.

30 Manuel ARTILES, *El catolicismo popular en la Argentina. Cuaderno 3 "Sicológico"*, Buenos Aires, Bonum, 1969.

teseopress.com

de los fenómenos religiosos. El cuaderno 4, "Antropológico",[31]abre la participación de Dussel en coedición con Ciro Lafón (1923-2006).[32] El cuaderno 5, "Histórico",[33] cierra la participación del mendocino, esta vez en conjunto con María Mercedes Esandi. Desde el punto de vista metodológico, este proyecto implicó una renovación tanto por la novedosa aplicación de encuestas y relevamientos sociológico como por su carácter interdisciplinar, generando una investigación con pocos antecedentes nacionales en el campo de los estudios de la religión.

El hecho de que Enrique Dussel fuera convocado por ambas redes hace posible una mejor comprensión de esa fase de su trayectoria. Para empezar, implica que el perfil labrado en el IPLA se pudo activar muy rápidamente en ámbitos argentinos. El mendocino es convocado, también en este caso, como historiador de la iglesia latinoamericana capaz de dar un panorama novedoso con incursiones en campo teológico y como filósofo de la cultura en condiciones de visibilizar a América Latina en su originalidad y en su lugar geo-político-simbólico. Además, con esto, Dussel gana protagonismo y puede presentarse como "colega" y colaborador de personalidades que ya contaban con prestigio en sus propios campos, como es el caso de Ciro Lafón en sede antropológica o de Lucio Gera en teología.

Por fin, hay otro aspecto a considerar. Los dos espacios que convocan a nuestro autor le exigen ampliar un aspecto de sus trabajos: los procesos religiosos del campo popular, insertándolo de lleno en un foco temático que estaba siendo objeto de particular interés y de fuertes polémicas

---

31 Ciro LAFÓN y Enrique DUSSEL, *El catolicismo popular en la Argentina. Cuaderno 4 "Antropológico",* Bonum, Buenos Aires 1970.

32 Para un panorama inicial sobre su trayectoria se pueden ver: Luis ORQUERA, "Semblanza del Dr. Ciro René Lafón", *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* vol. XXX (2005) 7-10; Rosana GUBER. "Ciro René Lafón y su «Pequeña Historia del Museo Etnográfico y la antropología de Buenos Aires»", *Corpus* [En línea] vol 1 nº 2 (2011) 1-34.

33 Enrique DUSSEL y María Mercedes ESANDI, *El catolicismo popular en la Argentina. Cuaderno 5 "Histórico",* Bonum, Buenos Aires 1970.

teseopress.com

interpretativas en el campo de teología, la filosofía y las ciencias sociales argentinas del momento. En efecto, la convergencia temática de la red liderada por Gera y la articulada en torno a Büntig no iba a la par de un acuerdo interpretativo.

La apuesta complexiva del espacio teológico geriano era la revalorización de la religión de los pueblos latinoamericanos entendida como núcleo vivificante de la una cultura popular conformada en el siglo XVI y con capacidad de elaboración creativa hasta el presente.

> Por consiguiente, podemos descubrir en esa religiosidad elementos orgánicos de un verdadero cristianismo e impulsos y aspiraciones que nacen de la fe cristiana. Esta persuasión no significa desconocer la existencia de minorías religiosas no cristianas y no católicas, a las que hemos de reconocer fraternalmente y asumir solidariamente… La afirmación de la existencia de una auténtica fe cristiana en nuestros pueblos… nos parece el presupuesto fundamental para toda elaboración de un programa de acción pastoral.[34]

Contra la idea de que se trataba de una amalgama incoherente de vertientes amerindias, afroamericanas e inmigrantes argumentaba en favor de su estatuto como auténtico catolicismo. En oposición a la interpretación de su arrasamiento y erosión por una secularización imparable, se trabajaba en enfatizar su capacidad de rearticulación con las transformaciones históricas y su resistencia al arrinconamiento de lo sagrado a la esfera íntima y privada. Confrontando con quienes atribuían a la religión popular un talante conservador, alienante y reactivo a los procesos de cambios, buscaban articularla con los movimientos de liberación de América Latina.[35]

---

34 Ibídem, 122

35 Para un análisis más amplio de esta corriente se puede ver: Marcelo GONZÁLEZ, "La Teología Argentina del Pueblo. Origen y perfil", en Marcelo GONZÁLEZ, *La reflexión teológica en Argentina (1962-2010). Un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*, Buenos Aires, Docencia, 2010, 61-106.

Por su parte, Aldo Büntig y algunos miembros de su equipo se decantaban por una mirada crítica:

> Las formas externas, el contenido y las motivaciones de ciertas devociones; los valores y dimensiones que suele presentar el culto a los difuntos en muchas zonas del país; el contenido ambiguo de las manifestaciones masivas; la utilización quasimágica de determinados lugares de culto particularmente famosos, etc., constituyen un precioso campo de observación para el sociólogo, estimulan el análisis del teólogo y provocan la reflexión de los pastores. (9)

Estas ambivalencias, sostiene el santafesino, no se tramitan adecuadamente si se opta por una mirada *angelista* que todo lo acepta ni por una postura *iconoclasta* que todo lo rechaza. Se impone una mirada compleja e interdisciplinar. Para ello Büntig moviliza un filón de la teoría sociológica: *los procesos de popularización de una religión universal.* Desde este marco, el catolicismo popular es un caso de una religión universal que, al institucionalizarse e inculturarse, se vuelve parte del mundo sociocultural en el que arraiga. Esto trae como resultado que los ritos, devociones y prácticas tiendan a perder su sentido doctrinal original, debilitando su capacidad para mediar los valores de las fuentes originantes. Para la situación argentina y latinoamericana esto implica que los gestos de figura "católica" pueden estar fácilmente (no necesariamente) desprovistos de valores y motivaciones realmente cristianos. En otras palabras, la cáscara católica no garantiza la sustentación evangélica. Por ello:

> Habrá una tensión –no contradicción– permanente entre las exigencias del mensaje y las tendencias de las masas. Esta tensión podrá transformarse en una contradicción si no existe un proceso lúcido y permanente de evangelización y microestructuración (…) El catolicismo popular constituye un desafío constante a nuestra lucidez teológica y sociológica y un estímulo apremiante para nuestra acción catequética y pastoral…Pero hay algo más todavía. Tenemos un

> desafío a nuestra capacidad de anticiparnos al futuro, porque muchas formas y gestos que hemos analizado no resistirán, por mucho tiempo, el impacto de la secularización galopante que vive la humanidad. (104-105)

Dussel, aun estando más cerca de las orientaciones de Büntig, no se inscribirá explícitamente en ninguna de las posturas en pugna, manteniendo los vínculos con ambas, y haciendo sus aportes desde lo que considera un horizonte más amplio.

2.4. Una red "fallida" y otra ¿que no fue?

Un texto del período es indicio de otra red de inserción –esta vez fallida– de Dussel. Me refiero a su artículo sobre la doctrina de la persona en Boecio publicado por la revista *Sapientia* de La Plata.[36] Se trata de un despliegue exegético erudito y con un extenso aparato crítico sobre una cuestión técnica como es el desarrollo histórico de la noción de persona, con sus intrincados vínculos entre lo teológico y lo filosófico. A nivel de los contenidos, en el artículo convergen dos líneas que permiten dar cuenta de la conexión del escrito con las ya señaladas preocupaciones de Dussel. Ante todo, la consciente y nunca desmentida opción del autor por el *personalismo,* que termina por ser una de las tramas de toda su producción. Este trabajo de arraigo tiene su primera plasmación en la tesis doctoral en filosofía. Un fragmento del libro de 1967 que ya analizamos base como ejemplo: "Todo lo que el cristianismo es y propone se juega a nivel de las relaciones interpersonales. Al fin lo único sustantivo, óntico, valioso, son las personas. En este sentido el cristianismo ha sido el primer Personalismo y lo será siempre" (HHI, 19). Pero, además, el mendocino busca ubicarse en una corriente de interpretación del personalismo

[36] Enrique DUSSEL, "La doctrina de la persona en Boecio. Solución cristológica", *Sapientia* 84 (1967) 101-126.

en confrontación con otras maneras de concebirlo. Sea por lo que se refiere a la historia de la teología, desmarcándose de Boecio y optando por la línea de Ricardo de San Víctor, Alberto Magno, Buenaventura y Tomás de Aquino. Sea en lo que hace al debate filosófico contemporáneo sobre la dimensión comunitaria de la persona. En este campo menciona a Martin Buber, Maurice Blondel, Maurice Nédoncelle, Max Scheler, Emmanuel Mounier y los intentos de dar cuenta de la intersubjetividad en la fenomenología (Husserl, De Wahelens). Dussel aplaude la ubicación de la persona humana en el centro de la filosofía contemporánea que estos autores expresan, pero considera que su énfasis excluyente en la conciencia intersubjetiva "manifiesta una falta de conciencia metafísica". El artículo, por tanto, ensaya una reivindicación del personalismo vía un "retorno a las fuentes", en orden a mostrar las coordenadas en las que, según Dussel, puede arraigarse en la larga tradición semítico-cristiana.

Pero no basta considerar el contenido explícito para aprehender las razones por las cuales el autor envía el artículo precisamente a la revista *Sapientia,* centro neurálgico de una de las corrientes neotomistas más influyentes de la Argentina y con amplias redes internacionales, con la figura de Octavio Derisi como eje. Pensamos que hay, al menos, tres motivos adicionales. Uno de ellos tiene que ver con que, en este momento de su trayectoria, Dussel es aún poco conocido en el país como filósofo, y se le hace necesario publicar retomando filones ya trabajados en sus investigaciones, enfatizando su capacidad técnica, su formación y su erudición. Otro motivo que se suma al anterior es que Dussel tenía amplios contactos con las redes católicas, entre las que *Sapientia* se movía. Finalmente, con este artículo, el mendocino parece querer aportar su mirada en el seno de las discusiones internas del neotomismo argentino, como ya lo había hecho en su tesis doctoral en filosofía respecto del campo internacional. Para terminar, creo necesario un último comentario debido a las trayectorias notoriamente

divergentes que muy poco tiempo después, adoptarían Dussel y la red de *Sapientia*. En efecto, la década del 70 del siglo XX los encontrará en posiciones antagónicas en lo que hace a la comprensión de los alcances de la renovación eclesial promovida por el Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín, así como en lo que respecta a las posiciones sociopolíticas y económicas que cada uno consideró exigidas por el compromiso cristiano. El giro liberacionista de Dussel se volverá incompatible para este filón y las denuncias de izquierdismo y modernismo se harán "normativas" para el grupo. Sin embargo, en 1967 estos enfrentamientos aún no han tenido lugar y las redes cristianas admiten una circulación que luego se tornará imposible.[37]

Una última consideración se conecta con una red ¿"que no fue"? Me explico. En la Crónica de la UNCuyo de 1969 aparece la siguiente noticia:

> Los Institutos de Filosofía y de Arqueología y Etnografía organizaron un ciclo de lecciones a cargo del Prof. Rodolfo Kusch, quien desarrolló el tema "El pensamiento indígena". La serie comprendió cuatro lecciones, seguidas de intercambio de ideas, que tuvieron lugar en la Facultad de Filosofía y Letras los días 28, 29 y 30 de agosto. El disertante realizó un análisis de la concepción del mundo que tienen los nativos del Altiplano. Para ello tomó en cuenta elementos precolombinos, entre ellos 360 adoratorios que existen en el Cuzco e himnos quechuas recopilados por Cristóbal de Molina y Santacruz Pachacuti. De esos documentos, el Prof. Kusch infirió los modos de pensamiento y las categorías de la mentalidad indígena, cuya supervivencia se puede comprobar en la población actual de Bolivia.[38]

---

37 El caso de Dussel no es único. Una situación semejante puede verse en la trayectoria de Osvaldo Ardiles tanto respecto de su referente cordobés Alberto Caturelli, cuanto a la misma *Sapientia*, donde supo publicar.

38 "Crónica de las actividades del Instituto de Filosofía (1969)", *Cuyo. Anuario del Pensamiento Argentino* vol. 5 Primera Época (1969) 207.

La nominación interrogativa ¿qué no fue? aquí adoptada quiere señalar que existió históricamente una posibilidad de cruce temprano entre Rodolfo Kusch y Enrique Dussel, ya que el instituto en que el mendocino trabajaba fue co-organizador del evento realizado en su sede. La evidencia de la que dispongo no permite afirmar la presencia de Dussel en las conferencias kuscheanas, pero la temática era sin duda de su interés y la posible vinculación de su cátedra en la invitación no pueden descartarse. El hecho de que no aparezcan, por ahora, marcas textuales de un encuentro efectivo de ambos o de influjos recíprocos en sus trayectorias del momento vía citaciones o comentarios en los trabajos de ambos, invita a pensar las razones por las que tal posibilidad no pasó al acto. Mucho más cuando sus cruces, verificables en el II Congreso Nacional de Filosofía (1971) y en obras colectivas del período liberacionista, no cambiarán el hecho de que sus trayectorias de pensamiento, a pesar de intersecciones tan evidentes de intereses y de temáticas, se mantendrán siempre en un sugerente paralelismo con visos de inconmensurabilidad. Dicho en otras palabras, el tipo de vínculo Kusch-Dussel emerge como un tema de importancia para futuras indagaciones. Un artículo reciente de Cristián Valdés Norambuena es un punto de partida prometedor para la tarea.[39]

2.5. Enrique Dussel creador de redes: las Jornadas Académicas de San Miguel

La relación de Enrique Dussel con las redes del momento no se limita a su inserción en tramas existentes, sino también a la creación de nuevas. En efecto, en este período el mendocino inicia un camino que lo acompañará a lo largo

[39] Cristián VALDÉS NORAMBUENA, "Enrique Dussel y Rodolfo Kusch. Encuentros y desencuentros filosóficos", en Alex IBARRA PEÑA y Cristián VALDÉS (comps.), *Homenaje a los 80 años de Enrique Dussel. Lecturas críticas,* Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2017, 41-73.

de toda su trayectoria: ser gestor, eje, polo atractor y coprotagonista de redes. Una de sus primeras manifestaciones –y que forma parte del período que estudiamos– será su participación en la gestación de la trama de personas e instituciones de la que surgirán la Jornadas Académicas de San Miguel,[40] posteriormente convertidas en un espacio nuclear de los intercambios del "polo argentino". El latinoamericanismo dusseliano había impactado en Juan Carlos Scannone a partir del inicio fortuito de sus encuentros en San Miguel durante 1969, y muy pronto fluyeron los proyectos. Es plausible que Dussel viera en el jesuita y en los espacios académicos en los que se movía una referencia análoga a la que había encontrado en las Semanas Latinoamericanas de París y en el colectivo reunido en torno a la revista *Esprit*. Los primeros esbozos apuntaron hacia un encuentro académico, interdisciplinar y de horizonte latinoamericano, orientado a la comunidad educativa de las facultades de San Miguel –incluso se barajó la posibilidad de inaugurarlo el mismo año 1969–. Sin embargo, será en agosto de 1970 cuando tenga lugar la Jornada Académica (luego devenida primera) bajo el lema: *El pensamiento argentino, su génesis y prospectiva.* Una convocatoria modesta pero ponderada como exitosa por sus organizadores (unas 70 personas) abrió el camino a las ediciones ulteriores. La revista *Stromata,* órgano oficial del espacio académico jesuítico, publicaría las conferencias, haciendo posible la comunicación del evento a su trama de lectores.

Por lo que hace a la importancia de esta red para la trayectoria de Dussel, conviene formular dos indicaciones. La primera es que, en su seno, surge un intercambio entre Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone que se irá

40 Dado que nuestro proyecto de investigación ya ha estudiado este proceso en trabajos anteriores me limito aquí a una presentación básica. Véase Luciano MADDONNI y 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 nº 5 (2018) 110-142.

adensando en los años siguientes, permitiendo un diálogo entre las tramas que ambos habían venido cultivando, orientando al jesuita hacia una decidida apuesta hacia la filosofía latinoamericana y convirtiéndose en espacio de gestación de colectivos y proyectos académicos y editoriales estratégico del "polo argentino" de la FLL. Dussel pasa así, de integrarse a redes a liderar una red.

La segunda indicación es que, en estas Jornadas, Dussel no es convocado para la conferencia filosófica, que queda a cargo de Alberto Caturelli, uno de los especialistas más reputados en el pensamiento filosófico argentino en las redes católicas del momento. El mendocino asume el abordaje teológico, aunque el desarrollo efectivo del discurso no se oriente luego en exclusivamente en esa dirección. El Dussel "filósofo" aun no es un perfil recortado –ni por el mismo autor ni por sus interlocutores– respecto del "pensador cristiano", desde donde enuncia su discurso en las Jornadas del 1970. Esta observación es relevante porque, apenas un año después, en la segunda edición de las Jornadas (1971) tendrán lugar desplazamientos de gran calado. El tema convocante mismo se desplaza desde el "pensamiento argentino" a la "liberación latinoamericana". Dussel interviene claramente como filósofo y lo hace en dupla con Juan Carlos Scannone, asumiendo juntos el abordaje desde la disciplina en clave liberacionista. Los motivos-explosión que emergen en 1971 aparecen una vez más en toda su portada, y serán retomados en el capítulo siguiente. Por lo tanto, se puede pensar que el protagonismo de Dussel en esta red fue también el espacio de gestación de un perfil intelectual que comenzará a transitar senderos nuevos.

teseopress.com

3. Estudio analítico de textos y proyectos representativos del período

Las secciones precedentes movilizaron el *corpus* textual 1967-1969 sea hacia una consideración panorámica, sea hacia un desentrañamiento de las redes dusselianas. En esta sección focalizaremos la atención en el análisis de núcleos temáticos, propuestas interpretativas y proyectos a los que cabe considerar como característicos del período y como relevantes para comprender la portada de la explosión liberacionista de 1971. El apartado inicial estudia las conferencias dictadas por Dussel en las "Primeras Jornadas Académicas" de San Miguel (1970) y el segundo, los "proyectos" filosóficos iniciados por el mendocino durante el período.

3.1. Las conferencias en las Primeras Jornadas Académica de San Miguel (1970)[41]

La referencia a la importancia del Dussel "conferencista" para su perfil intelectual y la puesta de relieve de la decisividad de las "conferencias" como género discursivo para el período en estudio se completan ahora con el estudio focalizado de uno de estos ciclos. Se trata de las dos conferencias dictadas por el mendocino en las Primeras Jornadas Académicas de San Miguel en agosto de 1970. La elección reposa en dos criterios. Antes que nada, en que, siendo el ciclo de conferencias que cierra el intervalo temporal 1967-1970, Dussel asume y pule allí las notas caracterizantes del resto de las intervenciones en este formato: convergencia concentrada de elaboraciones largamente trabajadas; entramado de abordajes históricos, filosóficos y teológicos; búsqueda de concientización de auditorios variados hacia el protagonismo exigido a los intelectuales por las nuevas

41 Enrique DUSSEL, "Crisis de la Iglesia latinoamericana y situación del pensador cristiano en Argentina", Stromata año XXVI n° 3-4 (1970) 277-386 (en adelante: CIL)

situaciones por las que América Latina atraviesa; emergencia de los proyectos de largo alcance que el autor viene desarrollando. Además, porque es uno de los textos donde se dejan ver las primeras emergencias de lo que luego será la "explosión" liberacionista de 1971. En efecto, como lo mostraremos oportunamente, la versión de la segunda conferencia revisada por Dussel para su publicación en la revista *Stromata* está intervenida con frases y párrafos añadidos a versión oral inicial en los que se verifican las primeras apariciones de la constelación liberacionista en toda la trayectoria del mendocino. Dado que la contextualización de las conferencias ya ha sido abordada en el apartado anterior, cabe pasar directamente al análisis de los textos.

3.1.1. Primera conferencia: "Desarrollo de la Iglesia en América Latina"

La aprehensión de la dinámica y de las tramas involucradas en la conferencia puede ser más fluida si se las enfoca en la clave de los "movimientos" que el relato involucra en su construcción.

a) Primer movimiento: encuadre vía "paso atrás"

El título con que el conferencista presenta su primera intervención en las Jornadas le dice al oyente de entonces y al lector de cualquier tiempo que va a hablar del *desarrollo de la Iglesia en América Latina.* Sin embargo, los primeros tres apartados– que abarcan más de diez páginas– proponen un giro considerable de la atención que arranca con el párrafo inicial:

> La Iglesia no es más que un grupo de hombres convocados. De ahí la palabra griega *ekklesía.* Por ser de hombres no puede dejar de suponer una historia humana. Esa historia humana es fundamentalmente una historia de la cultura, si es que entendemos lo que significa cultura. (CIL, 278)

Este desplazamiento súbito desde el tema central que se va a abordar hacia un abanico de coordenadas hacia las que se orienta al lector es un procedimiento muy frecuente en Dussel. Esta suerte de encuadre vía "paso hacia atrás" puede ser interpretado como la búsqueda de un suelo firme desde el cual construir las argumentaciones y las articulaciones de los relatos. La lectura de la introducción y de los primeros tres parágrafos de la conferencia hará posible aprehender el "piso" característico de este período. Veamos su andadura en dos pasos.

El paso inicial puede esquematizarse así: si la iglesia es, etimológicamente, un conjunto de *humanos* convocados, solo podrá abordársela si se ahonda en aquella característica marcante de lo antropológico que es su peculiar temporalidad, la historicidad. Tal temporalidad históricamente modulada es, precisamente, la *cultura*. Este terreno sólido alcanzando en el "retroceso" es lo que en otros textos del período Dussel llama *filosofía de la cultura*. ¿En qué consiste? En hacer inteligible la noción de cultura haciéndola comparecer en el seno de una constelación de nociones compuesta por *"mundo"*, *temporalidad/historicidad* e *intersubjetividad.* Camino que recorrerá movilizando de manera convergente su ya largamente meditada originalidad de la tradición semita y su lectura pluriforme de la fenomenología contemporánea con Edmund Husserl, Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty y Alphonse De Wahelens como interlocutores privilegiados.

Dussel quiere grabar en su auditorio que, siendo la cultura una vertiente de la relacionalidad humana, su abordaje no puede hacerse a partir de matrices interpretativas del tipo *sujeto/objeto*, o *alma/cuerpo;* dado que, desde ellas, las interacciones que los humanos establecen con las cosas, con otros seres y con los congéneres quedarían gravemente reducidas en su originalidad y riqueza. Los vínculos antropológicos no pueden ser pensados como si quien lo intenta estuviese ubicado fuera de las relaciones que establece, sino que el desafío consiste en reflexionar desde adentro

del vínculo que pretende abordarse. El acto reflexivo forma parte del haz de ligámenes que intenta captarse. Puesto en otros términos, se trata de dar cuenta de una dinámica totalizante en la que se está incluido y en hacer de esta inclusión la clave interpretativa. En esta línea, el mendocino tematiza la constelación *intersubjetividad, temporalidad, "mundo"* en la que *cultura* se inscribe.

Así, la *intersubjetividad* es pensada como un plano de radicalidad constitutiva de lo humano respecto del cual no hay "antes". Toda acción de cualquier "yo" está trabajada "siempre ya" por un "nosotros". No se *tienen* vínculos con otros, se *es* vincular. Cualquier acceso a la realidad por parte de un individuo es viable porque existe una red de interacciones, un tejido de símbolos tramado por diversos "nosotros". De esta manera, Dussel hace converger su elaboración de la originalidad de la tradición semita en clave de alianza (relaciones Yo-tú, yo-tú-nosotros/pueblo) y de personalismo cristiano trinitario con las reflexiones fenomenológicas en torno al *ser-con*.

En lo que hace a la temporalidad/historicidad, el autor entrecruza su hipótesis del origen semita de la misma contra la a-historidad/tragicidad de la tradición indoeuropea con el abordaje de Martin Heidegger en *Ser y Tiempo.*

> En la temporalidad, sólo en ella, el ser del hombre se comprende. El ser del hombre se comprende sólo en sus tres instancias: ser-sido, que está siendo, desde su poder ser. Este "poder ser" es el futuro, en alemán es *Zu-kunft*, que podríamos traducir en castellano con el término: ad-veniente. Lo "ad-veniente" se encuentra en paradójica situación de ser algo hacia lo que vamos, y que, sin embargo, viene hacia nosotros. Este momento, que es el futuro, no es "lo que yo haré" sino la presencia actual y vigente de lo que yo me comprendo poder-ser, constituye la instancia fundamental de lo que se llama hoy la temporalidad. (CIL, 280)

La historicidad es, precisamente, una de las modalidades de la temporalidad, la manera en que el ser humano la vive. No *está* en la historia, *es* histórico. Las acciones humanas son historificantes y sus resultados impactan sobre la temporalidad subsiguiente.

Por fin, en lo que a "mundo" respecta, Dussel se mueve de manera decidida dentro de las diversas corrientes de la fenomenología, pero lo hace en varias direcciones, no dando cuenta, en todos los casos, de los cambios de registro. En esta conferencia, hace eje en la notación heideggeriana *ser-en-el-mundo* como constitutiva del ser humano trabajando tres aspectos.

Antes que nada, quiere decir que los humanos no están ante las cosas a la manera de estas. No son una cosa frente a otras. Su actitud básica no es verlas sino vérselas con ellas; es modificadora y moldeadora. Por lo tanto, la originalidad antropológica no consiste en que se dé un vínculo ser humano/cosmos, sino en que todo lo cósmico-cósico devenga "mundo", su mundifique. Actuando con sentido y programa, transforma el cosmos en mundo: "Esta transformación mundanizante del cosmos es la cultura. De tal manera que hablar de una historia del hombre es, simplemente, referirse a una historia de la cultura" (CIL, 279) Pero hay un aspecto ulterior que a Dussel le interesa resaltar. "Mundo" es, al mismo tiempo, el horizonte en el que los humanos se mueven. Horizonte que resulta tanto habilitante como delimitante. Así, todo lo que el ser humano hace y comprende lo realiza desde "su mundo", permitiendo la comunicación, el despliegue de posibilidades. Pero esto conlleva que "su mundo" pueda volverse obvio y deje de ser reflexionado, asumido, expandido y, también, que "su mundo" comience a verse como la única mundificación posible, haciendo ininteligible el mundo de otros. Ambas dimensiones de mundo/cultura serán ampliamente movilizadas por Dussel, como lo veremos. Una vez terminado este recorrido, y solo entonces, el relato dusseliano se mueve sobre el suelo firme de una filosofía de la cultura, donde ésta

queda constelada por el tríptico *intersubjetividad-temporalidad-mundo.* El primer encuadre vía "paso atrás" ha quedado delineado y ahora el lector queda en condiciones de captar la razón por la que se le llevó por este camino: "La Iglesia se encuentra integrada a esa historia de la cultura; es incomprensible fuera de ella." (CIL, 279)

El segundo paso del encuadre consiste en ahondar en las razones por las que en pleno siglo XX hay que proponer una metódica y una periodización de la historia de la iglesia en América Latina luego de su protagonismo de quinientos años en la región. ¿Por qué puede Dussel hablar del tema como si se tratara de algo nuevo? ¿Por qué hay que dar tantos pasos previos para delinearla? El mendocino ofrece una doble respuesta. La primera es escueta y contundente: una historia de la iglesia en América Latina lisa y llanamente no existe, no ha sido escrita. Si un cristiano latinoamericano en búsqueda de su tradición creyente para comprometerse con el presente del continente se asomara a un texto de historia de la iglesia, podría seguir el camino desde los orígenes palestinos, pasando por la época patrística y medieval y llegando a la edad moderna y contemporánea; pero no encontrará nada –o apenas unas páginas– sobre la iglesia en América Latina. La segunda respuesta es más raigal:

> La dificultad de exponer una historia de la Iglesia en América Latina consiste en la inexistencia de una historia escrita de la cultura latinoamericana (…) La historia de la Iglesia necesita una historia de la cultura, pero no la tiene. Para encontrar nuestro lugar como cristianos en la Argentina, en América Latina, debemos previamente encontrar nuestro lugar como argentinos o latinoamericanos en la historia universal de las culturas. (CIL, 279)

Como es notorio a la luz de lo que venimos trabajando desde el capítulo anterior, retorna aquí, aplicada a la iglesia, el diagnóstico de la doble marginación histórica de América Latina: la que proviene de su elisión o secundarización por

parte de las historias universales construidas con criterio eurocéntrico y la de los propios latinoamericanos que no se concientizan de su densidad cultural.

b) Segundo movimiento: la marginación antropológica y la terapéutica *destructiva*

El segundo movimiento del relato radica en interpretar la hipoteca histórico-cultural y la amnesia histórico-eclesial en su relación recíproca; lo que lleva a Dussel a una conclusión demoledora. Una marginación que tiene a la historia y a la cultura como sus elementos básicos, lo es de la originalidad humana misma. No tener una historia de la cultura ni de la Iglesia latinoamericanas, no ser conscientes los latinoamericanos de su larga duración y densidad, conllevan un déficit antropológico de la más alta gravedad. Para dar cuenta de la hondura del problema que se plantea y de la entidad de la terapéutica que se necesita, Dussel trabaja en torno a las nociones de *historicidad inauténtica* y *destrucción*, en las que la primacía de la nominación y las elaboraciones propuestas por Martin Heidegger se interrelacionan con temas dusselianos como el "desquiciamiento" de horizontes históricos y la sobreimpresión de dualismos indoeuropeos sobre la originalidad de la tradición semita. Veamos sus modulaciones.

> La historicidad puede ser vivida de diversas maneras. El hecho de que estemos como latinoamericanos "fuera de la historia", inevitablemente, nos arrastra hacia una historicidad inauténtica. ¿Qué significa una historicidad inauténtica? Significa una manera de historificar las cosas, los entes "a la mano" y, por lo tanto, también de interpretarlos de una manera obvia, vulgar, en-cubridora. (CII, 280-281)

La inautenticidad histórica surge cuando alguna de las tres instancias de la temporalidad queda elidida o, sobre todo, cuando el "poder-ser" (futuro) deja de imantar al "siendo" y al "sido". Así, el pasado deviene tradicionalismo

inmovilista, el presente una trampa bloqueadora y el futuro un sueño alienante. Solo la experiencia y la tematización compleja de la temporalidad son históricas y, por lo tanto, cultura en sentido propio. Cuando las instancias que la componen dejan de trabajar dinámicamente, sostiene Dussel, se desemboca en el *en-cubrimiento,* dado que lo retenido como presente comienza a actuar como lo *obvio,* lo que no necesita de explicación, ampliación o crítica. El pasado es lo que fue, el presente lo que es y el futuro la repetición de lo se ha sido y lo que se está siendo. La cotidianeidad devenida en obviedad –dice enfáticamente el mendocino a su auditorio– oculta, pone un velo sobre la riqueza de la temporalidad y hace imposible una vida personal y colectiva antropológicamente plena. La insistente marginación de América Latina de la historia universal y la inexistencia de una historia cultural y eclesial suya instilan como obvia una humanidad inferiorizada e imitativa. El ejemplo movilizado por Dussel para mostrar su espesor y eficacia es la disonancia entre experiencia colectiva y disponibilidad lingüística. Un pueblo puede tener una experiencia, pero si no tiene los recursos para formularla en un lenguaje comunicable puede terminar ya olvidándola, ya empobreciéndola/traicionándola por el recurso a palabras tomadas de culturas con otra matriz de experiencia. Ante tal "estructura" de obviedad cristalizada, preguntas tan básicas como ¿qué significa hoy ser latinoamericanos?, ¿qué papel tiene América Latina en la crisis mundial actual? o ¿qué implica ser cristianos en América Latina? no sólo no se responden, sino que ni siquiera se formulan.

Ahora bien, el poder encubridor de la obviedad/cotidianeidad –propone Dussel– ha de ser afrontado con radicalidad y decisión mediante la puesta en juego de la "destrucción":

> La historicidad auténtica es crítica, dialéctica. Criticar significa que se pueda des-presentizar lo presente; que se pueda des-habituar lo que es habitual (…) La manera, quizás la

> única, de entrar por la vía crítica de una historicidad auténtica, de historificar aquello que tenemos a la mano, debe ser el emprender nuevamente una tarea de autonconciencia histórica que nos redefina genéticamente. Y esta tarea sería una verdadera tarea destructiva. (CIL, 282)

Destruktion es un término alemán latinizado acuñado por Martin Heidegger en los inicios mismos de su camino filosófico (1919-1920), madurado como noción en *Ser y Tiempo* (1927) y movilizado recurrentemente en su trayectoria posterior. En una de sus formulaciones más conocidas lo presenta así:

> Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como la *destrucción,* hecha *al hilo de la pregunta por el ser,* del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas.[42]

Como lo ha mostrado la investigación reciente de Martín Oporto,[43] Dussel ha acogido creativa, crítica y recurrentemente la propuesta heideggeriana:

> Dussel va asumiendo la noción y la dinámica de la *Destruktion* heideggeriana desde sus necesidades de autor, personalizándolas e intentando superar lo que considera limitaciones del planteo heideggeriano. Por un lado, Dussel conecta

---

42 Martin HEIDEGEGER, *Ser y Tiempo,* § 6. El texto castellano ha sido tomado de la traducción de Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, p. 46.

43 Martín OPORTO, *Destru(k)cción. La recepción/relectura de Enrique Dussel en el período 1964-1970 del camino de Martin Heidegger. Una posibilidad para el desocultamiento de América Latina*, Tesis de Licenciatura, Carrera de Filosofía de la Universidad Nacional de San Martín, San Martín, 2019 (en adelante DRD).

teseopress.com

> la *destrucción* con el desocultamiento del mundo semita en su calidad de polo de pensamiento filosófico, de experiencia de ser, de tradición intelectual potente y decisiva para la emergencia de América Latina, dándole la misma entidad que el polo griego. Por otro lado, gesta el proyecto de la Ética Ontológica donde la *destrucción* de la historia de la ética es central." (DRD, 94-95)

Algunas de estas modulaciones son presentadas por Dussel en esta conferencia. En efecto, Dussel anima a encarar la *destrucción* de una tradición devenida obviedad clausurante, en la cual América Latina es marginal y copia inferior, sin historia cultural ni eclesial. Se trata de un camino arduo de des-ensamblar, des-reunir, des-montar las múltiples capas que impiden acceder a lo original y originario de América Latina, de su cultura y de su tradición eclesial. Un fragmento tomado de otro texto del período delinea con nitidez la propuesta:

> La palabra de-strucción quiere indicar ese camino de retorno en busca de lo olvidado (…) De-strucción de la historia no es una negación de la historia, sino una apropiación y transformación de lo transmitido por tradición. La apropiación de la historia es a lo que se alude con el título de de-strucción (…) Es necesario saber apartarse críticamente de dicha interpretación tradicional, es decir, des-atar la hermenéutica transmitida (…) para recuperar reiterativamente lo olvidado.[44]

Luego de este derrotero, queda claro que, para el autor, encarar una mirada al desarrollo de la Iglesia en América Latina es parte de un proceso de amplio respiro, dificultoso y decisivo de desocultamiento y creatividad. No se trata apenas de decidirse a escribir una historia de la cultura o de la iglesia latinoamericanas, sino de hacerlo desde la

---

44 Enrique DUSSEL, *Para una de-strucción de la historia de la ética I,* Mendoza, Ed. Ser y Tiempo, 1973, p. 6 [1969–1970].

teseopress.com

profundidad suficiente como para habilitar la emergencia de un grupo cultural a su autoconciencia y a pensar su lugar en la actualidad mundial.

c) Tercer movimiento

El auditorio, conducido por Dussel hasta el piso firme de la filosofía de la cultura y a la radicalidad de la terapéutica destructiva para la marginación antropológica de América Latina, podía pensar que ahora sí comenzaría el anunciado desarrollo sobre la iglesia. Pero el parágrafo tercero provoca un nuevo desplazamiento de la atención con una pregunta algo abrupta: "Ser cristiano en la Argentina. ¿Qué significa esto en verdad?". La obvia referencia al título general de las Jornadas y la condición del auditorio al que dirigió inicialmente la conferencia no bastan para dar cuenta de este giro. Lo que el mendocino encara con este "desvío" es una transposición a la teología de la filosofía de la cultura y de la destrucción de la tradición que acaba de presentar.

Los creyentes cristianos –sugiere– pueden hacer del hecho del creer algo obvio, cotidiano, no necesitado de mayores ahondamientos. La teología cristiana, por su parte, se habituó a conceptualizar la fe mediante el recurso a categorías filosóficas marcadas por su proveniencia helénica, desenfatizando y hasta bloqueando la conexión de la experiencia creyente con las categorías semíticas de sus orígenes. Obviedad y helenización, argumenta Dussel, son dos de los obstáculos centrales que los cristianos enfrentan hoy para vivir su fe a la altura de los desafíos epocales. Se trata de volver a pensar qué significa creer en la Argentina de hoy y elaborar un nuevo abordaje teológico a la fe. Para poder proceder en este sentido –argumenta– hay que de-struir, des-ensamblar, des-montar la obviedad la helenización teológica de la experiencia creyente. Para proceder, traspone algunos elementos de la filosofía de la cultura antes apuntada. ¿Cómo entender la fe desde esta nueva clave?

> El hombre tiene una comprensión (Verstehen) existencial, cotidiana, óntica de lo que las cosas son. La fe sería una *nueva* comprensión existencial: yo vivo en el "mundo" una comprensión pre-conceptual de ser; la fe sería un nuevo "mundo" (…) La fe es la que me abre a un nuevo horizonte de comprensión existencial. (CIL, 284-285)

El conferencista, que ha puesto a su auditorio a vincular la filosofía de la cultura con la destrucción y la teología de la fe con la tradición semita, contesta súbitamente la pregunta que había disparado la reflexión: "Ser cristiano en la Argentina, es comprender la existencia argentina bajo una nueva luz" (CIL, 285); y, dado que de un comprender se trata, la forja de una hermenéutica nueva ha de comenzar. La nueva comprensión de la existencia que la fe habilita, por tanto, consiste en la dilatación del horizonte/mundo en el que una persona o grupo social se mueven; es un pasaje de un horizonte a otro. Pero, dado que, en la filosofía de la cultura que Dussel ha mostrado a su auditorio, "mundo" conlleva historicidad e intersubjetividad, todo horizonte abierto por la fe habrá de estar también marcado por ellas.

Es precisamente para dar cuenta del carácter histórico e intersubjetivo del horizonte de comprensión que la fe abre que Dussel hace intervenir una de las categorías centrales de su hermenéutica: *profecía.* Nuevamente, el trabajo reflexivo inicia por una deconstrucción de las maneras más habituales de entender la terminología puesta en juego. En este caso, una gruesa capa helénica ha cargado a la palabra con una connotación de videncia del futuro en clave de contemplación. El des-ensamblaje, entonces, consiste en reformularla desde el talante semita, desde los profetas de Israel en cuya genealogía ancló Jesús de Nazaret. ¿Qué se obtiene de este pasaje? Que la fe es un tipo de comprensión ligada a un escucha y dirigida a la historia:

> Moisés comprende en el desierto la llamada del Dios que no *ve*; por lo tanto, no puede ser un contemplativo, sino un oyente, porque lo *oye*. El sentido del ser hebreo es más [un] *oír*

> que un *ver*. ¿Qué es lo que *ve* en realidad Moisés? Ve que su pueblo está esclavizado en Egipto: eso es lo que ve, no a Dios. Y a ese pueblo es al que él le va hablar, aunque no tenga palabras; Moisés no sabe hablar y Dios dice que: no importa. Yo estaré contigo. Yo estaré contigo. (CIL, 285-286)

Comprensión existencial, entonces, en el que la escucha del Otro orienta la mirada a lo que le pasa a los otros. Fruto de un vínculo, genera otros. A partir de este giro –piensa Dussel– se hace patente la íntima relación de la profecía con la historicidad:

> Es una comprensión profética; no porque diga el futuro anunciando lo que vendrá; sino en el sentido que des-cubre; revela, desvela lo velado. Des-cubre: esta es la función de la historicidad auténtica (…) El profeta des-cubre el sentido del presente. (CIL, 286)

Los hilos desplegados se entrelazan. La fe es un "mundo", un pasaje a otro horizonte de comprensión existencial que, fruto de una relación interpersonal de escucha, habilita una nueva mirada de la historia presente. Todo el dispositivo fenomenológico de la filosofía de la cultura es traspuesto teológicamente. La fe es de/velamiento, des/cubrimiento, apertura; por tanto, se relaciona estrechamente con la verdad entendida heideggerianamente como *a-letheia.* Pero los nuevos horizontes a los que abre, los mundos que habilita, no dejan de ser históricos; no conducen a una eternidad atemporal sino a una historia siempre abierta de las nuevas *manifestaciones del ser.* No es un saber que pueda "tenerse" sino una disponibilidad a una dilatación cada vez nueva; no es un saber pueda imponerse sino una apertura que se impone. En todos los casos, es una comprensión que siempre remite a la historia presente.

La incursión teológica de Dussel desemboca así en una respuesta adensada a la pregunta sobre el ser cristiano en la Argentina que da cuenta de las razones por las cuales ha tenido que llevar a su auditorio tan lejos de la temática

anunciada en el título de la conferencia. Ser cristiano en la Argentina, en América Latina, es *creer proféticamente*, es impregnarse de una nueva comprensión existencial –siempre abierta–, capaz de descubrir el sentido del presente histórico nacional y regional. El nuevo "mundo" habilitado por la fe, en tanto que es de-velamiento, está en condiciones inmejorables para asumir el reto de des-ocultar a América Latina, revisitando su historia larga, involucrándose en el presente y tensándose a cada nuevo despliegue al que la historia efectiva abra. Por todo eso, la tarea de exponer el desarrollo de una historia de la iglesia en América latina, que ahora y por fin Dussel afrontará, adquiere todo su sentido:

> Debemos volver a la historia para comprender lo que nos acaece en nuestra experiencia presente. El proceso mismo de la vida de nuestra iglesia nos permitirá comprenderlo y poder llenar de contenido lo que la teología enseñaba de manera formal. (CIL, 287)

Por lo tanto, si el auditorio ha adherido o se ha dejado conducir por esta "preparación", lo que se le diga a continuación sobre del desarrollo de la historia de la iglesia tendrá la máxima importancia para su existencia creyente.

d) Cuarto movimiento: periodización y gran relato

El resto de la conferencia estará dedicado a la intervención dusseliana en la discusión sobre la periodización de la historia de la iglesia universal y latinoamericana. Ahora se está en condiciones de sopesar la importancia que Dussel le concede a esta operación. La periodización es un "horizonte", un "mundo", que puede habilitar o bloquear el desentrañamiento del sentido de la historia. Proponer tal o cual etapa, adoptar este o aquel criterio para delimitarlas puede resultar, ya en una consolidación de la mirada recibida, ya en una apuesta por su "destrucción" y des-ensamblaje. Puesto que en el caso de la historia de América Latina y

de su iglesia la marginación ha sido la norma, la operación periodizante deberá adquirir un neto corte de-velador, desencubridor y creador.

La primera tarea periodizante que Dussel emprende consiste en secuenciar los veinte siglos de historia de la iglesia cristiana en sólo tres etapas: a) La comunidad apostólica palestina y su primera expansión por Jerusalén y Antioquía; b) La universalización mediterránea; c) La crisis del Vaticano II. La asimetría temporal de semejante división y el hecho de que acomune procesos tan diversos hacen ver que lo que el mendocino está ensayando es una *destrucción* de la historia de la Iglesia en la larga duración, un des-ensamblaje de lo que se viene diciendo en los manuales. La operación consiste en otorgar a un acontecimiento ocurrido apenas cinco años antes de la enunciación de la conferencia (el Vaticano II se celebró entre 1962 y 1965) el estatuto de temporalidad densa, de acontecimiento de crisis, de momento de de-velación. La iglesia, católica por constitución y misión, no ha sido históricamente mundial: "Lo que ahora comienza es la universalización extra-mediterránea de la Iglesia. Se puede decir universalización verdadera y empíricamente católica por primera vez." (CIL, 289). Su liturgia, sus instituciones, su conceptualización teológico-filosófica no han salido del "mundo" romano. Dussel llama en su favor el hecho de que la evangelización fracasó allí donde el soporte grecolatino no era la matriz organizadora de las culturas. La China, la India, el mundo del islam fueron obstáculos insalvables para la misión cristiana. La autoconciencia que el Vaticano II habilita, sostiene Dussel, es que esta matriz ha dejado de ser viable sin más:

> La situación presente a la luz de la historia sería la siguiente: nos vemos de pronto exigidos a una desnudez total de lo que había sido la cultura occidental-mediterránea, y así, verificada la desnudez, deberíamos saber abrir los ojos para aprender a vivir y revestirnos de cualquier cultura, si es que alguna

> vez va a quedar afuera la propia mediterránea universalizada. Habrá que efectuar una evangelización nueva, novedosa, creativa o imprevisible. (CIL, 289)

¿Qué es lo que el concilio de-vela? Que el *cristianismo* ha quedado en-cubierto por la *cristiandad.* Que una figura de Iglesia ha dejado en el olvido dimensiones decisivas de la comunidad y la experiencia cristiana:

> Pasa el tiempo y el cristianismo se transforma en fuerza política. De Iglesia perseguida se convierte en Iglesia triunfante, agraciada por Constantino. Posiblemente por razones políticas Constantino libera a la Iglesia. Y al liberarla se va a constituir lo que la teología técnicamente denomina *la cristiandad*. La cristiandad, *Christianitas*, no es el cristianismo (…) El cristianismo es la religión cristiana. *Christianitas*, como la *romanitas,* es una cultura. De tal manera que una es la religión y la otra la totalidad cultural que, orientada por el cristianismo, se constituye como cristiandad (…) Es la *mezcla* de lo cristiano y lo helenista. Es una totalidad cultural. Esta cultura, ahora llamada cristiana, se convierte a su vez en lo tradicional, en el sentido de que comienza a transmitirse como obvio el *ser* cristiano. Cada uno recibe el *ser* cristiano y culturalmente romano, por nacimiento, como mezclados, sin preguntarse por conversión lo que esto significa. (CIL, 291-292)

Esta configuración cultural y política del cristianismo –sigue diciendo Dussel– funge como una suerte de diafragma de la memoria histórica, impidiendo el contacto de los cristianos posteriores con el "antes" de su constitución. La iglesia dispersa y perseguida, litúrgicamente creativa y dinámica gracias a sus comunidades pequeñas, queda oculta. Más aún, se pierde de vista uno de los procesos históricos a los que el mendocino, como ya lo hemos venido viendo, otorga una valencia decisiva:

> Desde un punto de vista filosófico y teológico, se produce el enfrentamiento de dos comprensiones del existir o del ser. Están por una parte los indo-europeos, que es una gran

> familia de pueblos (…) que tienen cierta "comprensión del ser" (…) Contra ella se va a enfrentar el pensamiento judeo-cristiano. Judeo porque los cristianos de la primera hora eran judíos en gran parte, y porque, metafísicamente, no aportaron los cristianos nuevas tesis. La creación, la visión del hombre y de la historia del cristianismo es judía. Lo que aporta el cristianismo es una radicalización en Jesucristo de la visión antropológica; es una nueva etapa antropológica dentro de la tradición judía; pero, novedad metafísica radical el cristianismo no aporta a un nivel radical. Lo que hay es un fantástico choque, quizás el más interesante de la historia universal, que se produce por mediación de los grupos de personas que llamamos comúnmente apologistas. (CIL, 289-290)

Dussel retoma así uno de sus temas estructurales: la transformación desde dentro del núcleo mítico/ontológico indoeuropeo por el semita. Dos particularidades se agregan a lo visto en los anteriores capítulos. Antes que nada, el modo de insertar al cristianismo en la genealogía semita. A nivel del NMO, es concebido por el mendocino como una radicalización y no como una novedad, optándose así por una clara mirada continuista. Además, el papel otorgado al trabajo de los apologistas como refundadores de la experiencia helénica, como aquellos que la transpolaron a un nuevo horizonte, a una nueva comprensión del ser:

> Le trazó otro horizonte comprensivo. Y, al hacerlo, la transformó absoluta y radicalmente, porque para el griego el ser cósmico es eterno y divino. Para el judeo-cristiano el ser cósmico se lo comprende como creado y ahí, entonces, cambia todo, Todo absolutamente comienza de nuevo. (CIL, 291)

Con la cristiandad, en cambio, el proceso cambia de sentido.

> La cristiandad tiene por su parte una filosofía. Esta filosofía es preponderantemente platónica, neo-platónica y, por su órgano lógico, más bien aristotélica. El sentido histórico de la teología ha sido totalmente olvidado, perdido hasta nuestros días. (CIL, 293)

Más aún, toda vez que la etapa mediterránea de la cristiandad toca a su fin con el Vaticano II, el pensador cristiano del siglo XX está llamado a emprender una tarea análoga a la de los apologistas, pero esta vez en el seno de una civilización profana y pluralista. Como lo veremos en el tratamiento de la segunda conferencia, Dussel se ve a sí mismo y a los pensadores cristianos de su generación como nuevos apologistas, como aquellos que tienen que asumir el reto de transformar desde adentro la nueva época que se inicia, en un momento de crisis/choque de portada semejante a la del siglo II.

La cristiandad, así configurada, comenzará su expansión a partir del siglo IV, gestando dentro de sus coordenadas y dinámicas diversas figuras según los ámbitos geoculturales. Ante todo, la *cristiandad bizantina* "que gira sobre un solo pivote: la primera cuidad de la cristiandad como tal, Constantinopla, que nació y murió cristiana, ya que luchó hasta el fin por la unidad de la cristiandad, por la cultura cristiana." De ella surgirá la *cristiandad rusa*. La otra figura, que es la que más ocupará a Dussel, es la *cristiandad latina*

> mucho menos numerosa al comienzo del siglo IV, se expande también poco a poco a poco. Es la cristiandad latina pregermánica. Vienen después los germanos, y gracias a la tarea civilizadora de los monjes ("ora et labora"), se va evangelizando a aquellos bárbaros y constituyéndose lo que va a ser Europa. Es una Europa de cristiandad. (CIL, 295)

Es precisamente en este tronco que Dussel inserta a España, a partir del bautismo del rey visigodo y el trabajo intelectual de Isidoro de Sevilla.

> Esa España, cristiana antes de los germanos, es cristiana también con los visigodos, y es en nombre de la cristiandad que va a comenzar la lucha contra los árabes. Desde 718, esa lucha contra los árabes va a conformar a España: el pueblo efectivamente más aguerrido de Europa en el siglo XVI, en el que el ideal de la cristiandad (la cristiandad hasta como "guerra santa") va a permanecer vivo hasta el siglo XVII. (CIL, 295)

La España del XVI modula la matriz de la cristiandad latina de un modo propio, ya que se constituye por el trabajo de siete siglos de lucha, de estar "en las fronteras" y de desplazarlas:

> Ese hombre, el mismo año 1492, sigue la campaña y pasa al Caribe, después al Imperio Azteca, al Imperio Inca y termina ahí, solo ahí, su cruzada, la reconquista. Se puede decir que es en América, por el 1620, cuando y donde los hombres aguerridos de las fronteras de España deponen las armas. Todo esto ha sido un solo movimiento. Se puede decir que han estado mil años luchando. Si no se comprende este proceso, no se entiende lo que va a acontecer de 1492 en adelante, porque el ideal de cristiandad que tenía el caballero cristiano va a ser el que defenderá el conquistador Pizarro, Cortés y todos los demás. Es un solo proceso, es la misma cristiandad latina, hispánica, la que viene a América. (CIL, 296)

Para Dussel, estamos ante una nueva –aunque marginal– figura de la cristiandad, la *colonial hispanoamericana,* no agotable en la mera traslación de la ibérica.

> Por todo ello puede ahora comprenderse que la Iglesia que llega a América es, no la Iglesia bizantina, no ya la latina europea medieval, sino la cristiandad hispana que va a organizar lo que llamo "cristiandad colonial hispanoamericana". (CIL, 296)

En este marco repropone la periodización que ya había ensayado en las conferencias parisinas y en HHI, que ya hemos abordado.

e) Quinto movimiento: crisis de las cristiandades y configuración de una nueva época

La operación dusseliana y el trabajo filosófico, histórico y teológico implicados en ella pueden ahora ser mejor apreciados. Para el mendocino, la historia de la iglesia latinoamericana (y su presente) está situada desde su originalidad en el largo proceso del camino cristiano, y está desafiada por el inicio de una nueva época donde tendrá un rol protagónico que cumplir si es capaces de autoconciencia, de asumir la aportación irremplazable que le corresponde, para lo cual la tarea del pensador cristiano será crucial. El diagnóstico de Dussel es claro:

> Nuestra tesis es muy simple, la resumimos así: la cristiandad, ese gran movimiento socio-político-religioso-cultural, está en vías de desaparecer. Esta es la causa de todos los problemas y las crisis que se están viviendo en nuestros días, en 1970, en la Argentina, en Brasil, el Europa; es justamente el hecho de que esa cristiandad desaparece. (CIL, 308)

Todas las figuras de la cristiandad han entrado en crisis terminal. La ruso-bizantina desde 1917, la europea desde mucho antes y la latinoamericana ha venido siendo horadada desde el siglo XIX. La historia larga de la cristiandad mediterránea ha tocado a su fin y el develamiento del Vaticano II conlleva la inauguración de una nueva época, la post-cristiandad, la civilización secular y pluralista. Para interpretar este pasaje, el autor procede en dos pasos. En el primero, moviliza la dupla *secularización/secularismo,* retrabajando el abordaje propuesto por uno de los documentos estratégicos del Concilio Vaticano II, la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* de 1965. ¿Qué es la secularización? Es el movimiento de desmitificación, desacralización y reivindicación de autonomía de lo temporal iniciado por la visión del mundo inspirada en el núcleo mítico-ontológico semita y llevado a plenitud por la ciencia moderna y contemporánea. ¿Qué es el secularismo? Es la figura que adquirió

la secularización por causa de la postura reaccionaria e intransigente de la iglesia al movimiento de secularización del que, sin embargo, era inspiradora. El movimiento de oposición a los procesos de autonomía política, científica y filosófica fue interpretado por la Iglesia como un ataque al *cristianismo* cuando era, en realidad, una desacreditación de la *cristiandad.* Solo a la luz del Vaticano II es posible des-ocultar el carácter emancipador para el cristianismo de la horadación de la cristiandad: "Hoy hemos recuperado una saludable libertad. Pero no la han logrado los cristianos mismos" (CIL, 305). Por lo tanto, para el mendocino, cualquier intento de sostener lo que queda de la cristiandad y mucho más de volver a ella, es "tiempo perdido para el cristianismo". La pregunta no es, por tanto, ¿cómo vamos a mantener lo que se desintegra? sino "¿cuál es la actitud que habrá que asumir ante, más allá de su desintegración?" (CIL, 308-309)

El segundo paso dado por Dussel consiste en caracterizar positivamente la nueva época y en perfilar los desafíos que implica:

> Esta nueva etapa va a ser la de la manifestación del cristianismo extensivamente a todos los hombres de la tierra, a la humanidad. Extensión a todas las culturas que han ido quedando en la historia sin ser evangelizadas. (CIL, 306)

Pero este nuevo momento de catolicidad efectiva y mundial se enfrenta, para Dussel, con un "viejo conocido" suyo: el diagnóstico ricoeuriano al que tantas veces hemos aludido a lo largo de los capítulos anteriores, el cual tematizaba la amenaza de borramiento de las culturas en el proceso de universalización de la civilización técnica orientada por Occidente. Dicho de otro modo, el cristianismo del siglo XX está doblemente confrontado por el fin de la cristiandad con su posible deriva habilitante de una expansión efectivamente mundial y por el choque entre civilización técnica y culturas.

Es en este marco donde Dussel propone a su auditorio un inesperado paso interpretativo con el que cierra la conferencia. La convergencia entre el fin de la cristiandad y el desafío de la unificación cultural al que se enfrentan todos los pueblos del mundo puede ser leído como una "pre-evangelización", como una suerte de preparación para el anuncio futuro del cristianismo. Veamos la dinámica de este extraño razonamiento en cuatro pasos.

El primer paso puede ser descrito como sigue. La cristiandad ha sido incapaz de llevar el cristianismo a aquellos espacios geo-culturales donde la matriz grecorromana no era constitutiva, como la China, el islam y el mundo hindú. Pero la universalización de la civilización técnica está provocando en todos estos ámbitos una erosión profunda que los pone en crisis, habilitando diversas "entradas" de otros horizontes, cuestión para la cual la cristiandad se había mostrado impotente. El segundo paso, en el que el autor pasa a una ejemplificación, es, con mucho, el más descolocante para su auditorio: la cristiandad no pudo entrar en China por siglos, pero en unas décadas sí lo ha logrado el marxismo. Ni los jesuitas ni los ingleses pudieron lo que Karl Marx, joven doctor en filosofía alemán portador de la tradición judeocristiana secularizada. Su potente fuerza expansiva tampoco se detuvo ante la cristiandad rusobizantina luego de la Revolución de Octubre. El tercer paso culmina el insólito planteo: Marx sería, en esta lógica, un pre-evangelizador, una suerte de preparación evangélica:

> Lo que ha permitido Marx es europeizar a China, lo que nunca antes había logrado Occidente. También ha hecho lo propio con la Segunda Bizancio, o que no había logrado los latinos occidentales. De tal manera que secretamente, pude ser que se produzca una pre-evangelización. Marx, de todas maneras, nació en Europa, aunque sea secularista y aparentemente anticristiano, y crea las condiciones de un humanismo de tal estructura que su culminación, su verdadero acabamiento solamente lo puede cumplir el cristianismo." (CIL, 307-308)

El cuarto paso es el desarrollo del ejemplo del hinduismo. Aquí el factor desestabilizador y, para Dussel, el ariete pre-evangelizador, es la técnica occidental:

> Si matan las vacas toda la doctrina de la reencarnación entra en crisis; pero la técnica occidental, si es aceptada, lo implicará. Entran en una crisis teológica irreversible. Pero esta técnica occidental surgió orientada por el cristianismo. Surgió por influencia cristiana. El cristianismo no tiene problema con las máquinas electrónicas ni con los mataderos. ¿Por qué? Porque esos instrumentos son parte de la cultura orientada por el mismo cristianismo. (CIL, 308)

Por fin, el quinto paso aborda el caso del Islam, donde la penetración es política. Si para el Korán el Estado es teológico y teocrático, los estados contemporáneos de Egipto y Turquía son laicos:

> Grave dilema teológico-político que pone en crisis la propia fe koránica. El Estado islámico se disuelve ante los Estados seculares. En cambio, el cristianismo no tiene ese dilema, porque él mismo ha inventado a los Estados seculares. (CIL, 308)

Es claro que posteriormente Dussel ha tenido que reconsiderar los corolarios de estas interpretaciones dada la complejidad que los procesos históricos han mostrado en lo que hace a la erosión de los horizontes de estos espacios geo-culturales y a su capacidad para retrabajar la mundialización de la civilización Occidental. Lo mismo se diga del "no tener ningún problema" el cristianismo con estas alternativas. Pero en este momento del análisis de su trayectoria importa ver la articulación en la que se insertan y la lógica de la que dependen.

3.1.2. Segunda conferencia: "Situación del pensador cristiano en la Argentina"

El título de la conferencia, sea que haya sido solicitado así por los organizadores, sea que Dussel mismo lo haya elegido, será el punto de partida de la dinámica reflexiva de su segunda intervención. El desovillar las implicaciones "situación", "pensar", "cristiano" y "Argentina" seguirá un camino de expansiones y concentraciones que, al tiempo que retoma los diagnósticos y terapéuticas de la primera intervención, los amplía y diversifica.

a) "Pensar" / "Creer"

Si el pensador lo es porque piensa, lo primero a pensar es el pensar. Esta suerte de trabalenguas bien podría sintetizar el "trabajo" de Dussel en esta conferencia, insertándose de manera personal en la senda abierta por los cursos dictados por Martin Heidegger en Friburgo (1951-1952).[45] Para pensar el pensar, sostiene el conferencista, hay que distinguirlo respecto de otras dos actitudes a las que se lo suele asimilar. Para empezar, no es sinónimo de *estudiar,* de leer con atención lo que otros han escrito, de acumular contenidos o del afán de novedades. Pero tampoco lo es del *comprender*; de ese saber que surge de la experiencia cotidiana de existir que labora desde adentro del "mundo" vital (los oficios son el ejemplo elegido). La actitud pensante, en cambio, se ubica en la línea del *meditar rumiante*, que requiere tiempo para volver sobre las cosas de todos los días desde una nueva actitud.

Ahora bien, son por lo general las crisis las que despiertan esta mirada nueva de lo de siempre, este inhabitual sondeo de lo habitual, este extrañamiento de lo cotidiano: "La crisis es la condición sin la que nunca jamás hay pensar, y mientras la crisis sea más radical, abismal, más podrá

45 Martin HEIDEGGER, *¿Qué significa pensar?,* Madrid, Trotta, 2005.

teseopress.com

haber posibilidad de pensar" (CIL, 312) Para exponer a su auditorio este efecto crítico Dussel cita un texto del joven Hegel al que recurrirá con frecuencia:

> Abraham nació en Caldea; abandonó su tierra desde su juventud en compañía de su padre. Una vez que estuvo en las planicies mesopotámicas, cuando llegó a ser un hombre del todo independiente y Jefe, rompió completamente con su familia, aunque no lo hubiera ofendido ni expulsado… El acto originario por el que Abraham llegó a ser padre de una nación fue la escisión que rasgó los lazos de la vida cotidiana y del amor, de toda relación que había experimentado con los hombres y la naturaleza… Abraham quiso ser libre… perseverar impertérrito en total oposición a todas las cosas… Era un extranjero sobre la tierra.[46]

Abraham sería así el prototipo del que piensa, precisamente porque ha salido de lo conocido hacia lo in-hóspito, porque ha devenido "extranjero", porque puede mirar como "desde afuera". Pero, ahora distanciándose de Hegel, no para desembocar en el saber absoluto, sino para adentrarse en un camino de des-instalación sucesiva: "El pensar nos va a dejar como extranjeros en la cotidianeidad, y a su vez a poner las condiciones para que esa extranjería nunca retroceda." (CIL, 312). Para pensar hay que dejar la "tierra" de lo obvio, de lo que la tradición transmite, de lo de todos los días, hay que decidirse a permanecer en el desierto. La dejación que el pensar implica, sin embargo, está orientada a que el des-ocultamiento de lo obvio sea fruto e inicio de un camino hacia el *fundamento*. Es un des-ensamblar lo recibido para adentrarse en lo que hasta entonces encubierto era no obstante su fuente que ahora puede manar en un plexo de posibilidades a las que el sendero único de lo habitual había encajonado. Pensar es, por tanto, *subvertir*, poner arriba lo que estaba abajo; poniendo al pensador en

---

46 Dussel lo cita en su versión francesa: George Wilhelm HEGEL, *L'esprit du christianisme et son destin,* Paris, Vrin, 1948, pp. 3-7.

un movimiento mucho más arduo y radical que el del revolucionario, desde el momento que ni la revolución puede darse por obvia ni quedar exenta de la *destrucción* por renitencia al fundamento.

Pero el título de la conferencia y su condición de expositor teólogo requieren de Dussel un paso más. ¿Qué pasa si quien pretende pensar es un cristiano? Todo se reduplica, responde el mendocino. Más incomodidad, más extranjería, más exilio de lo obvio, más inseguridad.

> Nos damos cuenta de que al fin el pensar jamás del todo abarcará lo que se pone a pensar. Nunca habrá identidad entre teoría y praxis. El sueño con el que termina la Lógica de Hegel es imposible para la finitud. (CIL, 314)

El pensar cristiano, por lo tanto, está en el registro de la conversión y de pascua. El ejercicio del pensamiento conlleva un cambio de vida, una desinstalación con consecuencias radicales y totalizantes; más aún, un tipo de "muerte" a lo cotidiano, de doloroso abandono de lo seguro. Por ello, para Dussel el pensador cristiano que "piensa" está en inmejorables condiciones para afrontar un tiempo general de desinstalación y una época signada por el fin de la cristiandad y sus seguridades.

b) Situación/Argentina

El camino de desentrañamiento del *pensar* que hemos visto, está, en el trabajo de Dussel, vinculado estrechamente con el ahondamiento en la *situación*. A medida que se adentra en uno lo hace en la otra. Veamos algunos hitos de esta secuencia.

Para comenzar, la desidentificación del pensar respecto del estudiar/comprender, se entrelaza con la caracterización de una tendencia que adopta rasgos de síntoma de época y que conoce modulaciones particulares para el caso de Argentina y América Latina. La arrogante fraseología no facilita la decodificación del efecto de "puesta en crisis" que

el autor busca: en esta época son muy pocos los que piensan. El hombre de la calle no piensa ni el plácido burgues puede hacerlo. En la Argentina, en el mejor de casos se estudia de manera libresca y, en el peor, ni eso. En la facultades de filosofía los pensadores se pueden contar con los dedos de una mano. La carrera detrás de ideas siempre nueva hace que en América Latina se esté más cerca de la indigestión que de la rumia; o que sea más habitual conocer todos los detalles del Nilo e ignorar por completo el río que pasa por una ciudad o pueblo de Colombia o Brasil.

Un nuevo hito se abre cuando Dussel aborda la situación epocal. Lo que en la conferencia anterior se conceptualizaba como universalización de la civilización técnica y como riesgo de borramiento de las culturas, ahora se plasma como emergencia de la humanidad a la autoconciencia: "Por primera vez, existe una humanidad. Hasta ahora habían existido ecúmenes cerradas (…) Lo cierto es que sufrimos hoy como latinoamericanos la aparición de la humanidad." (CIL, 309) El avance del colonialismo europeo entre los siglos XVI-XVIII –argumenta– genera una autoconciencia de que la humanidad tiene muchos "mundos otros", a los que inicialmente sólo se los pudo ver proyectivamente desde las propias concepciones. La situación que el pensador está llamado a pensar, por tanto, está atravesada por un fuego cruzado de unificación, alteridad e imposición.

El tercer hito adviene cuando el conferencista concreta la situacionalidad epocal en la era del cristianismo post-cristiandad. Si las cristiandades todas y entre ellas la colonial están desquiciadas, el pensamiento cristiano debe afrontar un paisaje de extrema inseguridad, inhospitalidad y desarraigo, en un proceso que puede durar generaciones y al que muchos no podrán siquiera asumir –por pensar que con el fin de la cristiandad es la fe cristiana misma la que perece–. Más aún, las incertezas se multiplican dado que la obviedad de la cristiandad ha impregnado las instituciones eclesiales, la manera de movilizar la filosofía, la teología y

la liturgia. El pensador no puede hacer pie en ninguna de ellas tal como ha sido transmitida y a todas ellas habrá de someterlas a un difícil trabajo de des-habituación.

El cuarto hito es fruto de la concentración del conferencista en uno de los puntos de la agenda englobante anterior. ¿Qué implica para el pensador cristiano de-velar la inadecuación bloqueante del andamiaje aristotélico-tomista que por siglos moduló la comprensión de la cristiandad? ¿Qué aspectos particulares adopta este des-ocultamiento en la América Latina y Argentina? Para responder a estas cuestiones, Dussel emprende un ejercicio de pensamiento "pensante", des-ensamblando una tradición devenida obvia para la cristiandad: el escolasticismo aristotélico-tomista. "Pensarlo" quiere decir, antes que nada, remontarlo hacia sus fuentes; se trata, en este caso, de la escolástica del siglo XIII. Lo que entonces se advierte –explica Dussel– es un pensamiento creativo, riesgoso, como una aventura de reconfiguración intelectual de la experiencia cristiana y sus nuevas coordenadas a partir del siglo XII. La actitud "pensante" pasa luego a inquirir cómo llegó esta corriente hasta el siglo XX, y particularmente a América Latina y a la Argentina. Para ello, Dussel revisita la *segunda escolástica* y su influjo en los espacios formativos de la elite colonial (Chuquisaca y Córdoba), para desembocar en la *tercera escolástica* o *neotomismo*, sobre todo en su impacto en la Argentina desde fines del siglo XIX y hasta el Vaticano II, en tanto que matriz formativa de muchos obispos, sacerdotes y laicos con un importante protagonismo público y político. El pasaje entre estas tres modulaciones –concluye el conferencista– no fue una simple extensión o reformulación actualizante sino la transformación de la escolástica en escolasticismo, de un pensamiento innovador, crítico y arriesgado en un adamiaje asegurante del régimen de cristiandad. Más aun, lo que esta lectura *destructiva* habilita es el desocultamiento de la hipoteca moderna de la "tercera escolástica". Buscando

ser tomista, devino cartesiana; pretendiendo reivindicar la originalidad cristiana, desembocó en una conceptualización dualista que encubrió la originalidad semítica.

> Hay como una ingenua defensa del realismo en la tercera escolástica y, al mismo tiempo –sin tener conciencia– ciertas hipótesis que interpretan la primera escolástica de una manera que le cierra su sentido originario. (CIL, 320)

Este es un momento estratégico en la argumentación de Dussel. Su lectura destructiva lo lleva a vincular el efecto obstruccionista de la conceptualización neotomista de la cristiandad con el talante *encubridor de la modernidad*:[47]

> No es sólo la cristiandad el hábito cotidiano del cual habría que saberse extranjerizar en el pensar; no sólo la cristiandad sino también la modernidad. Nuestra cristiandad colonial fue también de alguna manera moderna. La modernidad desvirtúa la comprensión. ¿En qué sentido? En el sentido de que la comprensión primera y fundamental del ser es postergada por el conocer, y, cuando se posterga la comprensión del ser, el hombre queda constituido esencialmente como voluntad." (CIL, 321)

Emerge aquí uno de los "grandes temas" a los que Dussel dedicará, tanto en este período como en los sucesivos, una atención insistente. ¿Qué es la modernidad? ¿Por qué su superación es uno de los desafíos epocales? En este momento del relato la respuesta es que la modernidad es un dilatado proceso que va desde *ego cogito* cartesiano, pasando

---

47 Dussel inserta aquí el trabajo de Francisco Romero, como un ejemplo argentino de intento fallido de superación de la modernidad: "¿Cuál es el sentido del ser debajo del pensar de Romero? (…) Es el sujeto el que pone la objetividad del objeto. Pensaba haber superado la modernidad, creyendo que ésta terminaba en el positivismo; él lo superaba con la axiología. Pero la axiología era un momento de la modernidad." (CIL, 320-321). Este dato es importante porque explica la razón por la que Dussel le ha dedicado, ese mismo año, un artículo: Enrique DUSSEL, "Francisco Romero, un filósofo moderno en Argentina", *Cuyo* (Mendoza) nº 6 (1970) 79-106.

por la desenfatización de la razón pura en beneficio de la práctica de Kant y la primacía de la praxis de Marx, y que desemboca en la *voluntad de poder* de Nietzsche.[48] Retomando con otra intención periodizante la lectura heideggeriana de la historia larga del olvido del ser y de las raíces del triunfo de la técnica, Dussel sostiene ante su auditorio que el hilo conductor de esta genealogía consiste en que:

> el hombre es el que pone el ser, y no es, en cambio al que el ser se le im-pone (…) Es el "ejecutivo", el que produce (homo faber) capaz de construir o destruir al hombre. Este es el hombre moderno que somos y que nos tiene entre sus manos. Este hombre es también el que hay que superar. (CIL, 322)

El diagnóstico dusseliano adquiere entonces todo su espesor. Lo que hay que superar no es "solo" la cristiandad y sus soportes filosófico-teológicos sino la modernidad misma: "Nuestra tarea no es solamente de post-cristiandad sino también post-moderna." (CIL, 322). El mendocino reivindicará más tarde su antecedencia en hablar de post-modernidad antes de Lyotard y de auge del movimiento homónimo, al tiempo que, para no ser confundido con sus planteos, ensayará nuevas nominaciones, entre las cuales *trans-moderno* terminará por ser la más desarrollada.

c) El pensador cristiano en la situación argentina

Las duplas anteriores pueden ahora converger, dado que una vez dado el paso des-estructurante, Dussel presenta a su audirorio un abanico de pistas y una ambiciosa agenda

---

48 Dussel aborda aquí una de las "definiciones" más claras de lo que entiende por "voluntad de poder", motivo que será decisivo, como veremos, en la explosión liberacionista de 1971: "La «voluntad de poder» significa ese dominio que el hombre tiene sobre la naturaleza y sobre los objetos, sobre todo porque los valoriza, los estima. El hombre que puede estimar valores puede también ponerlos. Y no solo ponerlos sino aniquilarlos... Es el hombre que obra lo que quiere; lo decisivo de toda esta tradición del sujeto es el arte como creación." (CIL, 321).

teseopress.com

en clave creativa de cuatro abanicos de desafíos que tiene ante sí el pensador cristiano. Comencemos por el primero y más abarcador:

> Quizás sea función del pensar post-moderno y post-cristiandad, actual, reformular la experiencia originaria del ser en el pensamiento judeo-cristiano, de donde parte, si hay, una filosofía de los cristianos. Superar la escolástica moderna hacia su fundamento. Ese fundamento de la escolástica necesita una nueva conceptualización. En esta tarea estamos como en pañales. (CIL, 323)

En este sentido panorámico, el proyecto de Dussel podría ser formulado así: ensayar una nueva conceptualización del cristianismo que esté a la altura de su anclaje semita asumiendo creativamente las orientaciones ofrecidas por la fenomenología existencial. Los senderos abiertos por Heidegger en sus seminarios sobre Pablo de Tarso, las primeras comunidades cristianas y Agustín de Hipona son específicamente señalados al auditorio como avances prometedores en un camino todo por recorrer.[49] Puestas estas bases, el conferencista comparte con su auditorio breves

---

[49] Como Dussel indica expresamente en la conferencia, su contacto con estos seminarios de Martin Heidegger provino del libro del jesuita norteamericano William John Richardson (1920-2016), *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, The Hague-Netherlands, Martinus Nijhoff, 1963. La importancia de este texto, además de la investigación como tal, radica, ante todo, en que puso en contacto a sus lectores con seminarios que aún no estaban editados, entre los cuales los destinados al cristianismo ocupan un lugar destacado. Pero, además, en que el jesuita, con autorización del filósofo alemán, incluyó como prefacio la carta que Heidegger le enviara como respuesta a sus consultas respecto del impulso inicial de su pensar y sobre el "giro" (Kehere) en su camino intelectual. Existe una traducción castellana de la misma por Irene Borges-Duarte: Martin Heidegger, "Carta al Padre William Richardson", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (UCM) n° 13 (1996) 11-18. Dado que ahora los textos de los seminarios aludidos están disponibles, sería interesante revisitar estas consideraciones de Dussel: cfr. Martin HEIDEGGER, *Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza, 2000; *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid, Alianza, 2006; *Introducción a la fenomenología de la religión,* Madrid, Siruela, 2005; *Estudios sobre mística medieval,* Madrid, Siruela, 1997.

ensayos sobre cómo podrían abordarse, desde estas orientaciones, temáticas teológicas centrales como fe, el pecado original y el bautismo.

El segundo abanico de desafíos gira en torno a la exigencia de una nueva hermenéutica, para lo cual Dussel reconvoca a Paul Ricoeur, pero ahora por sus propuestas en "Sobre la interpretación"[50] y "El conflicto de las interpretaciones".[51] Estamos ante una nueva declinación de la *metódica,* como ámbito transversal de las preocupaciones dusselianas.

> Con un método adecuado tenemos que llegar a la descripción de aquello que signifique nuestra cotidianidad, la comprensión del ser y de las cosas de nuestro "mundo", en América Latina, en Argentina. Esta tarea es inmensa. (…) fundar ontológicamente todas las ciencias del espíritu en América Latina. Esto es esencial para la teología, porque también la teología tiene esta tarea, la de efectuar una descripción de lo que sea ser cristiano en América Latina… Una reformulación conceptual del dogma aplicado a nuestra realidad existencial americana con un férreo y disciplinado método hermenéutico, es hoy muy difícil. (CIL, 328-329)

El tercer abanico de retos tiene que ver con el perfil programático que Dussel atribuye al nuevo pensar. Para ello, desencadena ante el auditorio una apabullante avalancha de exigencias. Ha ser creativo y no imitativo. Histórico, sólidamente anclado en las situaciones latinoamericanas y argentinas; capaz de hacer con el *Martín Fierro* algo análogo a lo que Heidegger ensayó con Hölderlin. Concreto, capaz de fundar una praxis y ser desafiado por ella. Abarcador pero asistemático. Comprometido, sufriente y angustiado, dado que nace de situaciones límites de opresión, subdesarrollo y pobreza. Pero será en su carácter profético donde

---

50 Paul RICOEUR, *Freud. Una interpretación de la cultura,* Buenos Aires, FCE, 2004 [1965]

51 Paul RICOEUR, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires, FCE, 2003 [1969]

teseopress.com

el mendocino volverá a poner el acento, tal como ya lo hemos estudiado en la primera conferencia. Pero el énfasis está ahora puesto, sobre todo, en el "riesgo". Amenazante para quienes se resistan al fin de la cristiandad (que lo acusarán de comunista), sospechoso para el progresismo de izquierdas (que lo tildará de reaccionario), el pensar profético no caerá en la tentación de ubicarse como un "centro moderado" sino como "punta de lanza histórica". La frontera es su lugar:

> El profeta pertenece plenamente a la cultura que se gesta, hoy pos-cristiandad y pos-moderna, y pertenece igualmente, como miembro, a la Iglesia. Debe pertenecer a dos mundos. Esta *doble pertenencia* le hace "hombre de fronteras" Ser hombre de fronteras es siempre una posición riesgosa; pues lo critican de un lado y de otro (…) Esta es la posición del cristiano: un hombre de doble pertenencia que está en el mundo y sin embargo, está en la Iglesia. Creo que vivirán y morirán compartidos, no comprendidos y tampoco triunfantes, jamás. Porque como inician una obra, una época, jamás verán el triunfo, y los que vean el triunfo verán un triunfo obvio, que tampoco lo será en verdad. (CIL, 386)

d) El despuntar de la constelación *dependencia*, *opresión*, *liberación*

El apartado que corona nuestro análisis de la conferencia de 1970 está dedicado a la cuestión central del presente estudio: el nacimiento de la filosofía de la liberación que emerge con la explosión del año evento 1971. La razón es que, en lugares específicos de la intervención, aparecen las primeras marcas de la dupla dependencia/liberación en las textualizaciones dusselianas publicadas hasta la fecha. Nuestra hipótesis es que, en la revisión efectuada por el autor para su publicación, éste añadió frases y párrafos que pueden ser considerados como visibilizaciones inaugurales de una masa crítica en vías de "explotar", como si estuviera

ensayando dejar entrever un magma al que aún no puede ofrecer caminos nítidos para su erupción. Considero que hay tres indicadores que avalan esta conjetura.

El primero tiene que ver con ciertos indicios que aparecen en el texto publicado por *Stromata* respecto del tipo y alcances de la revisión que Dussel ha realizado a la transcripción de las desgrabación que la organización de las Jornadas le facilitó. Las dos intervenciones son puestas en secuencia, antecedidas por un prólogo y concluidas con un breve colofón. Además, en dicho prólogo, se aclara que, sin modificar su talante de oralidad, se ha añadido un dispositivo de títulos provenientes del esquema del que se ha valido el conferencista para su dictado. Ahora bien, si se presta atención al texto final publicado, se detectan dos "anomalías". Antes que nada, hay un desajuste notorio en la numeración de la segunda conferencia. En efecto, la secuenciación de los apartados comienza: 1. *La significación del pensar*, y 2. *La crisis como condición.* Pero luego, la lógica cambia, ya que encontramos que los dos apartados siguientes son enumerados como 13. *La escolástica y la modernidad* y 14. *Superación de la escolástica y la modernidad. La cuestión hermenéutica;* como si se hubiera querido ligar el elenco con la numeración de la primera conferencia para darle mayor unidad al texto final. A esta altura, podría esperarse un apartado 15 o 5, pero no existe ninguno de los dos, sino que se salta a 6. *Debe ser una pensar creativo, histórico, concreto, asistemático, profético*, volviendo atrás respecto de los dos dígitos. El elenco se cierra con 7. *Situación riesgosa del pensar.* Pero hay otra "anomalía": los títulos del parágrafo 6 no coinciden con lo que luego se desarrolla efectivamente en cuanto a la caracterización del pensar, añadiendo rasgos que no figuran en el encabezado. Cabe pensar que estas desprolijidades tienen que ver con el hecho de que la revisión dusseliana fue más allá de la titulación y con que fue hecha de manera apresurada, como si la exigencia de publicar el texto y la tensión generada por los añadidos no hubiese podido ser procesada armónicamente. El tercer indicador es que los

parágrafos del texto publicado 14, 6 y 7 son los que, si por un lado muestran mayores desajustes en el encadenamiento del relato, son también donde se concentran los textos en los que la constelación *opresión, dependencia, liberación* emerge. El tercer indicador son los textos mismos, a los que, dada su importancia, elencaremos a continuación, aunque serán detenidamente analizados en el próximo capítulo.

La primera recurrencia de la constelación se da cuando Dussel está proponiendo que la concepción nietzscheana del hombre es la culminación de la modernidad:

> Este hombre es el que camina por nuestras calles; este hombre es el que habita en Buenos Aires, Córdoba o Mendonza; en cualquier lado. Es el "ejecutivo" que tiene tanto prestigio; es el hombre que produce, y que crea la propaganda para que se compre lo fabricado. Es un hombre fabricador: homo faber. Puede construir o destruir al hombre. Este es el hombre moderno que somos y que nos tiene entre sus manos. Este hombre es también el que hay que superar. Nuestra tarea no es solamente de post-cristiandad sino también post-moderna. *Más allá de la dialéctica de la dominación.* (CIL, 322)

La lógica del texto tiene que ver con la voluntad de poder y su desembocadura contemporánea, mientras que la última frase rompe el ritmo. Se pasa ahora del poder a la *dominación* y se conceptualiza la dinámica como *dialéctica*.

La segunda aparición se verifica cuando el autor está hablando de la exigencia de una nueva conceptualización de la teología cristiana en el mundo y en particular en América Latina, exigida por el fin de la cristiandad y la modernidad:

> Una reformulación del dogma aplicado a nuestra realidad existencial americana con un férreo y disciplinado método hermenéutico es hoy muy difícil. Hablando con un teólogo en Buenos Aires, me decía que muchas veces se hacen formulaciones "por olfato"; a ese olfato hay que hacerlo "trascendental", en el sentido de que hay que hacerlo que "huela" metódicamente, no como "me parece" sino epistemáticamente. Es una cuestión de método. Hay que disciplinar un "olfato

> metódico". Porque de lo contrario nuestra teología va a los "ponchazos". Así se cumplen nuestras interpretaciones teológicas latinoamericanas. Sin embargo, la reciente "teología de la liberación" abre nuevos caminos. (CIL, 330)

El texto está hablando de una carencia, de algo que ni siquiera se comenzó, que está en pañales; pero la última frase cambia la atmósfera del relato al sugerir que un movimiento teológico ha comenzado a encaminarse recientemente en la dirección requerida.

La presencia de la constelación surge en el tercer texto cuando se está dando cuenta de la exigencia de concretez del nuevo pensamiento:

> (El pensar) debe ser *concreto*, no abstracto. Que sepa echar el puente desde el fundamento a la praxis intra-mundana, y conociendo las situaciones límites en que nos encontramos: como oprimidos. (CIL, 331)

En el desarrollo del texto las situaciones límites que Dussel ha trabajado no incluían la opresión, que ahora aparece como ejemplo clave.

La cuarta recurrencia acontece cuando el autor caracteriza al pensar comprometido, con la muerte violenta como desembocadura posible:

> La muerte de Sócrates es el paradigma mismo de la muerte de un filósofo; la muerte de Jesús es el paradigma de la muerte del cristiano, del hombre como tal y del teólogo en particular. Estas muertes deberían servirnos como ejemplo de lo que es un pensar comprometido, pensar que surge de la crisis, que tiene como proyecto estar-en-la-verdad, en la verdad histórica, y, por tanto, real y comprometida en el proceso de liberación. (CIL, 332)

Si a crisis había sido ampliamente trabajada a lo largo de la conferencia, nunca había sido vinculada con la liberación como ahora se hace de manera neta.

La quinta aparición la encontramos cuando el autor está cualificando al nuevo pensar como asistemático y abierto:

> Debe ser un pensar en y desde el subdesarrollo, en la pobreza y también en la injusticia sufrida. Porque esas son las condiciones del pensar auténtico entre nosotros. Alguien que viviese en la opulencia no podrá pensar, en cambio, alguien que viva en la pobreza concreta, en la inseguridad tendrá el ethos que le permitirá comunicarse con aquellos acerca de lo que debe pensar: los otros hombres junto a él en la Argentina, en América Latina. (332-333)

Está claro que el ejemplo al que Dussel alude no tiene que ver con lo asistemático y abierto sino con la autenticidad del pensar. El salto en el relato es claro.

La sexta mención la vemos inserta en el despliegue de la caladura profética del pensar ligada a la desmitificación y la desabsolutización:

> Esa función (profética del pensar) debe ser siempre de "universalización", una "crítica liberadora". El hombre absolutiza lo relativo. El cristiano tiene una visión trans-histórica, por ello puede siempre en la historia criticar lo relativo como relativo desde lo absoluto. Se puede decir que hay una desmitificación de todo lo relativo absolutizado y esa es la función, preclara y última del pensador cristiano: viene a desmitificar horizontes finitos abusivamente absolutizados, y lanza así la historia hacia adelante (…) El que desmitifica tiene que arriesgarse, se opone a lo obvio y a lo establecido. Como los cristianos del imperio que eran ateos de sus dioses. El profeta es el que hace estallar la síntesis, siempre, porque siempre hay algún relativo-absolutizado que puede ser lanzado hacia adelante. Esa sería la función profética, función universalizante, demitificante, "crítica liberadora", que nos toca jugar siempre. (CIL, 335)

La crítica de la que se viene hablando no había sido nunca antes en la conferencia calificada de liberadora. Estamos ante dos claras inclusiones.

La última recurrencia es colocada como párrafo final cerrando no solo esta conferencia sino toda la intervención de Dussel:

> Si todo lo dicho fuera replanteado dentro de la dialéctica de la dominación (*culminación "práctica" de la metafísica moderna de la subjetividad)*, comprenderíamos la *situación de opresión* que pesa sobre América latina y *la necesidad de una liberación.* Entonces acude a nuestra mente otro texto evangélico: Poneos de pie y levantad la cabeza, pues vuestra liberación está próxima. (CIL, 336)

El relato de la segunda conferencia ya había sido dado por concluido con la frase anterior, de modo que estamos ante una adición que funciona, al igual que el preámbulo, como encuadre propuesto por Dussel para la versión escrita. En mi interpretación, estamos ante un texto de máxima importancia para nuestra búsqueda, ya que puede ser visto como el primer texto nítidamente liberacionista de la producción escrita hasta ahora conocida de Enrique Dussel. Más que un texto de cierre es la apertura de un nuevo programa intelectual que emergerá con toda su fuerza en la explosión de 1971. Los términos usados, la frase evangélica convocada y los giros del relato tienen mucho más que ver con "Metafísica del sujeto y liberación" de 1971 (primer texto de conjunto explícitamente liberacionista en la trayectoria de Dussel) que con las conferencias de 1970 a las que sirve de colofón. Por supuesto, dada su importancia, lo retomaremos en el capítulo siguiente.

A partir de estas vicisitudes de la emergencia de la constelación *dependencia, opresión, liberación* en la versión final de las conferencias de 1970, propongo una hipótesis de lectura que consta de un conjunto de premisas, de una interpretación y de una predicción. Las premisas son las siguientes: Las Jornadas Académicas tuvieron lugar entre el

12 y el 14 de agosto de 1970 y la publicación del número doble de la revista *Stromata* que las edita podría ubicarse en diciembre de ese año si su salida se hubiera producido en tiempo y forma, o en los dos primeros meses de 1971 si se hubiese demorado. La primera reunión de "grupo Calamuchita" liderada por Dussel y donde se trataron cuestiones ligadas a la constelación liberacionista aconteció en enero de 1971. La interpretación que propongo sostiene que el surgimiento de un liberacionismo con mediaciones históricas, filosóficas y teológicas lo suficientemente maduras como para plantearlo públicamente, surge en la trayectoria de Dussel entre setiembre y diciembre de 1970, si la revista se editó regularmente, o entre setiembre de 1970 y febrero de 1971, si se retrasó. Por fin, la predicción: en la medida en que se vuelva posible acceder a textos inéditos en los archivos del mendocino y de que se disponibilicen sus intercambios epistolares del intervalo en cuestión, aparecerán nuevas evidencias de este proceso.

3.2. Los proyectos filosóficos

El período 1967-1970 y las redes de la Universidad de Cuyo, como ya se ha indicado, son el tiempo-espacio en el que Dussel, como docente e investigador del Instituto de Filosofía, iniciará la forja de proyectos filosóficos ligados a sus cátedras y seminarios. Más precisamente, hará de éstas una plataforma para la elaboración de emprendimientos filosóficos ambiciosos. Tres son, hasta donde resultó posible investigar en el corpus editado, los más relevantes para el presente estudio. El primero es la elaboración de una Antropología Filosófica. Está ligado a su labor docente en la cátedra homónima de la UNCuyo y tuvo una plasmación parcial en "Lecciones de Introducción a la Filosofía de Antropología Filosófica" de 1968. El segundo es la propuesta de una Ética ontológica, también vinculada con la enseñanza en la cátedra del mismo nombre apenas asumida. La versión disponible es la expuesta en "Para una des-trucción

de la Historia de la Ética", datable entre los años 1969 y 1970. Por fin, como resultado del dictado de seminarios, Dussel emprende una revisitación de la dialéctica, algunos de cuyos materiales serán publicados posteriormente en "La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario de filosofar" de 1972.

Este corpus textual, sin embargo, dista mucho de ser fácilmente abordable por dos razones básicas. La primera es la carencia de ediciones críticas de unos textos que permanecieron inéditos durante mucho tiempo, quedaron sin concluir o fueron publicados luego de haber sido reelaborados desde nuevas coordenadas. La segunda es el lugar que ocupan en la trayectoria dusseliana. En efecto, pensados como trabajos de largo aliento en el momento de su inauguración, se vieron radicalmente "sacados de quicio" por el giro al que la explosión liberacionista de 1971 los sometió. Asumidos desde otro horizonte y reinterpretados por Dussel desde el nuevo marco, ponderar su autonomía en el primer escenario de elaboración no es sencillo. Sin embargo, ensayar una mirada preliminar en esa clave puede ser fructífero para sopesar mejor su transformación posterior, con lo que la explosión filosófica que nuclea nuestros esfuerzos podrá ser mejor interpretada. Calibrando estas razones, procedemos según el siguiente recorte. Dejamos de lado la revisitación de la dialéctica por la dificultad de detectar lo que pertenece a nuestro período y a la elaboración posterior, y porque, por su temática, conviene abordarla en el capítulo IV. Exponemos con más detalle las alternativas de la Antropología Filosófica y abordamos de manera escueta la Ética Ontológica.

3.2.1. Hacia una Antropología Filosófica

a) Mirada panorámica

Enrique Dussel, en el momento de tomar contacto con la Universidad del Nordeste (Resistencia) –donde muy pronto daría el curso semestral que ya hemos analizado– se había embarcado en un proyecto que le permitiese articular en sede filosófica sus estudios en torno a la situación y originalidad de América Latina en la historia de las culturas y de su iglesia en el derrotero de la iglesia universal, con sus indagaciones en torno la fenomenología existencial.[52] Pero será en sus lecciones de 1968, ya como profesor adjunto de Antropología Filosófica en la UNCuyo, cuando lo plasme *in extenso* como material para el dictado de su cátedra.[53] Otros textos del período pueden ser leídos también como parte de esta iniciativa.[54] Dado que lo que pretendemos es un abordaje panorámico, le lectura que sigue se concentra

---

52 Enrique DUSSEL, "Situación problemática de la Antropología filosófica", *Nordeste* (Revista de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Nordeste, Resistencia) n° 7 (1965) 100-130 (en adelante: SPA). La fecha 1965 es problemática. Ante todo, porque el vínculo del autor con la Universidad de Nordeste y su recalada como docente se plasman en 1966. Además, porque las temáticas desarrolladas tienen más coherencia con el trabajo intelectual de dicho año que ya hemos analizado. Es plausible pensar que se trata de un número que salió con retraso durante 1966 y que por razones de secuencia editorial se publicó como el último fascículo del año.

53 Se trata de Enrique DUSSEL, *Lecciones de Introducción a la Filosofía de Antropología Filosófica (inédito inconcluso)*, 1968. El texto permaneció inédito hasta que publicado como: "Lecciones de Antropología Filosófica", en: *Obras Selectas* vol. II, Buenos Aires, Docencia, 2012, 15-134. Las citas serán tomadas de esta edición (en adelante: LAF).

54 Enrique DUSSEL, "La antropología filosófica, fundamento teórico del servicio social en América Latina", Comunicación presentada en el IV Congreso Panamericano de Servicio Social, Caracas, 1968 (publicado en: *América Latina, dependencia y liberación,* Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1973, 66-81; "El catolicismo popular a la luz de la Antropología Filosófica y Cultural", en: LAFÓN, Ciro y Enrique DUSSEL, *El catolicismo popular en Argentina, vol. 4: Antropológico,* Buenos Aires, Bonum, 1969, 193-242.

en la respuesta al siguiente interrogante ¿Cómo entender este proyecto en la dinámica de la trayectoria de Dussel y en su producción textual del período 1967-1970?

Una mirada de conjunto al proyecto habilita dos respuestas principales a nuestro interrogante. Para comenzar, el embarcarse en este proyecto tiene que ver con la preocupación de Dussel por el estado del "mapa" de las disciplinas filosóficas en el siglo XX:

> Creemos que ha llegado el momento de meditar, aunque sea rápidamente, cual es la causa de esta "explosión" de la sistematización de la filosofía tal como se enseña en el presente. Todas estas disciplinas "regionales" de la filosofía son el fruto del desconcierto, quizás de una búsqueda, pero de todos modos manifiestan la incertitud ambiente en el pensar filosófico. (SPA, 103-104)

La organización curricular de la filosofía universitaria "explotó", sus fragmentos se dispersan y las nuevas propuestas no hacen más que aumentar el desconcierto. He aquí el diagnóstico dusseliano basado en una revisión de los repertorios bibliográficos especializados. En este paisaje, el autor se interesa por los caminos que un sector de la academia alemana transita para hallar una alternativa, consistente en la conformación de una *zona de cuestiones filosóficas* con capacidad de aglutinar muchas de las esquirlas de la explosión relacionadas con las cuestiones humanas. Esta región es, precisamente, la Antropología filosófica. Tenemos aquí una primera explicación de las razones del involucramiento de Dussel en el proyecto, esto es, la de haber hallado un "continente" académicamente sólido para organizar los desarrollos multiformes de su trabajo intelectual desde el prisma filosófico.

Pero hay una segunda razón. Esta vez ligada con la explicación que el mendocino da de las causas por las cuales tal explosión se produjo y tal emergencia advino precisamente entre finales del siglo XIX y la primera mitad del XX. Una disciplina filosófica solo puede emerger –indica

el autor– cuando se dan condiciones histórico/intelectuales que la hacen posible. Para el caso de la Antropología filosófica, tales coordenadas fueron históricamente imposibles mientras la "experiencia del ser" y su conceptualización estuvo dominada por el dualismo mecanicista llevado a madurez por Descartes. El fundamento de esta capacidad de bloqueo –argumenta– consiste en que el dualismo cartesiano y su progenie han de ser vistos como una declinación más del núcleo mítico-ontológico indoeuropeo, mediado por sus versiones patrísticas y medievales. La emergencia de la antropología filosófica, por tanto, es interpretable como un indicador del colapso de aquella experiencia metafísica y de la incapacidad de la conceptualidad a ella asociada para responder a su declinación. Pero, para Dussel, es mucho más. Es la posibilidad de que la tradición semita, rival secular del NMO indoeuropeo encuentre, por fin "ciudadanía filosófica". La segunda respuesta al interrogante inicial es, ahora, clara. El proyecto de una Antropología Filosófica se inserta en la trayectoria de Dussel como la posibilidad de conectar su reivindicación de la concepción semita de lo humano como realidad unitaria y totalidad con las búsquedas filosóficas que, desde finales del siglo XIX y con mayor contundencia desde las primeras décadas del XX, estaban ensayando conceptualizar una nueva experiencia del ser. Puesto sintéticamente, era una excelente ocasión de confirmar la potencia interpretativa del trabajo de Dussel desde la eclosión reflexiva de 1964.

b) Las *Lecciones* de 1968

Como se anticipó, el proyecto que estudiamos tendrá su plasmación más amplia en las *Lecciones* de 1968, un texto de particular estatuto. Antes que nada, por la peculiaridad del título que Dussel elige: "Lecciones de Introducción a la filosofía de Antropología filosófica". Las palabras preliminares abordan de entrada la extrañeza de la nominación: "A alguno puede llamarle la atención que estas Lecciones

tengan la pretensión de ser simultáneamente de «Introducción a la Filosofía» y de «Antropología Filosófica»" (17). La respuesta del autor a sus potenciales lectores indica la orientación reflexiva del proyecto. Introducirse en la filosofía es comenzar a filosofar. Contra cierta costumbre de llenar a los estudiantes de nociones, autores, sistemas y disciplinas de los que no puede desentrañarse la trama que los vincula, pero opuesto también a quienes pretender inaugurar la introducción con cualquier tema, Dussel es taxativo: la introducción a la filosofía es un comenzar a pensar lo primero que debe ser pensado, que es, precisamente "el hombre; ese hombre que quiere iniciarse en la filosofía y que ya comienza a iniciarse a pensar, se encuentra, en su pensar meditativo y en busca del fundamento, ya siendo en un mundo". (18) Este momento inaugural es también el núcleo de lo humano, el primer capítulo de la antropología filosófica.

Pero hay una segunda razón por el cual las *Lecciones* pertenecen a un estatuto textual particular: quedarán inconclusas. En efecto, las palabras preliminares y el índice dan cuenta de un proyecto que prevé un desarrollo en tres bloques: 1) Una "Introducción", en la que se plantearían las hipótesis centrales a lo largo de tres capítulos y un anexo; 2) Una primera parte "Histórico-antropológica" en la que se desarrollaría una historia de la antropología en clave de destrucción/creación, una historia de los sentidos del ser. Comenzando por pensamiento griego y neoplatónico sobre el hombre, seguiría con el pensamiento hebreo y cristiano, continuaría con el pensamiento moderno y desembocaría en la concepción contemporánea del hombre; 3) Una segunda parte, bajo el título "Superación del idealismo o analítica existenciaria", que contendría un comentario de la analítica heideggeriana. Pero el relato se interrumpe al finalizar el tratamiento del hombre en el pensamiento hebreo y cristiano; es decir, virtualmente en la mitad. A las vicisitudes de la docencia y de los nuevos frentes laborales de Dussel en aquel momento, la inconclusión también

podría pensarse desde la percepción del autor de una cierta limitación del esquema general en la medida en que su pensamiento seguía ampliando horizontes.

En un sentido, se trata de un texto con un estatuto análogo al HEL de 1966 (estudiado en el capítulo precedente). Inconcluso e inédito como aquel, tiene la intención de ser una versión inicial de un proyecto de largo alcance, pensado con talante totalizante y capaz de hacer de la exigencia docente en que se inserta el puntapié para un camino de investigación exigente. Sin embargo, el modo en que HEL fue retomado y, de alguna manera, completado, no se repetirá en el caso de estas *Lecciones*. La fenomenología que las anima, la antropología que esboza y las nociones que elabora serán torsionadas de tal manera por la "explosión" liberacionista que su completamiento devino inviable; lo que no es óbice para que algunas de sus modulaciones no hayan recibido nuevos andariveles y valencias. Veamos ahora con mayor detenimiento el "trabajo" intelectual que Dussel pone en juego en el texto.

c) Dussel y la fenomenología

Una buena parte de LAF está dedicada a la asunción creativa de la fenomenología, a su puesta en juego y a su comunicación a los estudiantes. Los tres capítulos que componen la "Introducción" le están dedicados. Por lo tanto, se impone una cuestión básica: ¿Por qué se suma Dussel al movimiento fenomenológico?

> Toda esta superación del idealismo moderno y de la reducción naturalista de la ciencia queda expresada en la simple fórmula: El hombre es ex-sistencia; o: el hombre es el ente que es en el mundo. Con ello se recupera la nota esencial del hombre, el de ser un ente arrojado en el mundo porque desde siempre *ya comprende* lo que las cosas son en su ser que le hacen frente ante los ojos. (LAF, 38)

En esta escueta declaración, Dussel concentra una de las razones de su adhesión a la fenomenología. Se trata de la aventura del pensamiento contemporáneo que ha sido capaz de cuestionar e ir más allá de todos los dualismos que acicateaban desde el inicio a la reflexión dusseliana; dualismos a los que juzga inspirados por el núcleo mítico-ontológico indoeuropeo y como ejerciendo un férreo bloqueo de la experiencia semita de lo humano. Cartesianismo, idealismo moderno, modernidad, proyecto "mathematico", ciencias europeas, son algunas de las nominaciones colectivas que el mendocino pone en juego para dar cuenta de la envergadura de lo que la fenomenología ha horadado y desvelado, posibilitando su superación:

> El hombre moderno, y con ello la ciencia moderna se ha cerrado en dos sentidos el camino: ha cerrado su acceso real a lo que las *cosas* son, ha cerrado el acceso a la esencia del *hombre.* Piensa que no es posible conocer las cosas en sí y que el hombre solo conoce en la subjetividad trascendental; es decir, el hombre es definido como *razón* de un espíritu sin mundo y al que se le presentan objetos, o como *praxis* de una historia sin teleología. (LAF, 37)

Edmund Husserl, particularmente el Husserl de *La crisis de las ciencias europeas*, es reivindicado como el ariete que perforó las murallas con sus propuestas de "mundo de la vida" e "intencionalidad". Pero es Martin Heidegger quien, a los ojos de Dussel, lleva la desarticulación a su acmé con su elaboración del *Dasein* como ser-en-el-mundo; secundarizando la razón calculadora y descolocando a las antropologías dualistas que subordinaban la corporalidad, la temporalidad y la espacialidad. Retomando lo dicho en el apartado anterior, Dussel se inserta en el movimiento fenomenológico por sus aptitudes para denunciar, desmontar e ir más allá del encubrimiento que la tradición dualista de cuño indoeuropeo instiló en la corriente principal de

auto-conciencia antropológica occidental y por la potencialidad que este desmarque le ofrece para rearticular, desde los desafíos epocales, la vertiente antropológica semita.

Prosigamos con una segunda cuestión ¿A cuál de las vertientes del movimiento fenomenológico se suma? ¿Cómo entiende Dussel la fenomenología? Bajo la guía de Martin Heidegger –concebido como el momento más alto del movimiento fenomenológico– Dussel acoge muchas otras expresiones en la medida en que le resultan consonantes con su propio proyecto intelectual, filosófico, histórico y teológico, o en el momento en que las derivas heideggerianas le parecen insuficientes desde este criterio de base. Veamos con algo más de detenimiento este "trabajo" dusseliano.

Edmund Husserl, por ejemplo, es citado y convocado con insistencia en las *Lecciones*. Pero la mayoría de las referencias lo son a *La crisis de las ciencias europeas,*[55] considerada como el embate de la filosofía capaz de mostrar las fisuras del conocimiento científico en un momento en que su monopolio de los saberes solo parecía afianzarse. Para Dussel, Husserl develó la crisis de esta actitud cognoscitiva al mostrar que:

> La ciencia no tuvo en cuenta que, habiendo partido del "mundo de la vida cotidiana" (*Lebenswelt* o *Erfahrungs-Welt*) en el que inevitablemente vive (y vive en dicho mundo *ingenuamente*), olvidó y no consideró más el mundo del que parte (*Weltverlorenheit*); por lo que todo su quehacer *pierde sentido* para el hombre. El mundo de la vida cotidiana es un ámbito pre-científico; es todo lo obvio sobre lo que el científico que construye ingenuamente el ámbito de la ciencia. Cuando entra en crisis el hombre como tal en una cultura, cuando

55 Para una castellana, datación y presentación de la obra se puede ver: Julia IRIBARNE, "Estudio preliminar", en: Edmund HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo, 2008, 13-45.

> el "mundo de la vida cambia", todos los niveles que reposan sobre él (ciencia) pierden su sentido. La ciencia pierde su fundamento. (LAF, 33-34)

Una vez que las ciencias ya no pueden pensar lo que hay que pensar, hay que ensayar una "ciencia estricta" (la filosofía) que sea capaz de abordar el mundo de la vida, escudriñar lo obvio y, así afrontar la crisis desde su raíz. Es en este movimiento pensante, en esta manera de concebir la filosofía donde Dussel se zambulle y reconoce al alemán su magisterio. Los "proyectos" intelectuales del mendocino que venimos analizando, convergen muy bien con una dinámica del pensar capaz de adentrase en lo cotidiano develando sus procesos y apto para escudriñar una actitud ("científica") que hace posible ubicar en una genealogía a Galileo, Descartes, Kant, Marx, Comte, a la que Dussel suma al capitalismo USA y al comunismo ruso. Pero, al mismo tiempo, el autor se suma a una lectura del movimiento fenomenológico en la que los desarrollos de Martin Heidegger son interpretados como la superación de los residuos idealistas de Husserl.[56] Dicho de otro modo, Husserl será leído por Dussel desde Heidegger y desde sus propios criterios intelectuales.

El lugar de Martin Heidegger en este momento de la trayectoria de Dussel tal como emerge en las *Lecciones* es, por el contrario, decididamente central. Antes que nada, porque el mendocino dedica una parte considerable de su quehacer a leerlo, entenderlo, pensarlo y enseñarlo. Los más diversos auditorios de sus conferencias, los estudiantes universitarios, los participantes de los congresos serán llevados a las meditaciones y textos de Heidegger con un

---

56 Un ejemplo especialmente decidor de cómo ve la relación Husserl-Heidegger es la referencia que Dussel hace a Ernst TUGENDHAT, *Der Wahrheitbegriff bei Husserl und Heidegger,* Berlin, Gruyter, 1967: "Muestra cómo Heidegger supera la posición de Husserl reemplazando, por ejemplo, las nociones de «conciencia» e «intencionalidad» por las de «ser-ahí» y «apertura» *Erslossenheit* a un mundo." (28 nota n° 1).

teseopress.com

claro guiño de estimular su lectura. Las obras de Heidegger citadas por Dussel abarcan un amplio espectro del camino de su pensar,[57] y no son convocadas solamente al abordar la fenomenología, sino también como uno de los ejes de la interpretación del hombre en el pensamiento griego. Las referencias incluyen interpretaciones del filósofo alemán que pueden ser esclarecedoras de su modo de abordarlo.[58] Pero además, Heidegger es central para Dussel porque el mendocino se sumerge en su dinámica pensante, siguiendo sus andaduras "destructivas", sus andanzas de-veladoras, su aventura del preguntar que desovilla lo obvio, su inclaudicable exigencia de superación del modelo sujeto/objeto; en fin, su filosofar. Pero lo hace movilizando "sus" temas. Así, la marginación de América Latina de la historia universal (y de su iglesia de la historia eclesial mundial) y de la autoconciencia de los latinoamericanos es modulada como encubrimiento, olvido, velación en la misma dinámica del olvido del ser; y en el mismo registro estará su terapéutica: destruir las tradiciones convertida en obvias que impiden el develamiento, reiterar las preguntas, "morir" a lo obvio,

---

57 Las obras de Heidegger son referidas por lo general en alemán y se indican las traducciones castellanas disponibles. Teniendo en cuenta que la publicación de la obra de Heidegger en la década del 60 del siglo XX siguió itinerarios intrincados que no siguen la cronología, se puede establecer el siguiente elenco de citas en las *Lecciones*: "Ser y Tiempo" (1927); "De la esencia del fundamento" (1929); "Kant y el problema de la metafísica" (1929); "La doctrina de Platón acerca de la verdad" (1930-1931); "Introducción a la metafísica" (1935); "La pregunta por la cosa" (1935/6), "Del origen de la obra de arte" (1936); "La física de Aristóteles" (1939); "El dicho de Anaximandro" (1941) "¿Qué significa pensar?" (1951-1952); "Logos" (1951); "Alétheia" (1954); "¿Qué es eso de filosofía? (1955); "Gelassenheit" (1955); "Hegel y los griegos" (1958).

58 Además del ya citado libro de Richardson, ocupan un lugar estratégico en el aparato crítico de las *Lecciones* los siguientes textos: Alphonse DE WAELHENS, *La filosofía de Martin Heidegger,* Madrid, CSIC, 1952; Otto PÖGGELER, *El camino del pensar de Martin Heidegger* (1963); Max MÜLLER, *La filosofía de la existencia en la vida espiritual del presente* (1949); Manuel OLASAGASTI, *Introducción a Heidegger* (1967). En otro momento del texto, es destacable la mención del trabajo del filósofo argentino Osvaldo PUGLIESE en su texto: *Mediación y Khere. Rasgos esenciales del pensamiento histórico de Martin Heidegger* (1965).

teseopress.com

para que se levantes los velos y se abran los horizontes. Heidegger es, por otro, lado, también central por el lugar estratégico que adquieren en LAF nudos claves como "mundo", "ex/sistencia" y "temporalidad".

Sin embargo, ya aquí, cuando los desmarques posteriores respecto de Heidegger aún no están en el horizonte, Dussel señala distancias cuando considera que su proyecto filosófico de largo respiro no encuentra eco. Un ejemplo lo tenemos en el § 13 "Del caos al cosmos":

> El hombre mismo y los entes del mundo ¿son una realidad in-fundada (Ab-grund) y ab-soluta (tal como pareciera manifestarse la libertad misma) o se funda[n] en algo? Para unos, por ejemplo, Heidegger (y en Argentina: Nimio de Anquín) [piensan que] la comprensión humana y filosófica descubre al orden del ser como ab-soluto (sin ligación a un fundamento) (…) La cuestión del ser como "fundado en otro" (creado) es para estos autores una cuestión teológica. (LAF, 84)

Dussel se aparta de este enfoque y, haciendo pie en Xavier Zubiri, reivindica: "La experiencia de la contingencia del cosmos (como orden de la realidad que funda el orden del ser o mundo) es propia de la tradición judeocristiana." (LAF, 86) Las citas de Claude Tremontant y Antonio Millán Puelles corroboran este movimiento reflexivo de acreditación filosófica de la experiencia semítica del ser. La condición creada del cosmos, la experiencia de la contingencia entendida como más radical que la de el pavor (*Angst*) heideggeriano, son de pleno derecho filosóficas, pero exigen un desplazamiento de fondo. La antropología semita concibe la renitencia al creador como una dimensión de lo humano y, como tal, pertenece esta dinámica de pleno derecho a la filosofía:

> La filosofía de la contingencia del cosmos, el "ser" como inteligibilidad permanece al nivel del mundo (este nivel es claramente analizado por Heidegger). La "existencia" (como puede verse aquí, ex/sistencia significa justamente lo contrario que

> para Heidegger: ex/sistencia como "acto de ser" significa que algo ha sido puesto fuera de la causa como "ente"; para Heidegger significa que está *fuera de sí* "en el mundo") como acto de ser sólo indica un modo de ser causado: el estar *fuera* de la causa es propio sólo de los entes creados, pero Dios solo *es*, luego no ex siste sino solo *siste.* (LAF, 91)

Por todo ello, Dussel va a incorporar a su Antropología lo que llama la "tercera trascendencia".

Para aprehender el modo en que Dussel se suma al movimiento fenomenológico, sin embargo, no bastan las referencias a los "grandes nombres" apenas mencionados. El autor abre en LAF una convocatoria amplia de personas y textos, cuyo elenco –provisorio– incluye a Xavier Zubiri, José Ortega y Gasset, Max Müller, Nimio de Anquín, Maurice Merleau-Ponty, Jean-Yves Jolif y Alphonse De Waelhens. Baste un muy breve recorrido por la movilización dusseliana de estos últimos dos autores para tener una idea del "trabajo" filosófico de reorientar el cauce central de las referencias heideggerianas cada vez que su proyecto de fondo lo requiriese.

La convocatoria de Jean-Yves Jolif al proyecto antropológico fenomenológico dusseliano puede interpretarse como una interlocución con un autor que, trabajando en sede filosófica, lo hace desde un horizonte de pensador cristiano, habilitando modulaciones reflexivas que no hubieran sido posibles desde otras coordenadas. El autor fue un fraile dominico francés formado en la escuela de Le Saulchoir (precursora de la "teología histórica" a la que el mendocino reconocerá en muchas ocasiones como más cercana a la tradición semita), autor de un comentario a la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles (filón temático caro a Dussel) y activo participante de los debates/diálogos entre católicos y marxistas de la mitad del siglo XX.[59] Pero será

[59] Jean CARDONNEL (*et altri*), *L'homme chrétien et l'homme marxiste*, Paris, La Palatine, 1964.

su trabajo de Introducción a la Antropología[60] el que más influirá en LAF. Allí el dominico trabaja fenomenológicamente temas como la relaciones entre filosofía-conversión-trascendencia y nociones como totalidad, alteridad y dialéctica conciencia/experiencia. Todas ellas muy presentes en la trayectoria de Dussel y algunas explicitadas en LAF. Como esta escueta enumeración indica, se abre aquí una ventana de investigación prometedora, ya que muchos de los componentes indicados son con frecuencia atribuidos a la lectura que Dussel hace de Emmanuel Levinas, situada por los especialistas en torno a 1969. ¿Puede haber sido este libro de Jolif de 1967 el disparador del interés dusseliano sobre estas cuestiones? Una lectura pormenorizada del texto del dominico francés puede dar pistas de importancia en este sentido.

Por fin, otra referencia muy frecuente y, en nuestra opinión, de gran peso en la direccionalidad que Dussel dará a su involucramiento fenomenológico es la de Alphonse De Waelhens (1911-1981). Filósofo belga, primero estudiante y luego profesor e investigador del Instituto Superior de Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina. Las referencias de Dussel a sus trabajos son cuantitativa y cualitativamente significativas en el período 1967-1970, y lo seguirán siendo posteriormente. Por un lado, Dussel tiene en consideración sus estudios sobre Heidegger.[61] Pero será su trabajo sobre "la filosofía y las experiencias naturales" el que Dussel tendrá como orientación constante.[62] Veamos un ejemplo:

---

60 Jean-Yves JOLIF, *Comprendre l'homme, I. Introduction a une anthropologie philosophique,* París, Les Editions du Cerf, 1967.

61 Su obra *La Philosophie de Martin Heidegger* (1942) es considerada, junto con los trabajos de Emanuel Levinas, como una de las entradas pioneras del pensamiento de Heidegger en Francia. La primera edición castellana: *La filosofía de Martin Heidegger*, Madrid, CSIC, 1952.

62 Alphonse DE WAEHLENS, *La philosophie et les expériences naturelles*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961.

teseopress.com

> ¿Qué su-pone la filosofía? Su-pone al filósofo y la no filosofía (…) El filósofo comprende que ante sí está siempre lo "no filosófico". La filosofía es una confrontación necesaria y constante con la experiencia no filosófica. ¿Qué su-pone la filosofía? El filósofo y la no-filosofía. Es decir, supone que de la no-filosofía emerge el filósofo (…) El filósofo es un "científico", un "plácido burgués" o un activista que ha caído en crisis. (LAF, 61-62)

Lo que Dussel enfatiza de la propuesta del belga es que la prioridad del filósofo no es pensar la filosofía sino la realidad; no es reflexionar sobre sistemas o autores de la tradición filosófica sino en la medida en que sean fecundos para su meta principal. La filosofía es filosofar. Este direccionamiento del pensar, sin embargo, es el que abre los horizontes más amplios, ya que cualquier aspecto de lo real puede encararse filosóficamente. La filosofía no lo es todo, pero todo puede ser filosofable. Todo puede ser abordado desde interpretaciones no filosóficas, pero la filosofía puede hacerlo de un modo propio e intransferible. Como "ciencia de lo obvio", como des-encubrimiento de lo velado para remitir al fundamento, su dinámica pensante es única e insustituible. Como podrán comprobar los lectores y oyentes de Dussel en la actualidad, esta reivindicación será reactualizada una y otra vez.

A la luz de todos estos recorridos, pienso que la respuesta de Dussel a la pregunta "¿Qué es entonces la fenomenología?" que se plantea en LAF puede ser mejor comprendida:

> Es el método filosófico gracias al cual se puede ver y manifestar por la e-nunciación lo que verdaderamente se muestra de la cosa. Este método se encamina a indicar cómo mostrar lo que se ha comprendido de la cosa. Saber mostrar las cosas tal como se muestran en sí mismas. Lo que las cosas son se muestra a nuestra mirada continuamente, sin embargo, sea por el no-pensar, sea por el habitual tenerlas ante nuestros ojos, todo lo que en sí es patente se vuelve oculto, encubierto, des-figurado. Es un ir de lo que "parecen ser" a lo que

> verdaderamente son (…) La fenomenología es un método, un método hermenéutico, es decir, tiende a enseñar cómo puede hablarse, e-nunciarse o referirse (…) lo que las cosas son (…) Por ello "ontología y fenomenología" no son distintas disciplinas pertenecientes con otras a la filosofía. Estos dos nombres caracterizan a la filosofía misma por aquello de que trata (la ontología lo que es el ser del ente) y por su método (la fenomenología). (LAF, 54-55)

Estilo de filosofar que actualiza el gesto y el programa filosófico tantas veces oscurecido, metódica de-veladora, camino habilitante, pasaje de la apariencia al ser, dinámica hermenéutica y pensar que solo puede ser ejercido pensando personalmente y cada vez.

3.2.2. Hacia una "Ética Ontológica"

Para finalizar el tratamiento de los proyectos filosóficos del período me refiero a continuación, de una manera sintética, al ensayo dusseliano de una "Ética Ontológica" iniciado a partir de la asunción de la cátedra homónima en la UNCuyo en 1968, y que se plasma en "Para una destrucción de la historia de la Ética" (1969-1970)[63] y en un artículo sobre Max Scheler.[64]

---

63 El itinerario editorial del texto es complejo. Martín Oporto ha encontrado dos redacciones y cuatro publicaciones: "La primera redacción fue el registro escrito del curso que le da origen, publicado en encuadernación artesanal y de circulación restringida al ámbito académico (1969). La segunda redacción revisa y corrige la anterior, y fue realizada en vistas a una publicación de mayor alcance. Hemos registrado tres ediciones de la misma (1970, 1972, 1973)" (DRD, 65-66). Por razones de accesibilidad del texto aquí cito según la edición más reciente: Enrique DUSSEL, "Para una de-strucción de la historia de la ética", en: *Obras Selectas 3*, Buenos Aires, Docencia, 2012, 201-358 (en adelante DHE).

64 Enrique DUSSEL, "La doctrina de fin en Max Scheler. Hacia una superación de la ética de los valores", *Philosophia* (Mendoza) n° 37 (1971) 51-74. Se trata de la conferencia dictada por el autor en la Sociedad Cuyana de Filosofía en 1969 (en adelante FMS).

teseopress.com

Como ya señalamos en ocasión del análisis de las conferencias de 1970, para todo lo relacionado con la datación, el trayecto redaccional y el desarrollo analítico del texto en cuestión remitimos a la investigación de Martín Oporto, en quien también nos inspiraremos en lo esencial para este panorama sintético.[65] Por nuestra parte, atribuimos a este proyecto una particular relevancia en la trayectoria de Dussel, ya que puede considerárselo como una estación poco considerada en el largo camino de elaboración ética que ocupa una buena parte del camino complexivo del mendocino desde sus días de estudiante hasta la actualidad. En efecto, podría decirse que la "ética" es, junto con la "histórica" y la "política", una de las contribuciones más acabadas de Dussel; con la "estética" y la "lógica" completando el panorama. Luego de su tesis doctoral en filosofía y de los ensayos de transposición filosófica de los aportes éticos de la tradición semita, podría verse a DHE como el tercer eslabón de una cadena que prosigue en *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973), pasa por *Ética Comunitaria* (1986) y desemboca en *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (1998) y en *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico* (2016).[66] El hecho de que no alcance la originalidad y elaboración de los demás trabajos de la secuencia no es óbice para que la integre por derecho propio.

---

65 Martín OPORTO, *Destru(k)cción. La recepción/relectura de Enrique Dussel en el período 1964-1970 del camino de Martin Heidegger. Una posibilidad para el desocultamiento de América Latina*, Tesis de Licenciatura, Carrera de Filosofía de la Universidad Nacional de San Martín, San Martín, 2019 (en adelante DRD). Otra mirada de provecho es la que presenta Pedro Enrique GARCÍA RUIZ, *Filosofía de la liberación, un aproximamiento al pensamiento de Enrique Dussel,* México D.F. Dríada, 2003 (esp. el capítulo II).

66 Enrique DUSSEL, *Para una ética de la liberación latinoamericana,* vols. I y II, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973 (vol. III 1977; vol. IV, 1979; vol. V, 1980); *Ética comunitaria*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1986; *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998; *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*, Madrid, Trotta, 2016.

Dussel reconoce que la inspiración para emprender el proyecto tuvo que ver con las consideraciones de Martin Heidegger en "Carta sobre el humanismo" (1947):[67]

> Poco después de aparecer *Ser y tiempo* me preguntó un joven amigo: "¿Cuando escribe usted una ética?". Cuando se piensa la esencia del hombre de modo tan esencial, esto es, únicamente a partir de la pregunta por la verdad del ser, pero al mismo tiempo no se eleva el hombre al centro de lo ente, tiene que despertar necesariamente la demanda de una indicación de tipo vinculante y de reglas que digan cómo debe vivir destinalmente el hombre que experimenta a partir de una existencia que se dirige al ser. El deseo de una ética se vuelve tanto más apremiante cuanto más aumenta, hasta la desmesura, el desconcierto del hombre, tanto el manifiesto como el que permanece oculto. (CH, 72-73)

Dussel recoge el guante del desafío heideggeriano, asumiéndolo como tarea decisiva del pensamiento contemporáneo. Pensado como fundamentación (reconducir al fundamento) de la ética desde la analítica existenciaria de Ser y Tiempo, como "ética ontológica" desplegada desde una reiteración de la pregunta por el ser y la acción:

> ¿Cómo replantear en nuestro tiempo la vuelta al fundamento de la ética? ¿Cuáles han sido las últimas etapas del pensar ético que habrá que superar para que se abra nuevamente el olvidado fundamento? (FMS, 52)

El proyecto esbozado por Dussel en DHE preveía un trabajo en dos grandes frentes:

> Queda claro que la de-strucción dejará aflorar una ética ontológica perdida bajo el ropaje de las éticas filosóficas dadas. Dichas éticas filosóficas fueron solo un pensar meditativo que, superando las éticas vulgares, dejaron aparecer

---

67 Martin HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo,* Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2006 [1947] (en adelante: CH).

> explícita y temáticamente el *êthos* del filósofo y de su cultura. La tarea previa o preparatoria de una ética universal, *ethica perennis* o ética ontológica fundamental deberá ser una destrucción que llegue hasta el hontanar de la esencia humana como ex/sistencia, superando los estrechos límites (…) de una cultura dada (pero absolutizada como universal y única…). (DHE, 206)

Por lo tanto, DHE está pensado como un momento inicial del proyecto, indicativo e introductorio, que luego sería seguido por un abordaje de los temas de le *ethica perennis.* El apéndice de bibliografía utilizada, con casi 150 títulos, es un dato más de la envergadura estimada. Pero lo que efectivamente se desarrolla es el abordaje de las éticas de Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant y Scheler, a las que luego se añadirá Sartre en clave de-constructiva. El resto del programa quedará trunco, y cuando la Ética vuelva a implicar a Dussel en un trabajo de largo aliento, ya lo será como Ética de la Liberación.

A partir de esta breve introducción, postulamos que el proyecto de una ética ontológica de 1969-1970 juega un papel relevante en la trayectoria de Dussel en tres sentidos.

a) Es uno de los momentos más maduros del mendocino dentro del "horizonte Heidegger". Por un lado, munido de una lectura amplia de la obra del alemán y adentrado en su talante pensante, Dussel se lanza a elaborar una vacancia sugerida por Heidegger mismo en el campo de la ética. Además, es un momento significativo en el que se deja ver el impacto de "Carta sobre el humanismo" para la reelaboración de sus "humanismos" griego y semita. Por fin, es uno de los trabajos donde se afianza la asunción dusseliana de dos dinámicas meditativas heideggerianas que signarán su estilo intelectual: la reconducción al fundamento de toda realidad o tema abordado filosóficamente y la "destrucción" como desmontaje de las tradiciones recibidas:

> La "de-strucción" de la historia de la ética no tiene un mero carácter destructivo sino *crítico*. La "historia" de la ética no pretende simplemente informar sino aclarar una *constitución*. La "ética" de la que hablamos no es ni el *êthos* vigente en cada uno de nosotros o en las culturas y grupos, ni las éticas filosóficas dadas en la historia de Occidente, sino una ética ontológica (*ethica perennis*) cuya historia se ha ido fraguando en el oscuro hontanar de las éticas filosóficas dadas, que no fueron sino el pensar determinado a partir y sobre *êthos* concretos. Lo mismo, es decir: "de-strucción de la historia de las éticas filosóficas", que "des-cubrimiento de la gestación histórica de la ética ontológica". (DHE, 201)

El argumento que proponemos es que la asunción de la dinámica reconducción/deconstrucción le permite a Dussel un nuevo tipo de abordaje a los procesos de larga duración, a la historia de ciclo amplio y a la búsqueda del lugar y originalidad cultural de América Latina en la historia. En la eclosión de 1964 y en las *Hipótesis* de 1966, que ya hemos estudiado, el proceso de des-obstrucción de los impedimentos para la marginalidad latinoamericana era gestionado por una dinámica "des-quiciante"; por un sacar de quicio las periodizaciones "cortas" y afrontar la situación en horizontes cada vez más vastos con la historia universal como meta y con los núcleos mítico-ontológicos como escala. La tensión al todo y el hacer pie en una perspectiva capaz de abarcarlo eran las claves de la inteligibilidad. Ahora, en cambio, el movimiento de reconducción/deconstrucción requiere que la totalidad misma (presente y pasada) sea llevada por el desmontaje hasta sus fuentes para, sólo entonces, reanudar el camino.

b) Dussel despliega analítica y sintéticamente el diagnóstico heideggeriano respecto de la "metafísica del sujeto" como nominación abarcadora del proceso de larga duración por el que la pregunta por el sentido del ser ha quedado desactivada, y lo hace pieza central de su consideración de la época contemporánea como de post-cristiandad y post-modernidad. Este movimiento será luego clave cuando la

explosión liberacionista de 1971 relacione críticamente a la metafísica del sujeto con la liberación. Significativamente, como lo habíamos visto en relación con las conferencias de 1970, también en las redacciones de DHE posteriores a 1971 Dussel añade un párrafo que hace girar el horizonte mismo del abordaje:

> La metafísica del sujeto se concretó históricamente, desde el siglo XVI, como dialéctica de dominador-dominado, ya que la "voluntad de poder" fue la culminación de la modernidad. Pero, si la superación de la modernidad es lo que se viene gestando, dicha superación histórica, es un movimiento de liberación. La filosofía latinoamericana tiene ahora su oportunidad. (DHE, 352)

c) El "horizonte Ricoeur", que hemos venido analizando como clave de la trayectoria de Dussel, es trabajado de un modo nuevo y complejo. No desaparece ni es explícitamente desmontado, sino que se lo asume como un momento dentro del movimiento hermenéutico más amplio que el "horizonte Heidegger" implica. El pasaje de la dupla ethos/núcleo mítico-ontológico al par ethos/ethica perennis en esclarecedor en este sentido; lo mismo que el desplazamiento de las referencias a la obra del filósofo francés desde los textos de los años 60 a los más recientes, con *El conflicto de las interpretaciones* como base.

4. Conclusiones

A partir del recorrido propuesto, puede articularse una interpretación integral inicial del cuatrienio 1967-1970 dusseliano en torno a tres ejes.

a) Las redes, textualidades, categorías y proyectos del período formativo dusseliano se adentran en la vida latinoamericana y argentina de los últimos años de la década del 60, con el IPLA y la UNCuyo como nodos. Fruto de este

proceso, se produce un salto cuantitativo en la producción textual, al pasar de la veintena de publicaciones a un corpus de cuarenta obras. Pero también se verifica un salto cualitativo. Antes que nada, porque la América Latina recorrida, la Argentina caminada, las nuevas redes y auditorios, las urgencias y emergencias de las coyunturas históricas ponen a Dussel ante un nuevo horizonte, en el cual el mendocino emerge como un pensador cristiano capaz de moverse con legitimidad de ejercicio en los campos de la historia, la teología y la filosofía, poniendo en acción un trabajo de "interciencia" y "de frontera". Pero también porque despunta su liderazgo como creador de nuevas instancias reflexivas, como creador de grandes relatos en cada uno de los ámbitos en los que se mueve y como emprendedor de proyectos intelectuales estratégicos. Por fin, porque el creciente protagonismo en América Latina de enfoques que hacen de la dupla dependencia/liberación el corazón interpretativo y militante de muchas trayectorias personales y colectivas comienza a ejercer cierta "presión" sobre los horizontes dusselianos, despuntando hacia el final del período las primeras apariciones explícitas en su producción, como si un denso proceso subterráneo madurado durante el año 1970 pudiera ahora abrirse paso.

b) El *pathos* dusseliano afín a los grandes relatos se afianza en los tres ámbitos disciplinares en los que se mueve. A la maduración de los géneros "hipótesis" y "conferencias" se suma la explicita construcción de un perfil de autor de "obra completa". En esta línea pueden ubicarse los proyectos estratégicos de la elaboración de una Antropología Filosófica, el delineamiento de una Ética ontológica y la revisitación de la dialéctica, donde el "horizonte Heidegger" funge como espacio habilitante. La búsqueda de un "lugar" para América Latina en los grandes procesos históricos, religiosos y filosóficos alcanza, con estos desarrollos, una nueva entidad. Al mismo tiempo, todo esto le permite a Dussel afianzarse con creciente sofisticación en su convicción de la capacidad hermenéutica, existencial y creadora

de la *vertiente semita*, la que ejercerá a lo largo de todo el período, un influjo transversal, criteriológico y fontal; como si, a cada nuevo paso, su descubrimiento temprano fuera desplegando su potencial.

c) Aquilatar la densidad y la coherencia interna del cuatrienio 1967-1970 resulta clave para entender la explosión liberacionista del año/evento de 1971 y sus primeras ondas expansivas en 1972. Por un lado, es la totalidad de sus desarrollos lo que "explota" y es la trama entera de sus horizontes la que se horada por la irrupción tematizada en la dupla dependencia/liberación. Por otro, sin la masa crítica construida en este período, la entidad de la explosión resultaría ininteligible.

4. El año-evento de 1971 y las primeras ondas expansivas

Marcelo González

Introducción

La eclosión reflexiva de 1964, los textos proteicos del año/anfibio de 1966 y la producción multifronte del período 1967-1970 -procesos que hemos estudiado en los capítulos precedentes- van a "explotar" en los textos del *año-evento* 1971, cuando la dupla dependencia/liberación se instaure como horizonte interpretativo y existencial de la trayectoria de Dussel, convirtiendo al autor en uno de los iniciadores y referentes de un movimiento que, en su vertiente filosófica, terminará por llamarse y ser llamado Filosofía de la liberación.

He aquí, sintéticamente expuesta, la clave de lectura del presente capítulo y de toda la primera parte de esta obra. Para desplegarla y fundamentarla adoptamos en lo que sigue tres decisiones metódicas. La primera es la de ensayar una reconstrucción de la trama bio-bibliográfica de Dussel en orden a dar cuenta de la cualificación de "evento" dada al año 1971. La segunda es la de asumir como unidad de análisis toda la producción textual dusseliana del año, y no solo los textos calificados de "filosóficos", leyéndolos desde el prisma del trabajo intelectual desplegado y como camino para mostrar el carácter "explosivo" de los desplazamientos del corpus textual respecto de la trayectoria anterior. La tercera es la de abordar la producción dusseliana de 1972 entendiéndola como "primeras ondas expansivas" de la explosión de 1971.

La pretensión no es otra que la de ofrecer nuevos elementos para el análisis del nacimiento de la Filosofía de la liberación en su polo argentino así como para la interpretación de la trayectoria integral de Dussel. Estas elecciones, por supuesto, conllevan también limitaciones muy claras. Siendo Dussel una figura clave del movimiento liberacionista, no es por supuesto la única, por lo que las alternativas de su trayectoria no pueden ser convertidas en modélicas de un abanico complejo y disputado. Por tanto, todo lo que aquí se diga deberá ser puesto en relación con el estudio sobre Juan Carlos Scannone realizado por Luciano Maddonni en la parte segunda de esta obra y, también, con análisis específicos de las trayectorias de los demás protagonistas del proceso.

A partir de estas opciones y limitaciones, y antes de pasar a los desarrollos *in extenso*, resultará orientador ofrecer una primera mirada panorámica desde la clave de lectura adoptada. El recurso a la metáfora "explosión" y a la cualificación de "evento" para el año 1971 forman parte de un dispositivo de interpretación que busca dar cuenta de cuatro cuestiones:

a) En la investigación llevada a cabo hasta ahora, no hemos encontrado ninguna "marca" textual en la producción editada de Dussel anterior a 1970 que indique la asunción de la dupla dependencia/liberación como horizonte reflexivo. Por lo que hace a la de 1970, los indicios se reducen al abanico de textos aparecidos en la versión escrita de las conferencias de 1970 elencados en el capítulo precedente, y pueden ser considerados como puntas de lanza de una elaboración que, para salir al ruedo en toda su entidad, necesitaba de las elaboraciones de 1971. Por el contrario, en 1971 la práctica totalidad de la producción textual de Dussel gira en torno a la dupla dependencia/liberación.

b) A lo largo de 1971, Dussel protagoniza un camino de construcción colectiva que lo tiene como eje el nuevo horizonte: tanto sus redes como su actividad docente e investigativa quedan impregnadas por ello. Los indicadores

son variados: la creación de instancias grupales; la participación en congresos; el descubrimiento de afinidades electivas con otros filósofos hasta el momento no vinculados; la precoz identificación que otras personas y colectivos realizaron de la persona, trabajos y redes de Dussel como algo nuevo y diferente, tanto desde una evaluación positiva, cuando desde sospechas que exigieron desmarques y cuestionamientos.

c) El desplazamiento de 1971 hacia la constelación dependencia/liberación lo es de toda la trayectoria de Dussel. A la luz del estudio del itinerario que hemos venido desplegando, esto implica dos consecuencias decisivas. La primera es que la nueva etapa del autor no puede ser reducida a su devenir filósofo de la liberación. El viraje liberacionista implica a la totalidad de sus intereses y campos. La filosofía, la historia y la teología en las que venía moviéndose se torsionan al mismo tiempo, y la dupla dependencia/liberación comienza a impregnar cada uno de los registros, al tiempo que exige nuevas articulaciones entre ellos. Si no fuera tan engorroso lingüísticamente habría que hablar de un Dussel historiador, teólogo y filósofo de la liberación. La segunda consecuencia es igualmente decisiva. Como ya tuvimos ocasión de ver, antes de 1971 Dussel venía trabajando diversos proyectos de largo alcance asumiendo creativamente horizontes interpretativos como los de Paul Ricoeur y Martin Heidegger, y perfilándose como autor de una obra propia. Ahora bien, el giro liberacionista no implicará, como veremos enseguida, un abandono liso y llano de la mole de trabajo anterior. Dicho resumidamente, para dar precisa cuenta de lo que tiene lugar, modelos como el de "continuidad/ruptura", o el de "primer y segundo Dussel", se muestran decididamente incapaces de aprehender la textura y la significación del *trabajo* intelectual efectivamente desplegado.

Es para condensar todo lo anterior que se pone en juego la dupla "explosión" y "año evento". Lo que se busca es tematizar dinámicas en las que lo nuevo es tal sin que lo

anterior pierda vigencia ni sea simplemente subsumido: lo que aparece no se sigue sin más de lo que le antecede a la vez que, sin ello, no hubiera podido configurarse del modo en que efectivamente lo hizo.

1. Hacia una reconstrucción de la trayectoria bio-bibliográfica del año/evento 1971

1.1. El corpus textual

Una vez más, la delimitación del corpus textual de 1971 está confeccionada sobre la base de la bibliografía publicada en la página web oficial de Dussel, corregida por el cruce con otras fuentes y desde el criterio de priorizar la fecha de producción por sobre la de publicación. Siguiendo estas pautas, el corpus dusseliano para este año consta de once (11) textos:

- "Metafísica del sujeto y liberación", en Alberto CATURELLI (comp), *IIº Congreso Nacional de Filosofía, vol.1: Temas de Filosofía contemporánea*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1971, 27-32.
- "Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana", *Stromata* XXVIII n° 1/2 (1972) 53-89.
- "Metafísica de la femineidad: la mujer ser oprimido", Conferencia pronunciada en el Instituto Goethe de Mendoza, el 2 de septiembre de 1971.[1]

[1] El texto es luego incorporado en un volumen colectivo a cargo de Ezequiel Ander Egg, Norma Zamboni, Anabella Teresa Yañez y Jorge Gissi, como "Hacia una ontología de la femineidad. La mujer: ser oprimido", en *Opresión y marginalidad de la mujer en el orden social machista*, Humanitas, Buenos Aires 1972, 175-206. Luego fue publicado como "Metafísica de la femineidad. La Mujer: ser oprimido", en: Enrique DUSSEL, *América Latina, dependencia y liberación,* Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1973, 90-107.

- "Dialéctica de la liberación latinoamericana. Para un socialismo latinoamericano (Proyecto de fundamentación filosófica de una «política concreta»)", Conferencia dictada en el marco de la Semana de Estudios "Temas de aproximación para una dialéctica de la liberación latinoamericana", 7 y 8 de octubre de 1971, en la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza).
- Ciclo de seis conferencias ofrecidas en noviembre de 1971 convocado por la "Junta de Religiosos y Religiosas de la Arquidiócesis de Buenos Aires": a) "Teología, historia de la liberación y pastoral"; b) "Grandes etapas de la historia de la Iglesia en América Latina"; c) "La cristiandad colonial latinoamericana"; d) "Acontecimientos marcantes en el último decenio (1962-1972)";[2] e) "Reflexiones teológicas sobre la liberación"; f) "Aplicaciones pastorales concretas y actitud profética fundamental."[3]
- "La doctrina del fin en Max Scheler. Hacia una superación de la ética de los valores", *Philosophia* nº 37 (1971) 51-74.

Una comparación con los elencos presentados en los capítulos anteriores hace posible que, en el registro de la producción textual pueda hablarse de una "explosión" en dos sentidos. El primero es que diez de los once textos están explícitamente vinculados con la temática de la liberación, sea por sus títulos o por sus contenidos (El restante

2 El texto de esta conferencia se publicó antes que el de las demás como: Enrique DUSSEL, "Sentido teológico de lo acontecido desde 1962 en América Latina", *Nuevo Mundo* n° 2 (1971) 187-204.

3 Todas ellas se editaron luego con un prefacio del autor en Enrique DUSSEL, *Caminos de liberación latinoamericana (Interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano),* Buenos Aires, Latinoamérica Libros, 1972 (Cuadernos de Reflexión n° 1)

teseopress.com

es la publicación de una conferencia impartida en 1969).[4] Estamos ante una clara polarización. El segundo sentido es que en un abanico relativamente condensado de textos se producen todas las torsiones mencionadas.

1.2. La conformación del cGrupo Calamuchita"

El primer hito del año es la realización, en el mes de enero, de la reunión (que luego será la primera de una serie) de un grupo filósofos que posteriormente se conocerá como "Calamuchita" por ser ésa la sede cordobesa de sus encuentros.[5] Los relatos retrospectivos y las entrevistas que hemos realizado a algunos de sus protagonistas coinciden en señalar a Dussel como el figura central de su convocatoria e inspiración. En efecto, fueron sus redes las que nutrieron el elenco inicial de participantes, con el eje Mendoza/Santa Fe como ámbito privilegiado y con el espacio del catolicismo conciliar y la docencia en filosofía como arraigos comunes.[6] Y se debió también a Dussel la invitación de Juan Carlos

---

4 Enrique DUSSEL, "La doctrina del fin en Max Scheler", *Philosophia* (Mendoza) nº 37 (1971) 51-74. Al tratarse de una conferencia dictada por el autor en la *Sociedad Cuyana de Filosofía* en 1969, pertenece al período analizado en el capítulo anterior.

5 La fundamentación, las fuentes y el método que hemos utilizado para la reconstrucción del grupo se pueden ver en: Luciano MADDONNI y 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 nº 5 (2018) 143-162.

6 Como hemos mostrado en el artículo antecitado, la dinámica de la convocatoria puede reconstruirse como sigue. Dussel había establecido vínculos con Eduardo Agüero Mackern, un profesor de filosofía mendocino que había radicado su trayectoria académica en Santa Fe. Por su intermedio, se convocó a los docentes litoraleños Aníbal Fornari y Julio de Zan. Dussel invitará luego a Juan Carlos Scannone, con quien, como hemos visto, había tejido la red de las Jornadas Académica de San Miguel. Posteriormente a 1971 el grupo conocería decantaciones y ampliaciones. Entre éstas cabe destacar el ingreso de Osvaldo Ardiles, Mario Casalla, Rodolfo Kusch y Carlos Cullen. Los encuentros tendrían lugar todos los veranos hasta su cierre en 1975.

Scannone a ser de la partida. Tres son, a mi juicio las notas que hacen a la importancia de este acontecimiento para la "explosión" liberacionista dusseliana.

Por un lado, Dussel plasma, de manera inicial, dos expectativas. Una, explicitada ya en sus intervenciones en la *Semana Latinoamericana* de París (1964), relacionada con la conformación de una comunidad de trabajadores intelectuales cristianos que impulsaran una investigación sistemática e interdisciplinar sobre América Latina. Algunos indicios que aún no hemos podido ahondar, parecen hablar en favor de que el equipo de la revista parisina *Esprit* era el modelo orientador. La segunda, más reciente, era la búsqueda de una participación colectiva de los filósofos en el proceso de cambio de América Latina. En su plasmación efectiva de enero de 1971, asumió la forma de un encuentro de unos cuatro días de duración, con un ritmo intenso de trabajo que abarcaba toda la jornada, donde se alternaban exposiciones y debates. Siete meses después, al iniciar su participación en las Jornadas Académicas de San Miguel, Dussel dará cuenta de este "nosotros" emergente cuando diga a su auditorio:

> Esta comunicación es sólo como un material que expongo para que podamos enriquecernos mutuamente en las discusiones que tendremos después de estas conferencias, y en el futuro, porque creo que no es la obra de un pensador, sino de un grupo que está pensando.[7]

Por otro lado, el mendocino ha podido llevar a la discusión común temas largamente trabajados. La referencia retrospectiva de Juan Carlos Scannone a la agenda de la reunión habla en este sentido:

---

7 Enrique DUSSEL, "Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana", *Stromata* XXVIII n° 1/2 (1972) 53-89, 53.

> Desde 1971 se viene reuniendo anualmente en Santa Rosa de Calamuchita (Córdoba, Argentina) un grupo de profesores universitarios de filosofía, interesados en la filosofía latinoamericana. El primer año se planteó el método de la fenomenología existencial como camino para una hermenéutica de la realidad latinoamericana.[8]

A la luz de los análisis que desplegamos en el capítulo precedente, cada uno de estos ítems puede ser claramente vinculado con zonas y momentos de la trayectoria dusseliana. Por fin, varios relatos de los protagonistas coinciden en señalar que, en esta reunión y a propuesta de Dussel, se puso a discusión el libro del filósofo peruano Augusto Salazar Bondy *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968). Esta referencia es especialmente relevante, dado que pone a Dussel y a los participantes de la reunión con un texto que tematiza filosóficamente la constelación dependencia/dominación/liberación en clave latinoamericana. Además, como veremos, esta lectura dejará marcas en los primeros escritos liberacionistas del mendocino. La agenda de la reunión parece haber incluido la exploración del libro *Totalidad e infinito*, de Emmanuel Levinas, esta vez por sugerencia de Juan Carlos Scannone; esta interlocución también tendrá consecuencias profundas en las textualizaciones de los participantes.

1.3. La participación de Enrique Dussel en el II° Congreso Nacional de Filosofía (Alta Gracia, junio de 1971)

El segundo hito de 1971 es la participación de Dussel en el II° Congreso Nacional de Filosofía celebrado en Alta Gracia (Córdoba) entre el 6 y el 11 de junio. La importancia que se les concede al evento como tal y a la ponencia "Metafísica del sujeto y liberación", presentada por el mendocino, es

---

8 "Puntos de referencia de una generación filosófica", en: AA.VV., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana,* Buenos Aires, Bonum, 1973, 271.

un componente estable de la mayoría de los relatos sobre el inicio de la Filosofía de la Liberación.[9] Protagonistas, analistas y adversarios del movimiento, en efecto, les han concedido estatuto "canónico" en las sagas de origen. Cualificación que, como lo ha mostrado Celina Lértora, puede ser extendida a otras corrientes filosóficas:

> El congreso puede y debe ser considerado como un hito porque si bien desde por lo menos un año antes de haberse realizado reuniones de alto contenido crítico a la "Academia", el congreso fue un foro general y amplio donde estas ideas fueron presentadas, discutidas y publicadas, otorgándoles así una legitimación mayor que la resultante de los encuentros parciales y sectoriales. Los mismos protagonistas de los movimientos posteriores (particularmente la filosofía de la liberación, la filosofía crítica y las direcciones postmodernas) lo consideran (pasados ya varios lustros) un hito en la formación de sus respectivas tradiciones.[10]

---

9 "El momento clave de los inicios de la FL fue el *II Congreso Nacional de Filosofía de Córdoba*, de 1971", Carlos BEORLEGUI, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2004, 691; "La Filosofía de la Liberación comienza formalmente a finales de 1969 y se hace presente en la comunidad filosófica con la ponencia de E. Dussel "Metafísica del sujeto y liberación" en el II Congreso Nacional de Filosofía en Córdoba, Argentina en 1971", escriben Noemí SOLÍS BELLO ORTÍZ, Jorge ZÚÑIGA, María GALINDO y Miguel Ángel GONZÁLEZ MELCHOR, "La filosofía de la liberación", en Enrique DUSSEL, Eduardo MENDIETA y CARMEN BOHÓRQUEZ (eds), *El pensamiento latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]. Historia, corrientes, temas, filósofos,* Buenos Aires-México, Siglo XXI, 2011, 399-417, 399.

10 Celina LÉRTORA MENDOZA, "Los congresos nacionales de Filosofía de 1949 y 1971: dos hitos en la Filosofía argentina", *RIHUMSO-Revista de Investigación del Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de La Matanza*, Número especial: Filosofía Argentina (2017) 26-46, 45.

teseopress.com

Dado que hemos analizado el Congreso como tal en un artículo específico[11] y que en el siguiente apartado abordaremos la intervención de Dussel, aquí sólo haremos referencia a la participación de Dussel desde tres perspectivas.

a) El envío de la ponencia y su primera recepción

La participación de Dussel en el evento comienza con el envío de una ponencia bajo el título "Metafísica del sujeto y liberación".[12] Dussel contaba con 36 años y con menos de cuatro de desempeño académico luego de su vuelta a la Argentina. El itinerario del texto comenzó poco después de la reunión de Calamuchita, con el intervalo febrero-abril como fecha más probable.[13] Poco después, los organizadores del congreso cordobés le otorgarían un particular estatuto al elegirlo para formar parte de un libro destinado a ser presentado en la inauguración del Congreso como insumo de apertura bajo el título *Temas de filosofía contemporánea.* Al obvio espaldarazo de esta inclusión hay que añadir el criterio de la conformación del volumen: elegir las dieciocho (18) ponencias retenidas como representativas de las diversas corrientes presentes en la respuesta a la convocato-

11 Marcelo GONZÁLEZ y 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 nº 5 (2018) 72-109.

12 Enrique DUSSEL, "Metafísica del sujeto y liberación", en: Alberto CATURELLI (comp), *IIº Congreso Nacional de Filosofía, vol.1: Temas de Filosofía contemporánea,* Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1971, 27-32. El texto tendrá luego otras ediciones y soportes en los que el autor introduce variantes, en algunos casos significativas. Los textos de las distintas versiones y un recorrido por su itinerario pueden verse en: Marcelo GONZÁLEZ y Luciano MADDONNI, "Enrique Dussel: «Metafísica del sujeto y liberación» (1971). Texto crítico y anotado", *Cuadernos del CEL* vol. III n° 6 (2018) 240-257.

13 Nos basamos en el siguiente razonamiento: sabemos que el texto fue publicado inicialmente en junio de 1971, en el libro de apertura del congreso. Esto supone un proceso de elaboración para el que hay que considerar la exigencia de entrega anticipada habitual en los eventos académicos (en un cálculo minimalista treinta días) y la duración del trayecto de redacción.

ria.[14] En otras palabras, el trabajo de Dussel fue tempranamente interpretado como expresión de una tendencia filosófica distinta respecto de vertientes ya colaudadas como la fenomenología, el pensamiento existencial heideggeriano, la filosofía analítica, la historia de las ideas, la semiología y el estructuralismo.

Un participante del congreso que hubiera recibido el libro al iniciarse su celebración habría visto a Dussel compartiendo la tribuna con figuras de la filosofía de orientación cristiana como Benjamín Aybar (1896-1970) –proposítor del "realismo intuitivo" y fallecido luego de enviar sus trabajos al Congreso–, Octavio Nicolás Derisi (1907-2002) –por entonces ya eje del tomismo nacional y director de la revista platense *Sapientia*–, Luis Farré (1902-1997) y Miguel Verstraete –discípulo de Juan Sepich y colega de Dussel en la UNCuyo–. Pero lo hubiera ubicado al lado de especialistas en los estudios fenomenológicos (Husserl y Heidegger) como Mario Presas, Carlos Ceriotto (1928-1973) –también colega de Dussel en la UNCuyo– y un novel Néstor García Canclini, exponiendo temas de su tesis doctoral sobre Merleau-Ponty y aun no embarcado en los estudios antropológicos por los cuales sería luego reconocido. A los que hay que agregar al especialista en Ética, por entonces en

---

14 Las ponencias incluidas son las siguientes: Benjamín AYBAR, "El pre-ser, la nada y la trascendencia"; Carlos CERIOTTO, "La pregunta por Dios en el pensar de Heidegger"; Enrique DUSSEL, "Metafísica del sujeto y liberación"; Octavio Nicolás DERISI, "El ser en el existencialismo materialista de Jean-Paul Sartre"; Raúl ECHAURI, "Ser y realidad en el Ser y el Tiempo de Heidegger"; Luis FARRÉ, "La autosatisfacción del hombre"; Jorge GARCÍA VENTURINI, "La filosofía"; Paul GOCHET, "La significación de las frases falsas"; Néstor GARCIA CANCLINI, "Merleau-Ponty leído después del estructuralismo"; Ricardo MALIANDI, "Sentido, función y vigencia de la filosofía"; Francisco MIRÓ QUESADA, "Filosofía y racionalización del mundo"; Oscar ONATIVIA, "Percepción e imagen"; Diego PRO, "Problemas de la historiografía de las ideas"; Mario PRESAS, "Husserl en los límites de la fenomenología"; Ricardo POCHTAR, "Acerca del concepto de experiencia en la antropología estructural"; José SAZBÓN, "El modelo semiológico y la reflexión filosófica"; Jorge USCATESCU, "El estructuralismo en el arte"; Miguel VERSTRAETE, "Fenomenología como hermenéutica: fenomenología del pensar del ser".

teseopress.com

ascenso, Ricardo Maliandi (1930-2015), o al ya consagrado historiador de las ideas –también de la UNCuyo– Diego Pró (1915-2000). El primer efecto de la ponencia fue, por lo tanto, el reconocimiento de su carácter representativo respecto de las demás orientaciones que anunciaban su protagonismo en el congreso de Alta Gracia.

b) Encuentros e intercambios

La participación de Dussel durante la celebración del congreso está estrechamente ligada con los diálogos y encuentros que el evento hizo posibles. Los participantes del novel "Grupo Calamuchita", en efecto, entraron en contacto con un abanico de filósofos argentinos interesados en cuestiones latinoamericanas, conformando una trama que irá adquiriendo diversos espesores. Un elenco provisorio incluye a Rodolfo Kusch, Arturo Roig, Amelia Podetti, Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel, Julio De Zan, Osvaldo Ardiles, Aníbal Fornari, Carlos Cullen, Mario Casalla y Eduardo Agüero Mackern.

c) "América como problema"

La ponencia "Metafísica del sujeto y liberación" fue presentada por Dussel en el trascurso del congreso. Sin embargo, a la hora de precisar el marco en que tal cosa sucedió emerge un problema de difícil solución y cargado de consecuencias. Lo estudio en cuatro ítems.

Para comenzar, conviene tener en cuenta que el lugar más lógico para su comunicación era el simposio "América como problema", previsto para el último día del congreso. En el organigrama de la organización, era uno de los diez

simposios que,[15] junto con las cinco sesiones plenarias,[16] encauzarían las participaciones. La incorporación de un espacio para la cuestión americana era, en sí mismo, importante para Dussel y sus colegas, dado que sus intereses y trabajos no se ceñían del todo a los parámetros del campo de la filosofía en la Argentina, que contaba con un espacio propio en el congreso y con una legitimidad bien establecida. El título del ámbito, "América como problema" tenía una doble resonancia. Ante todo, al texto del filósofo venezolano Ernesto Mayz Vallenilla *El problema de América* (1959).[17] Se trataba de una transposición creativa de la meditación heideggeriana en torno a la temporalidad a América Latina, movilizando nociones como *mundo*, *temple* y *comprensión preontológica del ser*.[18]El resultado es una meditación en torno al ser/tiempo de América Latina, que establecerá un cierto mojón para quienes luego prosigan la búsqueda. Dussel, como lo hemos visto en el primer capítulo, lo leyó con atención y lo acogió críticamente. Pero también se hacía eco de otro motivo, esta vez de *España como problema*, nominación que, condensada en el título del libro de Pedro Laín Entralgo (1949), hacía referencia a un

---

15 1) *El problema del ser en la filosofía actual.* 2) *Filosofía, sociedad de masas y política.* 3) *Epistemología, fenomenología y psicoanálisis.* 4) *La enseñanza e investigación filosófica.* 5) *Las corrientes analíticas de la filosofía contemporánea.* 6) *El arte como expresión y revelación.* 7) *Filosofía y ciencias humanas.* 8) *El hombre y el universo: la nueva cosmología y la nueva historia.* 9) *Balance y perspectiva de la filosofía en la Argentina.* 10) *América como problema.*

16 1) *Sentido, función y vigencia de la filosofía*. 2) *Lenguaje y comunicación*. 3) *Verdad y enmascaramiento*. 4) *Filosofía y técnicas del poder*. 5) *Presencia y ausencia de Dios en la filosofía.*

17 Ernesto MAYZ VALLENILLA, *El problema de América,* Caracas, Dirección de Cultura de la Universidad Central de Venezuela, 1959. La segunda edición de 1969. La tercera, de 1992 fue revisada y prologada por el autor. Sus aclaraciones, notas y correcciones son importantes. La cuarta es de 2006. La Sociedad Argentina de Filosofía dedicará un número de su revista a homenajear al filósofo venezolano: "Homenaje a Ernesto Mayz Vallenilla", *Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía* Año X-XI nº 11 (2001).

18 He analizado estas meditaciones en Marcelo GONZÁLEZ, "Latinoamérica: «ser en el tiempo». Las meditaciones filosóficas de Ernesto Mayz Vallenilla y Manuel Gonzalo Casas", *Cuadernos del CEL* vol. IV n° 7 (2019) 122-153.

teseopress.com

debate central de la intelectualidad española reabierto en diversas oleadas y que involucró a varias generaciones. El nombre y sus resonancias, por tanto, habilitaban un ámbito suficientemente amplio y sugerente como para convocar a un abanico diverso de intereses.

El segundo ítem es mucho más complejo. En efecto, cuando se consultan las *Actas*, [19] la información sobre el contenido del simposio "América como problema" es notablemente escasa. Si sólo se dispusiera de esta fuente sólo sabríamos que fue presidido por Arturo Roig y que contó con cuatro ponencias: "Necesidad de un filosofar americano" (Arturo Roig). "La ontología nacional en la obra de Samuel Ramos" (Adalbert Dessau). "América como problema" (Máximo Echecopar). "Concepción del hombre en el pensamiento keswa" (Salustio Gutiérrez Pareja). "El «estar-siendo» como estructura existencial y como decisión cultural americana" (Rodolfo Kusch). Pero cuando se consultan otras fuentes, el resultado es sorprendente. Así, por ejemplo, si damos crédito a una de las crónicas del congreso, el simposio, lisa y llanamente, no habría tenido lugar:

> Ese mismo día (el viernes 11) se decidió clausurar el Congreso, dejando libre el sábado 12, en el que se iba a tratar el tema América como problema y leer los resúmenes de las sesiones realizadas. La mayoría de los congresistas ya se aprestaba a regresar a sus lugares de trabajo; muchos de ellos ya lo habían hecho y en el resto resultaba clara la fatiga producida por cinco días de intensa labor. Además, se anunciaba un "copamiento" del Congreso por grupos estudiantiles, que hubiera sido un final lamentable para un encuentro académico.[20] (PON, 54)

---

19 *Actas del IIº Congreso Nacional de Filosofía* (1971), vol. 2: Simposios, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1973, 537-579.

20 Gustavo E. PONFERRADA, "El IIº Congreso Nacional de Filosofía", *Sapientia* XXVII nº 103 (1972) 51-56 (en adelante PON).

teseopress.com

Si el agotamiento y la desertificación supondrían razones estrictamente organizativas, la amenaza de copamiento se inscribe en una conflictividad de otro calado. ¿Tuvo esto que ver con el contenido de las ponencias afines a la naciente tematización filosófica liberacionista? Un dato ulterior aportado por el mismo cronista puede abonar una respuesta positiva a la pregunta:

> La tendencia más activa fue la marxista en sus diversas tonalidades; pese a lo reducido de su número, logró concitar la atención de los congresistas por sus continuas, aunque no siempre oportunas intervenciones en todos los debates; se caracterizó por aplaudir (hecho insólito en Congresos de Filosofía) cada vez que alguno de los integrantes del heterogéneo grupo hablaba, demostrando así que a pesar de sus divergencias internas conocen el valor del apoyo mutuo frente a otras posiciones. (PON, 55)

El cruce con otras fuentes añade otras pistas. Osvaldo Ardiles, Mario Casalla, Juan Carlos Scannone y Julio de Zan dan cuenta de que expusieron ponencias relacionadas con la temática del simposio que, sin embargo, no figuran en las Actas.[21] Ahora bien, si el simposio no tuvo lugar el sábado (como estaba previsto), y si las comunicaciones fueron efectivamente hechas, se abren dos alternativas. Que las ponencias se comunicaran durante el viernes anterior a la clausura, acelerando el programa; o que se hicieran el sábado fuera de la organización formal. Los relatos retrospectivos de protagonistas como Mario Casalla y Carlos Cullen, hablan de una suerte de "congreso" paralelo llevado adelante en franca disidencia con la organización del evento.

---

21 Osvaldo Ardiles habla de censura: "Fueron desarrolladas como ponencias que, sobre dichos temas, se defendieron públicamente en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía que tuvo lugar en la República Argentina (Alta Gracias, del 6 al 13 de junio de 1971) y por la índole de sus contenidos fueron deliberadamente excluidas de las actas de dicho Congreso." Osvaldo ARDILES, *Vigilia y utopías. Problemas de filosofía contemporánea,* Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1980, 14.

teseopress.com

La ponderación del grado de explosividad de la ponencia de Dussel en el congreso depende de alcanzar un mejor acercamiento a estas cuestiones, pero la novedad implicada por el texto y el protagonismo con caracteres disruptivos de los actores que giraron en torno la tematización filosófica de América Latina dejan fuera de duda su carácter de hito, tanto para la trayectoria de Dussel como para el "polo" argentino de la Filosofía de la Liberación.

1.4. La participación de Enrique Dussel en las Segundas Jornadas Académicas de San Miguel (14 al 17 de agosto de 1971)

El tercer hito en nuestra reconstrucción es la participación de Dussel en las "Segundas Jornadas Académicas" organizadas por las facultades de teología y filosofía de la Universidad del Salvador en San Miguel, realizadas entre el 14 y del 17 de agosto,[22] con su ponencia "Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana".[23] Conviene aclarar de entrada la cuestión del título, dado que en las reediciones o rearticulaciones del texto Dussel cambiará *dialéctica* por *analéctica*, nominación que luego será retrotraída a la primera edición. Como lo veremos en el apartado siguiente al analizar exhaustivamente el texto, no hay aquí sino una mención muy escueta a la transformación del logos en ana-logos, pero no hay aún un desplazamiento de la dialéctica a la analéctica a nivel de las categorías, como avendrá a partir de 1972. Dado que ya hemos analizado

22 Luciano MADDONNI y 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 nº 5 (2018) 110-142.

23 Enrique DUSSEL, "Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana", *Stromata* XXVIII n° 1/2 (l972) 53-89.

dichas Jornadas en un estudio específico,[24], nos centramos aquí en lo que resulta relevante para continuar perfilando la trayectoria de Dussel. La "explosividad" de las Segundas Jornadas de San Miguel en sí mismas y para la trayectoria de Dussel puede ser explicitada desde tres ángulos:

a) Los desplazamientos entre las Primeras y las Segundas Jornadas

El carácter explosivo de la asunción filosófica de la constelación liberacionista de 1971 tiene en las Segundas Jornadas un hito clave. Celebradas apenas dos meses después del Congreso de Alta Gracia, estas jornadas hicieron de la liberación el eje central de su convocatoria y organización. La comparación con las Primersa Jornadas –estudiadas en el capítulo precedente– es elocuente. Antes que nada, por la elección misma del tema convocante –*La liberación latinoamericana*–, la cual indica un viraje global respecto del *El pensamiento argentino, su génesis y prospectiva*, nombre de la edición inaugural. No se trata solamente de que se pasa de lo nacional a lo latinoamericano, siguiendo el movimiento iniciado en el congreso cordobés, sino de que se elige a la liberación como prisma de análisis. Estamos ante un claro indicio de la explosividad de la irrupción de la constelación liberacionista en sede filosófica, pasando de un abanico de textos trabajado inicialmente por un pequeño grupo a la dedicación de todo un evento a la temática. La presentación de las Jornadas, significativamente a cargo de Juan Carlos Scannone, expresa con nitidez la contundencia del paso:

> ¿Qué función le compete al pensamiento filosófico y teológico en el proceso de liberación latinoamericano? (…) Las Segundas Jornadas nacieron de la conciencia de que también al pensamiento le compete dar su aporte, como pensamiento

[24] Luciano MADDONNI y 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 nº 5 (2018) 110-142.

> crítico y comprometido, a dicha liberación; cuanto más si se trata del pensamiento cristiano, que así responde a su nivel propio, no sólo a los signos de los tiempos, sino también al llamado explícito de la Iglesia universal y latinoamericana.[25]

Pero hay una segunda dinámica que vale la pena resaltar. Estas Segundas Jornadas dedicadas a la liberación duplican el número de 70 participantes que habían acudido a las Primeras:

> En esta reflexión, discusión y diálogo nos acompañaron más de 150 profesores y graduados universitarios de distintas partes del país (Buenos Aires, Córdoba, Rosario, Santa Fe, La Plata, Tucumán, Mendoza, Entre Ríos…), así como del Uruguay y del Brasil. (PRE, 3)

Un tercer desplazamiento consiste en la posición de Dussel en el organigrama. Si en las Primeras Jornadas el mendocino había sido convocado como teólogo, ahora comparece como filósofo y, junto con Juan Carlos Scannone, tienen a su cargo la presentación de la liberación desde esta disciplina. Los dos miembros del "Grupo Calamuchita" son catapultados al centro de la escena en el lapso de un año; sus intervenciones se titulan: "Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana" (Dussel) y "La liberación latinoamericana: Ontología del proceso auténticamente liberador" (Scannone). Allí comparecen temas que luego serán centrales tanto en el despliegue de su propio pensamiento como para los desarrollos del "polo argentino" de la Filosofía de la liberación.

---

25 Juan Carlos SCANNONE, "Presentación", *Stromata* XXVIII n° 1/2 (l972) 3-5, 3 (en adelante: PRE).

teseopress.com

b) La ponencia de Dussel en el marco de las demás intervenciones

Como vimos, Dussel y Scannone asumen la presentación filosófica de la liberación latinoamericana. Pero sus intervenciones están precedidas y sucedidas por otras dos comunicaciones cabe considerar decisivas para sopesar la entidad de la irrupción filosófica en 1971. Expresado sintéticamente, podría decirse que las ponencias del uruguayo Héctor Borrat y del brasileño Hugo Assmann ponían al descubierto, con mucha mayor claridad que las de los filósofos argentinos, que la explosividad del liberacionismo ya era un proceso muy avanzado en el seno de las redes cristianas latinoamericanas, y esto mucho antes de que los textos retenidos como originarios de la teología de la liberación vieran la luz. De diversos modos, ambos expositores abrían a su auditorio una trama en la que cristianismo/dependencia/liberación llevaban un lustro de camino y ya habían protagonizado procesos de gran calado. Lo que en sede filosófica comenzaba recién a aflorar explosivamente, ya había dejado ver su potencial explosivo.

Comencemos con la intervención del uruguayo Héctor Borrat (1928-2014) quién, bajo el título "Liberación-¿cómo?"[26] aborda el tema desde el ángulo de una puesta en situación de la cuestión de la liberación en América Latina y en la iglesia de la región. Un primer indicador para nuestro tema es el perfil mismo de Borrat. Al momento de las Jornadas, el montevideano se había doctorado en Derecho y Ciencias Sociales en la Universidad de la República, trabajaba como perito técnico en la Corte Suprema de Justicia de su país, era redactor y miembro del consejo de dirección del semanario *Marcha* y director de la revista *Víspera*. Su trayectoria posterior no es menos elocuente. Perseguido y encarcelado por la dictadura uruguaya, y clausuradas las dos publicaciones mencionadas, se exilió en Cataluña

26 Héctor BORRAT, "Liberación-¿Cómo?", *Stromata* XXVIII n° 1/2 (l972) 7-43 (en adelante: LC)

teseopress.com

en 1975. Allí se doctoró en Ciencias de la Información y ejerció como profesor e investigador en el campo de periodismo.[27] Dicho en términos sintéticos, estamos ante un intelectual cristiano con una formación de alto nivel, un talante reflexivo de gran agudeza y una pluma periodística de notable eficacia comunicativa.

Detengámonos en una de sus principales tareas, la revista *Víspera*, con la que Dussel tendrá una temprana vinculación, dado que aparece desde el n° 2 como parte del Consejo de Redacción.[28] Surgida en mayo de 1967, esta publicación bimestral estaba ligada al "Movimiento Internacional de Estudiantes Cristianos" (MIEC) y en su editorial inaugural mostraba ya sus preocupaciones latinoamericanistas y liberacionistas:

> ¿Por qué Víspera? Porque esta es la hora de sabernos, por fin, en situación de víspera latinoamericana. Porque cualesquiera sean nuestras vísperas nacionales, elección o golpe, desarrollo o estancamiento, congelación del statu quo o inicios claros de cambio, comenzamos a re-conocernos como nos concibieron los grandes de la Patria Grande, como una gran comunidad continental llamada a asumir activamente su responsabilidad histórica, sujeto de decisiones y no mero objeto de explotación, agente creador y no simple paciente de lo que acontece en este siglo (…) Emanciparnos de las estructuras de injusticia que nos hacen pobres, viene a ser, pues, una lucha de liberación, no sólo para nosotros mismos, sino también para aquellos que, beneficiarios aparentes de esas estructuras, están bloqueando a través de ellas las posibilidades de una paz constructiva, están atentando día a día

---

27 Entre sus obras de este período se pueden mencionar: *El periódico, actor político,* Barcelona, Gustavo Gili, 1989; *Periódicos: sistemas complejos, narradores en interacción* (2006), coescrita con Mar de Foncuberta.

28 En el n° 2 de *Víspera* el comité está integrado por César Aguiar, Guzmán Carriquiry, Luis Carriquiry, José Croatto, Enrique Dussel, José Gaido, Alberto Methol Ferré, Bryan Palmer, Antonio Pérez García, Luis Osvaldo Roggi y Darío Ubilla. Sin embargo, hasta donde hemos podido comprobar, Dussel no escribió en la revista.

teseopress.com

> contra la paz mundial y por eso mismo contra ellos mismos. Nuestra lucha de liberación es nuestro servicio concreto al mundo en que vivimos.[29]

Al momento de la celebración de las Jornadas, *Víspera* había publicado ya nada menos que veintitrés números, siguiendo las coyunturas nacionales y regionales de América Latina, los posicionamientos de las iglesias y sus diversos colectivos, el análisis de documentos y libros, la interpretación de acontecimientos marcantes. Para hacernos una idea más precisa podemos imaginar a un participante de las Jornadas que hubiera accedido al número 23 de Víspera, editado muy poco antes del evento de San Miguel, correspondiente a mayo/junio de 1971. Entonces hubiera podido informarse sobre los siguientes temas: El rol geopolítico de los mares y su relación con los imperios y el sistema internacional. La situación de dependencia de Honduras. Una historia de la canción de protesta. Los avatares del movimiento católico de renovación en el postconcilio. Un informe sobre el nacionalismo latinoamericano de Velazco Alvarado en Perú. Pero también hubiese podido leer los reportajes al obispo brasileño Luis Fernandes sobre la región andina y al psiquiatra Hernán Vergara sobre la lucha del pueblo de Colombia. A lo que se añaden crónicas sobre el encarcelamiento del obispo vasco por sus actividades de toma de tierras en España, la creación de un movimiento laical en el Perú, y el análisis de medidas tomadas por Estados Unidos con repercusión en América Latina. Más aún, hubiese podido enterarse de la reunión del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) en Costa Rica, leer otros documentos eclesiales y acceder a un informe sobre los cristianos en la vía chilena a socialismo. Por fin, habría sido introducido vía reseñas en libros con títulos como: *Libera a mi pueblo*, *El papado y el mundo moderno*, *Jesús y los revolucionarios de su tiempo* o de números de revistas como

---

29 "Carta del editor", *Víspera* año 1 n° 1 (1967) 2-5, pp. 2 y 4.

teseopress.com

el dedicado por *Concilium* al "Futuro de la Iglesia". En resumen, nuestro lector imaginario habría dispuesto de 90 páginas de alta calidad informativa donde la constelación que estamos estudiando estaba ya muy presente; ni qué hablar si nuestro personaje ficticio hubiese venido siguiendo la publicación desde sus inicios.

A la luz de lo anterior, será más fácil comprender la naturalidad con que Héctor Borrat comienza su intervención en San Miguel:

> "Todo el mundo habla de liberación" –alertó Pablo VI a una vasta audiencia internacional (…) para la culminación de la celebración de los 50 años de Pax Romana. "Hay que tener presente las dificultades y los equívocos en torno a esta palabra. La palabra liberación está sufriendo ella misma y pide ser liberada" (…) Como en tantas otras reuniones de cristianos, la liberación fue tema central (de la Asamblea del MIEC) y expresión constante, tanto en las presentaciones como en los debates, tanto en los documentos preparatorios como en las conclusiones. (LC, 7)

Es decir, a un evento que se plantea la liberación como tema "nuevo", el ponente le decía que un largo camino había sido hecho los cristianos en su respecto, y que la clave radicaba ahora en pasar de reivindicaciones abstractas y programas genéricos a plantearse con toda densidad la cuestión del ¿cómo?, con lo que explicaba el título de su comunicación. Luego de un meduloso análisis de las alternativas del Sínodo de Obispos católicos de 1971, de las asambleas del MIEC y otros movimientos eclesiales, pasa a dar cuenta de los análisis geopolíticos estadounidenses respecto de la Iglesia católica (*Foreing Affairs,* el Informe Rockefeller y el análisis de Gary MacEoin). A partir de esta base, Borrat concluye que hay una escisión entre dos posiciones. Por un lado, la que sostienen muchos católicos comprometidos intelectual y prácticamente con la liberación, considerando que la Iglesia católica como institución no tiene un rol propio en el proceso, por lo que prevalece una suerte de desinterés y

hasta rechazo de la misma. Por otro, la de los análisis estratégicos internacionales que ubican a la Iglesia católica como actriz geopolítica de peso. Su conclusión es nítida:

> La oleada de euforia, provocada a escala mundial por Juan XXIII y el Vaticano II y a escala latinoamericana por Medellín, ha sido sucedida por cierto *reflujo* propicio a revisiones, a una más honda mirada crítica. Y también cabe esperar, a una comprensión más exigente del rol de la Iglesia en nuestro proceso de liberación. (LC, 13)

Héctor Borrat pasa luego a un penetrante análisis sobre las diversas lecturas de la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano de Medellín (1968) por parte de sectores de la Iglesia católica, con las bases presión de izquierda, grupos sacerdotales y experiencias de radicalización, por un lado, y realineamientos conservadores por el otro. Luego cruza esta información con las estrategias norteamericanas y de distintos gobiernos latinoamericanos para lidiar con las voces disidentes del campo eclesial, advirtiendo sobre el incremento de la represión como horizonte para el futuro inmediato. La interpretación del uruguayo consiste en sostener que los cristianos postconciliares latinoamericanos que hicieron de Medellín su bandera dieron por supuesto que la iglesia podría expresarse y actual públicamente en cualquier sistema de gobierno:

> Lejos de romperse, este esquema comienza a exhibir sus primeras resquebrajaduras cuando un sector de la Iglesia –los obispos y los curas– (…) pasa a ser víctima también él de la represión oficial (…) ¿No habrá que prever un esquema tal de represión oficial que la iglesia no pueda hacer oír su proclama ni su programa? (…) ¿No será ya el momento de abordar, en varios ámbitos de América Latina, roles políticos no sólo para un sector mínimo de católicos radicalizados, sino para la propia Iglesia? (LC, 31)

La comunicación termina con el sondeo del recientemente fundado Movimiento de Izquierda Cristiana (MIC) como una posible alternativa. Como podrá verse, la amplitud de información, la capacidad interpretativa (y a la luz de lo sucedido luego la capacidad predictiva) de la conferencia de Borrat ponían al inicio de las Jornadas en un talante desafiante y exigente.

Pero, luego de las intervenciones de Dussel y Scannone, tuvo lugar la comunicación "Liberación: Notas sobre las implicancias de un nuevo lenguaje teológico",[30] a cargo del brasileño Hugo Assmann (1933-2008).[31] Si las conferencias de los argentinos podían haber despertado cierta conmoción en el auditorio, fue ésta, sin duda, la que causó el mayor impacto explosivo. Cabe pensar en tres razones para dar cuenta de tal repercusión.

La primera radica en que presenta a su auditorio una vertiente radical del liberacionismo, donde la *revolución* ocupa un lugar central como noción decisiva y como criterio de juicio:

> El lenguaje de la liberación surgió en América Latina como vehículo de articulación de las consecuencias de la lucha política que derivan de la toma de conciencia de nuestra situación de pueblos estructuralmente dependientes (…) Contiene, por tanto, como implicaciones esenciales, el rechazo del desarrollismo, aún en sus variantes de subterfugio: salidas terceristas, etc. Pero contiene, sobre todo, como punto de nucleación

30 Hugo ASSMANN, "Liberación: Notas sobre las implicancias de un nuevo lenguaje teológico", *Stromata* XXVIII n° 1/2 (l972)161-181 (en adelante: LNL).

31 Para una primera aproximación de conjunto a su trayectoria se puede ver el número de la revista del DEI costarricense dedicado al teólogo brasileño: *Pasos (Segunda época)* n° 136 (2008). Para una lectura autocrítica del mismo Assmann sobre su obra, Hugo ASSMANN, "Por una teología humanamente saludable. Fragmentos de memoria personal", en Juan José TAMAYO y Juan BOSCH (eds.), *Panorama de la Teología Latinoamericana*, Estela, Verbo Divino, 2001, 139-154.

teseopress.com

> estratégico-táctico de la lucha liberadora, la opción revolucionaria tendiente a un proyecto histórico opuesta al del status quo. (LNL, 170)

Esto, para Assmann, conlleva una implicancia innegociable para la teología: "admitir la necesidad de una teoría revolucionaria para reflexionar teológicamente." (LNL, 161) Sin teoría revolucionaria, sostiene el brasileño, la potencia disruptiva del cristianismo y el núcleo más valioso del Concilio Vaticano II terminarán por ser recapturadas por el sistema eclesiástico con su probada capacidad domesticadora. Esto mismo, prosigue, le puede pasar a la liberación como registro de lenguaje y hasta a "ciertas formas divulgativas de la así llamada teología de la liberación" (LNL, 162) Para medir el alcance que esta crítica podía tener en relación con el auditorio de San Miguel, hay que tener en cuenta que, lo que para muchos es el texto inaugural de la teología de la liberación católica, el texto de Gustavo Gutiérrez *Teología de la liberación. Perspectivas* ¡acababa de publicarse a inicios de 1971! Puesto en otras palabras, Assmann proponía que lo que apenas iniciaba ya estaba en peligro de ser desbaratado.

La segunda razón del impacto es la terapéutica propuesta por Assmann para hacer que la teología de la liberación no sea fagocitada y honre a su núcleo duro revolucionario:

> Lo que ha marcado la diferencia del incipiente pensamiento teológico latinoamericano en los últimos años con respecto a la teología progresista del mundo rico, es, en mi entender, la asunción simultánea (…) de tres niveles de mediación necesaria de la reflexión teológica sobre la fe como praxis de liberación. (LNL, 163)

Estos niveles de mediación implican un exigente trabajo de articulación. Antes que nada, la teología tiene que afrontar una lectura de la realidad histórica mediante un análisis socio-económico-político; para lo cual ha de selec-

cionar el instrumental analítico disponible que converja mejor con las opciones ético-políticas que América Latina reclama. Luego, el trabajo teológico debe entrelazarse con la política en forma de un abanico de tesis que, surgidas en parte del análisis desplegado en el nivel anterior, se inspiran sin embargo en el "plus" ético de la capacidad humana de asumir responsablemente la historia. Por fin, la teología asume las exigencias estratégico-tácticas para implementar eficazmente las tesis políticas de manera planificada. Pero, para Assmann, para la teología de la liberación latinoamericana, esto conlleva precisiones muy claras:

> Para la mayoría de los que adoptaron el lenguaje de la liberación en forma consecuente, éste implica el uso de un instrumental socioanalítico derivado del marxismo, y una estrategia de lucha que conduzca a un tipo de sociedad socialista. (LNL, 170)

La ligazón intrínseca entre cristianismo latinoamericano, marxismo y socialismo levantará, como veremos todas las alarmas de organizadores y participantes.

Una tercera razón tiene que ver con las advertencias de Assmann respecto de las relaciones entre teología y filosofía:

> La tentación clásica de la filosofía ha sido la del horizonte totalizador con el consecuente rechazo de una historicidad provisoria, pero concreta y real. Como es sabido, la tentación totalizadora del universo de comprensión teológica llevó a los teólogos privilegiar el instrumental directamente filosófico sobre el de las ciencias humanas y sociales. Esta tentación sigue renaciendo hoy, a veces en la asunción tardía e ingenua de filosofías cuyo carácter ideológico no es difícil desenmascarar. (LNL, 164)

El teólogo brasileño, interviniendo luego de los filósofos argentinos, ponía sobre la mesa un tema que les competía directamente. De hecho, en los intercambios posteriores

editados por *Stromata*, Scannone y Dussel intervendrán largamente, y otros filósofos como Osvaldo Ardiles y Carlos Cullen que estaban por entonces iniciando el "polo argentino", lo harán igualmente. Considérense las siguientes cuestiones destacadas por Dussel:

> Cuando uno descubre su propia dependencia en el pensar, se comienza a poner en crisis la totalidad y se ve obligado a repensarlo todo ontológicamente: con ello comienza la liberación del propio pensar con respecto a Heidegger, Levinas y demás. Por tanto, si el expositor no critica explícitamente sus propios presupuestos, en particular, el instrumental socioanalítico usado, corre el peligro de caer en una extrema ingenuidad.[32]

Defensa de la propia metódica contra su inclusión en las críticas de evasionismo expuestas por Assmann y cuestionamiento a la asunción del utillaje marxista signan la intervención. Otro signo de la repercusión de los desafíos puestos por el brasileño aparece en la "Presentación" con la que Juan Carlos Scannone inicia la publicación de las actas de las Jornadas:

> ¿Hasta qué punto el marxismo puede ser liberador en América Latina? Es decir, ¿éste se encierra o no esencialmente en una dialéctica de totalidad, así como lo hace su opuesto, el capitalismo liberal? Y si su instrumental socioanalítico de interpretación y su método de transformación de la realidad se releen desde otra comprensión radicalmente distinta del hombre, del mundo y del ser: ¿se puede todavía seguir hablando de marxismo? (PRE, 5)

Para finalizar, en la edición final de las Jornadas para su publicación hay indicadores que permiten vislumbrar la exigencia puesta a los organizadores de acotar la repre-

---

32 "Crónica de la discusión", *Stromata* XXVIII n° 1/2 (l972) 181-193, 183.

teseopress.com

sentatividad de la comunicación de Assmann. El ejemplo más claro es la "Nota de la dirección", incluida luego de la presentación general de Juan Carlos Scannone:

> Dada la actualidad e importancia de la problemática de la *liberación latinoamericana*, *Stromata* publica las ponencias expuestas y discutidas en las Jornadas Académicas de agosto de 1971 en San Miguel. Esto no implica, como es obvio, que la revista se identifique con todas las opiniones allí vertidas. Por este motivo se publica, también, una síntesis de los debates que siguieron a cada ponencia. Con la finalidad de contribuir a un discernimiento cristiano, en tela tan complejo, *Stromata* publicará en su próximo número el artículo de D. Gil, *Discernimiento y liberación,* y remite a sus lectores al artículo publicado anteriormente, *La Iglesia y el proceso latinoamericano de liberación.* (Str. 27 [1971] 163-187)[33]

Esta mirada de conjunto al desarrollo de las Segundas Jornadas hace más precisa la interpretación de las repercusiones del inicial trabajo filosófico liberacionista de Dussel, esta vez en un ámbito netamente cristiano.

1.5. "Metafísica de la femineidad. La mujer: ser oprimido"

El cuarto hito en la reconstrucción de la trayectoria de Dussel en el año/evento de 1971 es la conferencia "Metafísica de la femineidad. La mujer: ser oprimido", pronunciada en el Instituto Goethe de Mendoza el 2 de septiembre de 1971.[34] Hasta el momento no ha sido posible establecer el marco en que dicha institución mendocina invitó al autor, pero hay muchas más pistas si la atención se concentra

---

33 "Nota de la dirección", *Stromata* XXVIII n° 1/2 (l972) 5.

34 Según se indicó, el texto fue incorporado al volumen colectivo Ezequiel ANDER-EGG (y otros), *Opresión y marginalidad de la mujer en el orden social machista*, Buenos Aires, Humanitas, 1972, 175-206. Luego fue recopilado como "Metafísica de la femineidad. La Mujer: ser oprimido", en Enrique DUSSEL, *América Latina, dependencia y liberación,* Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1973, 90-107.

en el libro *Opresión y marginalidad de la mujer en el orden social machista* antecitado, donde la contribución de Dussel fue publicada por primera vez. Los estudios de Alejandra Ciriza y Laura Rodríguez Agüero ofrecen elementos altamente significativos:[35]

> Entre 1969 y 1972 existió en la provincia el Centro de Investigaciones de la Mujer (CIM), vinculado a grupos ecumenistas y de católicos tercermundistas que buscaban abrir horizontes hacia la teología de la liberación. Como resultado de las conferencias y Seminarios realizados en la ciudad de Mendoza en el Instituto de Acción Social y Familiar, se publicó *Opresión y marginalidad de la mujer en el orden social machista* (…) El libro incluye trabajos de Norma Zamboni y Ezequiel Ander Egg, un testimonio de Anabella Yáñez, un conocido folleto del psicólogo chileno Jorge Gissi, "Mitología de la femineidad", que fuera también publicado por *Nueva Mujer*, un grupo editorial de feministas porteñas, y un artículo de Enrique Dussel. (RPC, 55)

Estas investigaciones nos ofrecen dos coordenadas relevantes para seguir perfilando la trayectoria de Dussel en 1971. Por empezar, nos orientan hacia la vinculación del autor con una serie de redes e instituciones como el "Centro de Investigaciones de la Mujer", el "Instituto de Acción Social y Familiar" y el "Instituto por la Liberación y Promoción Humana":

> En el Instituto por la Liberación y Promoción Humana (ILPH), que se formó por entonces, confluyeron la educadora popular Norma Zamboni, el sociólogo Ander Egg, los académicos y teólogos ligados al movimiento de curas tercermundistas Oscar Bracelis, Rubén Dri, Mauricio López,

---

35 Alejandra CIRIZA, "Militancia y academia: una genealogía fronteriza. Estudios feministas, de género y mujeres en Mendoza", *Descentrada. Revista interdisciplinaria de feminismos y género* vol. 1 n° 1 (2017) p. e004 (en adelante: MAG); Alejandra CIRIZA y Laura RODRÍGUEZ AGÜERO, "La revancha patriarcal: Cruzada moral y violencia sexual en Mendoza (1972-1979)", *Avances del Cesor* n° 12 (2015) 49-69 (en adelante: RPC).

teseopress.com

> los sacerdotes católicos Pérez y Contreras, el filósofo Enrique Dussel y también una joven pastora holandesa, Alieda Verhoeven, compañera de Safina Newbery en los complejos rumbos de la teología feminista. (RPC, 56)

A partir de tales indicaciones, el liberacionismo filosófico naciente de Dussel puede relacionarse con su militancia en estos espacios, abriendo una agenda prometedora respecto de sus vínculos con el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo y las redes ecuménicas mendocinas.

La segunda coordenada es el libro mismo en el que la contribución de Dussel fue rápidamente incluida. *Opresión y marginalidad de la mujer en el orden social machista* ponía al trabajo filosófico del mendocino junto a nombres como Ezequiel Ander-Egg, Norma Zamboni, Anabella Yáñez y Jorge Gissi, y le daba una amplia difusión. Para sopesar el talante general del libro, vale la pena citar las palabras de Anabella Yáñez:

> Ha sido sumamente valioso el aporte y la reflexión en común de mis compañeras del CIM (…) del Instituto de Acción Social y Familiar, y de muchos hombres y mujeres en actitud de revisión, de cambio, de creación de un nuevo hombre, de una nueva mujer, de una nueva pareja (…) Esas mujeres del tiempo que se anuncia, esas que deberán construir colectivamente un proyecto de liberación humana serán solidarias entre sí pues no serán los varones, sino ellas mismas el centro de sus vidas y proyectos. De las dificultades del camino hacia la liberación, pues hay mujeres que desconocen su subordinación; mujeres que la conocen, pero temen enfrentarla; mujeres que luchan por el cambio, pero se destruyen en el esfuerzo aislado, [surge]… la imperiosa necesidad de una praxis colectiva.[36]

---

36 Anabella YAÑEZ, "Diagnóstico de la situación de la mujer en el momento actual", citada en RPC, 56.

teseopress.com

Desde el inicio mismo de la producción liberacionista dusseliana, por tanto, sus aportes filosóficos hicieron su camino en diversas redes, publicaciones y públicos que habían hecho de la constelación liberacionista eje de sus interpretaciones y prácticas.

1.6. "Para un socialismo latinoamericano"

El quinto jalón de la trayectoria es una conferencia dictada por Dussel en el marco de la Semana de Estudios organizada por la Facultad de Ciencias Políticas de la UNCuyo y celebrada los días 7 y 8 de octubre de 1971. Su título fue: "Dialéctica de la liberación latinoamericana. Para un socialismo latinoamericano (Proyecto de fundamentación filosófica de una «política concreta»)".[37] Aún no he podido dar con documentación específica sobre la situación en que Dussel fue invitado y desarrolló su intervención. Sin embargo, hay buenas pistas para un acercamiento inicial en las investigaciones sobre el movimiento estudiantil mendocino de esos años,[38] donde la Facultad de Ciencias Políticas cuyana jugará un rol central:

> El movimiento estudiantil adquirió, en determinado espacio/tiempo, el carácter de vanguardia hasta 1972, cuando unificó en las calles su lucha con el movimiento obrero en el marco del Mendozazo. (MEM, 204)

A lo largo de 1971, los estudiantes de la UNCuyo protagonizaron movilizaciones, luchas callejeras, tomas de unidades académicas, boicots al limitacionismo, interrupción de exámenes y petitorios, respondidos por una espiral de

---

37 El texto ha permanecido inédito. Los originales han sido relevados por la investigación de Luciano Maddonni.

38 Ayelén COBOS, Enrique CROMBAS, Javier DELGADO y Gabriela SCODELLER, "El movimiento estudiantil mendocino entre los años 1971 y 1973", en Pablo BONAVENA, Juan Sebastián CALIFA y Mariano MILLÁN (comps.), *El movimiento estudiantil argentino. Historias con presente,* Buenos Aires, Ediciones Corporativas, 203-227 (en adelante MEM).

teseopress.com

represión estatal del gobierno de facto en la que se fueron incrementando las detenciones, la iniciación de procesos judiciales y los heridos. En ese marco,

> Durante el mes de agosto, la actividad política de los estudiantes se concentró en tres facultades: Medicina, Políticas y Antropología, por diversos conflictos (…) En Políticas, por su parte, una asamblea había pedido la renuncia del profesor J. Soler Miralles. También cuestionaban los planes de estudios de las carreras, razón por la cual impulsaban consejos coordinadores, en los que intervendrían los alumnos, en igual número que las autoridades. En otro orden, la asamblea definió participar en la marcha en homenaje a Santiago Pampillón, en contra del GAN y por la libertad de los universitarios detenidos. (MEM, 212-213)

Está claro que una conferencia organizada por una de las facultades más combativas en octubre de semejante año no podía estar al margen de estos hechos; de ahí que nuestras consideraciones sobre la elección del tema y del orador, así como acerca del desarrollo efectivo de la intervención, pueden ganar en inteligibilidad desde tales coordenadas. Otra vertiente a considerar, aunque por ahora solo como agenda, es el influjo sobre los debates mendocinos, y sobre las variaciones que esta conferencia de Dussel contiene respecto de otros trabajos suyos, de la "vía chilena al socialismo" liderada por el presidente Salvador Allende. La elección del nombre de la segunda parte de conferencia, podría ser un indicador en este sentido: "Nueva formulación de un proyecto socialista criollo latinoamericano". Una lectura panorámica de la intervención de Dussel teniendo en cuenta tanto el marco antedicho como el entramado de su trayectoria, pone de relieve cuatro orientaciones destacables.

a) La primera es la clara voluntad de aportar a la concreción de un proyecto político desde la comprensión del rol de intelectual comprometido en el que el mendocino se autocomprende.

> Este proyecto de un socialismo histórico y latinoamericano, es posible formularlo creativamente, aún en su última fundamentación antropológica, ontológica y metafísica. Yo creo que la tarea del filósofo sería poner el hombro en este sentido y, sobre todo, trabajar en la interciencia donde junto con el sociólogo, con el político, con el psicólogo social, con el economista y con todos los demás, se puede ir en concreto, dialéctica, abierta y no dogmáticamente, progresando, descubriendo caminos viables que sean reales.

b) La segunda es el desarrollo de constelación socialista/socialismo en el seno de sus reflexiones liberacionistas, que había esbozado –como veremos más adelante– en la comunicación de las Segundas Jornadas de San Miguel:

> Una nueva fundamentación de una nueva experiencia política que se viene abriendo camino en América latina se hace cada día más necesaria. Se trataría de ir discerniendo lo que ya concretamente se comienza a dibujar en la praxis liberadora de algunos de nuestros pueblos: América latina dependiente y dominada, alienada en todos sus niveles, no sólo por los grandes países opresores sino también por la colaboración de nuestras élites nacionales subopresoras, deberá comenzar cada día más decididamente el camino de la liberación, pero empuñando como proyecto futuro una formulación que responda a su ser e historia, que surja de América Latina, en consonancia con su tradición popular y que no signifique ruptura sino revolucionaria consumación. Por darle un nombre le llamaría "Socialismo criollo latinoamericano".

c) Una tercera orientación es la referencia que Dussel hace, en orden a establecer una base común con un auditorio no filosófico, de sus fuentes en ciencias sociales:

> Yo no soy politólogo, ni economista, ni sociólogo, por lo tanto, me he basado en una literatura más o menos conocida por Uds.: un Enrique Cardoso, Helio Jaguaribe, Theotonio dos Santos, Franz Hinkelammert, Gunder Frank, Sergio Bagú, Celso Furtado, Tomás Vasconi y algunos otros.

teseopress.com

La indicación es valiosa porque, en esta etapa y en la anterior que hemos analizado, no es frecuente que Dussel dé cuenta de sus fuentes en lo que respecta a estos campos del saber, lo cual contrasta con la abundancia de las referencias a textos filosóficos, teológicos e históricos. A partir de estas indicaciones se podría reconstruir de manera sucinta la "biblioteca" de ciencias sociales con la que Dussel dialoga desde la filosofía en este momento de su trayectoria, dato relevante también dadas las referencias del mendocino al papel de estas disciplinas en su interés inicial por un abordaje filosófico de la liberación. El elenco explicitado muestra una clara preeminencia de autores vinculados con las diversas corrientes de las teorías de la dependencia como André Gunder Frank, Theotonio Dos Santos, Tomás Vasconi, Celso Furtado y Fernando Henrique Cardoso, así como una temprana indicación de la importancia de Franz Hinkelammert en su camino. Una buena parte de los nombrados trabajaba por entonces en el Chile del gobierno socialista de Salvador Allende, en un momento de alta creatividad de las ciencias sociales latinoamericanas; dos años después, la dictadura trasandina los obligaría (a algunos por segunda o tercera vez) al exilio. Tanto las teorías de la dependencia como las interlocuciones con Gunder Frank y Hinkelammert seguirán siendo importantes en la trayectoria posterior de Dussel, especialmente cuando los desafíos del sistema-mundo y las incursiones en la obra Karl Marx devengan centrales.

1.7. El ciclo de conferencias de 1971

Un nuevo hito es el ciclo de seis conferencias ofrecidas en noviembre de 1971 a petición de la "Junta de Religiosos y Religiosas de la Arquidiócesis de Buenos Aires", editadas

al año siguiente con un Prólogo del propio Dussel.[39] Más allá de las posibles adiciones del autor entre su dictado y su publicación en 1972, importa mostrar brevemente que estamos ante el primer texto histórico/teológico editado de la producción de Dussel donde la *constelación liberación* adquiere centralidad; este aporte cumple así una función análoga a la de "Metafísica del Sujeto" en filosofía. Puesto de otro modo, la filosofía y la teología de la liberación son explicitadas por Dussel al mismo tiempo y en el mismo año.[40] En la reconstrucción de la trama de este ciclo de conferencias procederemos en tres cortes. En el primero se propone un esbozo de las redes de la teología de liberación en las que la torsión dusseliana puede inscribirse. En el segundo se ofrecen algunas pistas sobre el contexto inmediato del ciclo. Por fin, en el último se analizan algunas marcas textuales de este giro en la versión editada de las conferencias.

a) El seguimiento de la trayectoria dusseliana desplegado en los capítulos anteriores permite ver sin extrañeza que el mendocino reivindique el haber formado parte del núcleo fundador de la teología de la liberación latinoamericana. Tampoco causa perplejidad que señale al Instituto Pastoral Latinoamericano (IPLA) de Quito, del que formó parte, como el ámbito de su gestación. De hecho, en su trabajo de 1995 sobre el nacimiento y desarrollo de la teología de la liberación en América Latina[41] se autoincluirá

---

39 Enrique DUSSEL, *Caminos de liberación latinoamericana (Interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano),* Buenos Aires, Latinoamérica Libros, 1972 (en adelante CLL)

40 Susana BIANCHI, "Acerca de las formas de la vida religiosa femenina. Una aproximación a la historia de las congregaciones en la Argentina", *Pasado Abierto* (Mar del Plata) nº1 (2015) 169-199; María Soledad CATOGGIO, "«Cambio de hábito». Trayectorias de religiosas durante la última dictadura militar argentina", *Latin American Research Review* vol. 45 n° 2 (2010) 27-48.

41 Enrique DUSSEL, *Teología de la Liberación. Un panorama de su desarrollo*, México, Potrerillo editores, 1995. Allí, en una operación dusseliana característica, relee toda la historia de la teología en América Latina en clave de liberación. El itinerario está dividido en seis épocas que van desde 1511 (sermón de Montesinos) hasta el momento de la edición del texto.

teseopress.com

en un abanico de nombres pioneros en el que hace mención de José Míguez Bonino (1924-2012), Juan Luis Segundo (1925-1996), José Porfirio Miranda (1924-2001), Gustavo Gutiérrez (1928) y Hugo Assmann (1933-2008); a los que se podrían añadir aquellos que cita en el relato como Rubem Alves (1933-2014), Richard Shaull (1919-2002) y Lucio Gera (1924-2012).

Pero, dado que es recién en este texto que su producción teológica liberacionista se plasma editorialmente, resulta conveniente indagar en la posible red de personas y textos en las que se inscribe la irrupción. Una búsqueda preliminar muestra que –como ya lo habíamos visto al analizar la conferencia de Borrat en las Jornadas de San Miguel– la dupla dependencia/liberación ya había hecho su recorrido en las redes cristianas y tenía para 1971 una presencia destacada. Sin embargo, cuando se rastrean los espacios de reflexión y los textos teológicos explícitamente liberacionistas, es en los años 1968-1969 que puede fijarse su emergencia inicial y en bienio 1970 y 1971 cuando se produce una aceleración. Esta suerte de intervalo parece darle la razón a Michael Löwy cuando sostiene que:

> La teología de la liberación es el reflejo y la expresión de un vasto movimiento social que surgió a principio de los años sesenta, mucho antes de que aparecieran los nuevos escritos teológicos. Este movimiento abarca a sectores significativos de la Iglesia (sacerdotes, órdenes religiosas, obispos), movimientos religiosos laicos (la Acción Católica, la Juventud Universitaria Cristiana, los Jóvenes Obreros Cristianos), redes pastorales popularmente cimentadas, comunidades eclesiales de base (CEB), así como diversas organizaciones populares creadas por activistas de CEB: clubes femeninos, asociaciones vecinales, sindicatos obreros o campesinos, etc. (…) Generalmente, a este amplio movimiento social-religioso se le llama "teología de la liberación", aunque es inapropiado porque el movimiento apareció muchos años antes de la nueva teología y no se puede decir que sus miembros activos sean teólogos en absoluto… Propongo llamarlo cristianismo liberacionista,

> ya que este concepto es más amplio que "teología" o que "iglesia", e incluye tanto la cultura religiosa como la red social, la fe y la praxis.[42]

Pienso que perfectamente se puede insertar a Dussel en este pasaje. Abrevando en el cristianismo liberacionista que se fue nucleando en torno al IPLA, fue también protagonista de su transposición creativa a la teología de la liberación. El período de aceleración de eventos y textos (1970-1971) verá la plasmación textual de dicha dinámica. Un elenco esquemático puede permitir una primera ponderación de su densidad.

En 1970 se editan textos liberacionistas de José Míguez Bonino, Rubem Alves, Juan Luis Segundo, Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann, Arturo Paolo y Lucio Gera.[43]Al tiempo que se desarrollan varios encuentros en los que la reflexión convergió y se potenció. Así, en marzo de 1970 se celebra en Bogotá el Congreso Internacional *Liberación: opción de la Iglesia en la década del 70.*[44] En julio, se desarrolló la reunión de la Sociedad Argentina de Profesores de Sagradas Escrituras (SAPSE) bajo el título *Éxodo y liberación*.[45] El agosto, el colectivo "Iglesia y Sociedad en América Latina" (ISAL) reunió a un grupo de teólogos en Buenos Aires para reflexionar en torno a las relaciones entre la teología

---

42 Michael LÖWY, *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*, Siglo XXI, México 1999, 47-48.

43 José MÍGUEZ BONINO, "Teología y liberación", *Fichas de ISAL* (Montevideo) vol. 3 n° 26 (1970); Rubem ALVES, *Religión: ¿opio o instrumento de liberación?,* Montevideo, Tierra Nueva, 1970 (se trata de la traducción castellana de su tesis doctoral defendida en 1968 en Princeton); Juan Luis SEGUNDO, *De la sociedad a la teología,* Buenos Aires, Carlo Lohlé, 1970 y *Problemática de la idea de Dios y de la liberación del hombre,* Montevideo, ISAL, 1970; Gustavo GUTIÉRREZ, "Apuntes para una teología de la liberación, Lima, CEP, 1970 (es el antecedente del libro de 1971); Hugo ASSMAN, "Teología de la Liberación. Una evaluación prospectiva", *Perspectivas de Diálogo* 50 (1970) 306-312; Arturo PAOLI, *Diálogos de liberación,* Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1970.

44 Sus trabajos fueron publicados en dos volúmenes: *Liberación: opción de la Iglesia en la década del 70,* Bogotá, Presencia, 1970 y *Aportes para la liberación,* Bogotá, Presencia, 1970.

45 Los trabajos fueron publicados en *Revista Bíblica* vol. 33 n° 1 (1971).

teseopress.com

y la liberación.[46] En octubre tuvo lugar el Seminario *Teología de la Liberación* en Ciudad Juárez (México). Por lo que hace a 1971, apenas unos meses antes de las conferencias de Dussel, se llevó a cabo en Buenos Aires el encuentro teológico ecuménico cuyas actas fueron publicadas al año siguiente bajo el título *Pueblo oprimido, señor de la historia*.[47] En cuanto a las publicaciones destaca la edición en 1971 del ya mencionado volumen de Gustavo Gutiérrez *Teología de la liberación. Perspectivas*, que muy pronto se convertirá en el inicio canónico del movimiento teológico liberacionista latinoamericano.[48] A lo que se puede sumar el libro de Hugo Assmann *Opresión-Liberación. Desafío a los cristianos*.[49]

La salida a la palestra de Dussel, por tanto, se inserta muy bien en esta eclosión teológica en torno a la liberación de los primeros años de la década.

b) En lo que hace al contexto específico del ciclo de conferencias de 1971, no ha resultado posible reponer el marco histórico en el que se dio la invitación ni las redes que la posibilitaron. Pero algunas pistas derivadas de la consideración de dos coordenadas más generales pueden

---

46 Las contribuciones de los veinte participantes fueron publicadas en *Fichas de ISAL* vol. III n° 26 (1970).

47 Hugo ASMANN (ed.), *Pueblo Oprimido, Señor de la historia,* Montevideo, Tierra Nueva, 1972 (Colección Iglesia y Sociedad). Además de las del editor se publicaron las ponencias de Paul Blanquart, Pablo Richard, C. Condemines, S. Torres, R. Sangtelin, Noel Olaya, René García, Karl Lenkensdorf, Julio de Santa Ana, Orlando Fals Borda, Luis Rivera Pagán, Pedro Negre Rigol, José Miguez Bonino, Emilo Castro y Severino Croatto.

48 Gustavo GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas,* Lima, CEP, 1971. Se trata de la desembocadura de un trabajo en varias etapas. En torno a 1968 la elaboración se inicia en conferencias y en ediciones de baja circulación. Un año despúes aparece en forma de folleto como *Hacia una teología de la liberación*, Montevideo, Centro de Documentación MIEC-JECI, 1969. El trabajo converge luego en su ponencia: "Apuntes para una teología de la liberación", en *Liberación: opción de la Iglesia en la década del 70,* Bogotá, Presencia, 1970, 25-62. Pero será con la edición de 1972 a cargo de la editorial Sígueme de Salamanca, cuando su circulación se haga masiva, y con su traducción al inglés por Orbis Books en 1973 que se extienda a los circuitos internacionales.

49 Hugo Assmann, *Opresión-Liberación. Desafío a los cristianos*, Montevideo, Tierra Nueva, 1971.

ser de utilidad. La primera señalización tiene que ver con un conjunto de transformaciones que algunas congregaciones religiosas de América Latina y de la Argentina estaban viviendo por aquellos años al que suele denominarse "inserción en medios populares" u "opción por los pobres,[50] lo que implicaba el establecimiento de redes con sectores de catolicismo y de la actividad social y política en los que las temáticas de liberación/dependencia eran parte del horizonte vital e intelectual. La segunda es que las congregaciones religiosas, por su implantación en distintos lugares de América Latina, fueron en muchos casos canales de difusión de autores y obras de la teología de la liberación, como es el caso de Gustavo Gutiérrez y, posteriormente, de Leonardo Boff. Por lo tanto, la invitación a Dussel podría ser leída como fruto de una necesidad de contar con un abordaje en este horizonte.

c) Veamos, por fin, algunas de las "marcas textuales" de la explosión liberacionista en teología. En el capítulo precedente hemos analizado el rol del mendocino como conferencista y el modo como trabajaba sus alocuciones, incursionando esquemáticamente en el ciclo ofrecido por Dussel en la Facultad de Teología de la UCA en 1968. Si ahora se establece una comparación de aquellas intervenciones con las de 1971, la "explosión" liberacionista emerge con claridad. El autor "interviene" los textos anteriores y añade conferencias que no existían, de modo que todo el conjunto cambia de horizonte. Totalidad, exterioridad, opresión, esclavitud, liberación pasan a ser los ejes portantes desde los que se trabajan los ciclos anteriores de conferencias. Las nuevas claves liberacionistas-filosóficas de 1971 se entralazan con novedosos planteos en lo que hace a la lectura

50 Susana BIANCHI, "Acerca de las formas de la vida religiosa femenina. Una aproximación a la historia de las congregaciones en la Argentina", *Pasado Abierto* (Mar del Plata) nº1 (2015) 169-199; María Soledad CATOGGIO, "«Cambio de hábito». Trayectorias de religiosas durante la última dictadura militar argentina", *Latin American Research Review* vol. 45 n° 2 (2010) 27-48.

teseopress.com

historia y de la teología. Para poder apreciar esta elaboración al mismo tiempo radical y detallista, vale la pena considerar cuatro niveles o planos.

Un primer nivel alude a las transformaciones en la estructuración que el ciclo de 1971 muestra respecto del de 1968. El siguiente cuadro comparativo permite visualizarlas:

Conferencias UCA (1968)	Conferencias de 1971
1.Para una filosofía de la cultura	1.Teología, historia de la liberación y pastoral
2. Las culturas indoeuropeas y semitas	2. Grandes etapas de la historia de la iglesia en América Latina
3. La historia como parte constitutiva de la teología	3. La cristiandad colonial latinoamericana
4. Hipótesis para el estudio de la cultura latinoamericana	4. Acontecimientos marcantes del último decenio (1962-1972)
5. Sentido y momentos de la historia de la Iglesia en América Latina	5. Reflexiones teológicas sobre la liberación
6. La actitud profética ante el pasaje de la cristiandad a un sistema profano y pluralista	6. Aplicaciones pastorales concretas y actitud profética fundamental.

Dussel ha producido, en este nivel, tres cambios básicos. Antes que nada, inicia la secuencia con una conferencia en la que la teología ya no está correlacionada sólo con la historia y la cultura, sino también –y sobre todo– con la liberación; motivo que adopta de entrada el protagonismo, reubicando los contenidos en otro horizonte. Por otro lado, se introduce una conferencia nueva "Acontecimientos marcantes del último decenio", donde propone una lectura claramente liberacionista de los eventos políticos y eclesiales, desde el Vaticano II y Medellín hasta la crisis del desarrollismo. Por fin, se introduce una intervención explícita sobre la liberación en clave teológica. Por lo demás, y como veremos

de manera sintética en lo que sigue, aun las conferencias que han permanecido en el mismo lugar de la secuencia o que no han cambiado de título, serán trabajadas desde las nuevas coordenadas.

Un segundo nivel de (re)elaboración puede verse en algunos pasajes de la primera conferencia. Antes que nada, es muy representativo el modo como Dussel entrelaza su tratamiento de la figura de Moisés desde las claves del ver/oír y la profecía que ya estaban presentes en el ciclo anterior con el registro esclavitud/liberación:

> Moisés huye al desierto ¿Se acuerdan por qué? Porque ha matado a un egipcio. Quiere decir que de alguna manera él ha descubierto al pobre hebreo y jugándose por él, ha matado a alguien; y huyendo del que lo puede perseguir va al desierto (…) El plácido pastor del desierto, Moisés, se transforma en liberador de un pueblo esclavizado. Peor para él como egoísta totalizado, en el sentido de que va a sufrir la persecución del Todo egipcio, porque va a tener que llevar sobre sus hombros, de alguna manera, la injusticia y la esclavitud de su pueblo para que se libere. (CLL, 12-13)

La huida al desierto es hora des-cubrimiento del pobre, asunción de las consecuencias de haberse jugado por "el Otro". La función de Moisés se magnetiza hacia la liberación de la esclavitud. Egipto es una totalidad que pone en juego la lógica de la guerra contra los que se rebelan al dominio de "lo Mismo". Un movimiento similar se puede apreciar a la hora de definir qué es la teología:

> ¿Qué significa entonces theo-lógos, teología? Significa un pensar acerca de Dios, pero un Dios que se revela en la historia. Creer la revelación de Dios es comprender el sentido de lo que Él nos revela, es decir, comprender la historia. "El que ve en este hermano a mí, me ve a mí". Esto no es una paradoja; es muy simple: el que ve en el rostro del pobre al Otro libre, y libera al esclavo de Egipto es justamente el que ama a Dios, porque los esclavos de Egipto son la epifanía de Dios mismo. El que se abre al esclavo de Egipto se abre a Dios;

> y el que se cierra, se cierra a Dios. El que no se juega por la liberación de los esclavos de Egipto es ateo: es Caín que mata a Abel… Teología es el lógos que piensa a Dios revelándose en la historia. (CLL, 15)

La teología, en esta lectura, queda decididamente focalizada a partir de las duplas totalidad/exterioridad, epifanía/rostro, apertura/cerrazón. En la misma línea, al exponer a su auditorio las relaciones entre la teología europea y la que está naciendo en América Latina dice:

> A Europa le tocó el destino, la responsabilidad, de ser los dominadores. Ellos son los que descubrieron las otras "ecúmenes" a las que las dominaron gracias a la técnica y gracias a la fuerza de las armas, de la pólvora, de los caballos y las carabelas. Y esa dominación les hizo pensar, aun teológicamente, desde la dominación. Si en cambio nos ponemos ahora a pensar desde los dominados, y miramos "hacia arriba", vemos todo de manera totalmente distinta. La teología pensada "desde los esclavos" de Egipto no es la misma, de ninguna manera, que la teología que podía hacer el Faraón o sus sacerdotes. (CLL; 37)

Como se ha esbozado apenas antes en este capítulo y se lo desplegará luego, tenemos aquí todas las dinámicas de la filosofía de la liberación presentadas en "Metafísica del Sujeto y Liberación" traspuestas a la teología.

Pasando a un tercer nivel, es particularmente relevante la lectura que Dussel propone a su auditorio en el bloque antes inexistente: "Acontecimientos marcantes del último decenio". Los relatos de la historia contemporánea de la iglesia presentes en los ciclos de conferencias anteriores no sólo son completados cronológicamente, sino que el autor adopta una nueva modalidad de lectura e interpretación tanto de los anteriormente considerados como de los añadidos. Un primer ejemplo de esta operación puede verse en el siguiente texto:

> Ustedes conocen las declaraciones de Medellín; no repetiré lo ya dicho. Medellín usa un lenguaje de liberación, habla de la dependencia, de la dominación, del imperialismo internacional del dinero, y permite comenzar a pensar de manera distinta. Sin embargo, Medellín se encuentra en lo que hoy llamamos el pasaje del "desarrollismo" a la "teología de la liberación" (…) ¿Qué se ha experimentado en la década del 60? Se ha visto que no puede nunca un país subdesarrollado imitar el modelo del desarrollado (…) Más allá del desarrollismo se encuentra una nueva postura, que se trasmite después rápidamente a la teología, y va a ser todo un nuevo lenguaje, toda una interpretación económica, política y, por supuesto, teológica de la liberación." (CLL, 108-109)

Una lectura desde el prisma de la consciencia cristiana latinoamericana ante el fin de la cristiandad y de la modernidad podía enfatizar la tendencia rupturista de Medellín. Un abordaje liberacionista, en cambio, reubica a la Segunda Conferencia como "pasaje", como momento intermedio. Otro pasaje resulta expresivo de la relación que Dussel establece desde las nuevas coordenadas en lo que respecta a las relaciones entre teología y análisis de realidad:

> Los problemas económicos y políticos se traducen, de inmediato, también en problemas teológicos. Medellín está justo en el pasaje: 1968. En 1968, Salazar Bondy, filósofo peruano, escribe un trabajo que denomina "Cultura de dominación". Este pequeño trabajo indica cómo la dependencia no solamente es económica y política, sino que es principalmente cultural. Y Salazar Bondy, indicando este problema alerta a Gustavo Gutiérrez, teólogo peruano. Vean entonces cómo el "mundo", cuando lo sabemos escuchar, nos da también la palabra revelante de Dios. (CLL, 109)

Todo el desarrollo de la conferencia despliega este estatuto. Un oyente/lector del momento habría quedado impactado por el aluvión de acontecimientos con los que el conferencista los ponía en contacto por considerarlos centrales para la teología. Los golpes de Estado en el Cono Sur,

los nuevos profetas en las figuras de Helder Cámara, Camilo Torres y Pereira Neto, las experiencias políticas, sindicales, populares de cientos de líderes cristianos son ligados a la revelación de Dios. El socialismo, la violencia, la propiedad, la revolución cubana, las crisis al interior de las iglesias ante sus miembros que se comprometen, son temas teológicos.

Por fin, un cuarto nivel de la intervención dusseliana se puede ver en la conferencia dedicada específicamente a las relaciones entre teología y liberación. Un primer pasaje significativo es el que señala la decisividad de la situacionalidad, del "desde dónde" de la teología latinoamericana

> América latina es el único grupo socio-cultural postcristiandad entre los países subdesarrollados (…) Nosotros tenemos detrás como historia que emplaza nuestro proyecto futuro, esa cristiandad colonial. Y bien: el proyecto de liberación latinoamericano es distinto al de todos los otros grupos subdesarrollados; y, por supuesto, es también distinto a la conversión cualitativa que se tendrá que producir en los grupos desarrollados (…) La Iglesia latinoamericana tiene así una función muy compleja que jugar, no solamente en la historia de la Iglesia universal, sino en la historia humana en general. Nuestra teología surge ante el descubrimiento de que somos países dependientes, de que pesa sobre nosotros una dependencia cultural y de que, si no pensamos el gran proceso de liberación, la teología queda en el aire, no piensa en realidad nada esencial, y se pierde en cuestiones secundarias. (CCL, 140-141)

El lugar de enunciación geopolíticamente marcado por la asimetría, que ya se había planteado como central en los textos filosóficos liberacionistas, emerge también ahora como clave teológica.

Para terminar, valga revisar un par de pasajes en los que Dussel propone a su auditorio las categorías nucleares de una teología latinoamericana de la liberación:

> La primera dialéctica en la teología de la liberación es la dialéctica entre la Totalidad y la Alteridad, y en la Totalidad la dialéctica del opresor y el oprimido, entre el dominador y el dominado… (CLL; 144)

La primera categoría teológica, como se ve, es la misma que la que lideraba la elaboración filosófica en los otros trabajos de 1971 que venimos viendo. Filosofía y teología "explotan" juntas desde la dupla dependencia/liberación. La segunda es élite/masa. Con su señalización, el mendocino hace referencia al papel de las oligarquías en los países dependientes:

> La élite es un grupo oligárquico pequeño; es dominadora; la masa, o el pueblo, es el que sufre la dominación. Pero esta élite no domina libremente en nuestro caso, porque no está en la cúspide del proceso (…) Sobre nuestras élites pesa ciertamente la dominación de las otras: entonces son subopresoras." (CLL; 145)

La transposición teológica de un abordaje característico de las ciencias sociales, es una modulación más del traspaso filosófico que Dussel venía ensayando; sin embargo, es aclarador aludir a la equivalencia dinámica que, en términos bíblicos, el autor propone a su auditorio:

> ¿Cómo describiríamos esta situación en términos evangélicos? Arriba pondríamos a Pilatos, el opresor imperial; en el medio colocaríamos a Herodes, subopresor; y, abajo, situaríamos al pueblo, en donde está Jesús. Ahora sí que se entiende aquello de "Murió bajo Poncio Pilatos" (…) Estas dos élites no pueden permitir la liberación del pueblo, porque si se liberara, dejarían ellos de ser los dominadores: el pecado no permite que se cumpla la justicia. Ellos son los que reinan en este mundo, ellos son realmente los poderosos; y por eso es que cuando quiere comenzarse el proceso de liberación, se vuelve contra ella el poder asesino de los herodianos, y

teseopress.com

> junto con él, el de los sacerdotes del templo de Jerusalén y los demás, como los fariseos que son los "sabios" del orden establecido. (CLL, 146)

1.8. El encuentro con Emmanuel Levinas

Una última pista respecto de la trayectoria del 1971 la ofrece Dussel al comentar que, en diciembre de ese año, se encontró en París con el filósofo lituano-francés Emmanuel Levinas. Una primera mención de esta reunión aparece en la ponencia de las Segundas Jornadas de San Miguel cuando, estudiando la cuestión de la alteridad y dando cuenta de las posiciones de Juan Carlos Scannone, pone una nota que dice: *"Hablando en diciembre de 1971 con Levinas en París, se expresó de la misma manera"* (74). Luciano Maddonni ha elencado la reiteración de esta indicación en otros escritos, así como la discrepancia entre los mismos en lo que hace a la datación (1971 o 1972) y al lugar del encuentro (París o Lovaina). El estado de la documentación de que disponemos nos impide cotejar las informaciones y logar mayores precisiones.[51] Pero a los fines del análisis de la trayectoria de Dussel, su lectura del evento es nítida.

Por un lado, lo relata como el encuentro con un maestro al que se respeta y escucha, a quien se le reconoce una deuda personal y filosófica. Además, lo presenta como alguien con quien se tiene una profunda afinidad por la común imbricación con la tradición judía (semita), por la transposición filosófica del mundo bíblico y por la condición de pensador "periférico" (a pesar de la pertenencia del Levinas al "centro"). Por otra parte, el diálogo con el filósofo es presentado como una ocasión para corroborar

---

51 Hemos podido establecer dos referencias documentadas. La primera es que Dussel viajó a España para participar en la Jornadas "Fe cristiana y cambio social en América Latina" convocadas por el Instituto fe y Secularidad en San Lorenzo del Escorial entre del 8 al 15 de julio de 1972. La segunda es que, durante ese año, participa como animador, en la Universidad de Lovaina, en un ciclo de Conferencias-debates bajo el título *Le conditionement politique de toute penseé philosophique*.

una orientación nodal del trabajo de Dussel: la justeza de su reivindicación de la originalidad y decisividad teológica, filosófica e histórica de la tradición semítica. Por fin, el intercambio le ha dado también la posibilidad de ponderar la importancia y densidad de su desmarque de Levinas, de la adecuación de sus críticas a las insuficiencias de sus aportes para una filosofía de la liberación. El talante general de la relación, sin embargo, podría estar mejor plasmado en uno de los relatos retrospectivos en los que el mendocino da cuenta del encuentro:

> Maestro –le pregunté–, usted ha pensado el Holocausto, la sustitución redentora del pueblo judío en el siglo XX. ¿No son también víctimas de una misma Modernidad los más de 10 millones de indios y los 14 millones de esclavos que la expansión primera de la Modernidad llama conquista y esclavitud? ¿No son ellos el Otro que usted piensa? ¿Por qué no hace usted ninguna referencia a ellos?". Y Levinas –de cuerpo pequeño, pero siempre lleno de vida, junto a su esposa que lo acompañaba en sus conferencias– me respondió mirándome a los ojos, desde sus ojos profundos e inteligentes: "Usted debe hacer eso. ¡Es su responsabilidad!" Creo que lo he intentado, al modo que he podido, cumpliendo el encargo recordado.[52]

52 Enrique DUSSEL, "Presentación", en: Silvana RABINOVICH, *La huella en el palimpsesto,* México, UACM, 2005, 21-22.

2. "Metafísica del sujeto y liberación"[53]

El apartado anterior ubicó el texto de la intervención de Dussel en el congreso cordobés en su trayectoria y en los marcos que consideramos relevantes para su inteligibilidad. Ahora se trata de hacer una lectura pormenorizada del trabajo intelectual implicado en la ponencia. Nos orientará un doble objetivo: desentrañar las dinámicas filosóficas más importantes que lo impregnan y detectar la explosión que suponen respecto del trabajo dusseliano visto en los capítulos anteriores.

2.1. Las implicancias del título

El primer "trabajo" filosófico presente en el texto aparece en el título. "Liberación", en efecto, hace su entrada a escena en relación con "metafísica del sujeto". Con algo de sorpresa, el antagonista de liberación no está ubicado en registros habituales como dependencia u opresión, a los que sin embargo Dussel mismo apelará con abundancia a lo largo del trabajo.[54] De lo que hay que liberarse es de una metafísica. Tal es la indicación escueta del programa de indagación contenido en el título. Esto conlleva la promesa de mostrar las razones por las cuales una metafísica puede ser hecha responsable de consecuencias normalmente atribuidas a dominadores, imperios u opresores. Con esta opción de titulación, por

---

53 A lo largo de la ponencia, en efecto, "dependencia" será relacionada con (dialéctica de la) dominación, conquista, imperialismo europeo, (neo) colonialismo, poderoso/oprimido, subopresores, domesticación, alienación. Mientras que"liberación" aparecerá vinculada con praxis (histórico) liberadora, filosofía (crítico) liberadora, proceso liberador, liberación de relativos absolutizados y universalizados, papel de la filosofía en el proceso de liberación.

54 "Dependencia" está relacionada con (dialéctica de la) dominación, conquista, imperialismo europeo, (neo) colonialismo, poderoso/oprimido, subopresores, domesticación, alienación. Mientras que "liberación" aparece vinculada con praxis (histórica) liberadora, filosofía (crítica) liberadora, proceso liberador, liberación de relativos absolutizados y universalizados, papel de la filosofía en el proceso de liberación.

tanto, Dussel deja claro que su intervención será filosófica y que buscará en las dinámicas de esta modalidad del pensar los obstáculos y las exigencias implicados en una propuesta de liberación.

El estudio que venimos haciendo de la trayectoria de Dussel ofrece una clave ulterior para aprehender la elección del título. Dussel se había sumergido en la aventura del pensar propuesta por Martin Heidegger, trabajando de manera personal la capacidad de su meditación interrogadora de des-encubrir procesos de muy larga duración y de detectar momentos muy lejanos en la historia en los que el pensamiento había tomado caminos que hipotecaron posibilidades abiertas y lo llevaron a una dilatada deriva que terminó por clausurarlas. En particular, Dussel se había interesado en el desenmascaramiento del modelo sujeto/objeto como horizonte no cuestionado que terminaba por reducir el existente a la subjetividad productora y el mundo a objeto producido. Pero también había aprendido de Heidegger el posible camino de salida, posibilitado por un pensar filosófico capaz de "volver" sobre los bloqueos, de des-ensamblar tradiciones seculares, de sacar de la obviedad lo aceptado como horizonte irrebasable, para re-abrir las posibilidades de una existencia que se expone a la densidad del *hecho de ser*. Sin embargo, tras emprender esta gesta, Dussel no desembocó en el mismo lugar que Heidegger. Dussel no se remitió a los presocráticos o a Platón para hallar desvíos y posibilidades, sino que se vio llevado con nuevo ímpetu a desplegar sus propias elaboraciones en torno a la experiencia semítica de ser y de la conceptualidad ligada a la misma, una vez más en contraposición con las modulaciones del núcleo mítico-ontológico indoeuropeo y sus dualismos sin historicidad ni novedad.

Cuando Dussel titula a su trabajo "metafísica del sujeto" está condensando todo este camino reflexivo. Pero al añadirle "liberación", provoca una torsión por la cual el conjunto de actitudes, temáticas y categorías es, al mismo tiempo, afirmado, cuestionado por insuficiente y relanzado desde

nuevos horizontes. La metafísica del sujeto no podrá ser des-ensamblada por cualquier "paso" hacia el fundamento, sino solo por aquel que llegue a la fuente de su potencia y eficacia opresivas; el paso hacia la liberación. Una primera detonación ha sido puesta en marcha.

2.2. El exordio

> Cuando en la provincia de Yonne, uno se acerca a la antigua iglesia romana de Vézelay, una cruz indica bajo el monte, donde según la tradición, Bernardo de Clairvaux habría predicado las Cruzadas. Cuando uno llega, en las explotaciones bolivianas del Cominbol, hasta los 600 metros de profundidad y descubre hombres, mineros, que con instrumentos primitivos pierden su vida antes de los quince años de ejercicio de su profesión, a menos de un dólar de salario por día, se encuentra el reverso –siglos después– de un largo proceso que debemos pensar ontológicamente. (27)

El exordio comienza, de una manera original, a dar cuenta de lo que se entiende por una metafísica que reclama liberación. Para ello, relaciona las experiencias del presente latinoamericano con procesos históricos de larga duración. El análisis parte de una realidad a la que se concibe como representativa de América Latina: mineros bolivianos en pleno siglo XX trabajando a 600 metros de profundidad con instrumentos primitivos, ganando menos de un dólar por día y muriendo prematuramente. La interpretación de esta experiencia paradigmática, argumenta, requiere que se la conecte con otra, muy alejada en el tiempo y en el espacio –las Cruzadas medievales–, y que se la considere como su reverso. Aquí aparece de manera inaugural el trabajo filosófico liberacionista de Dussel. Al hacer jugar a la liberación un papel análogo al de la apertura al ser heideggeriana, lo que queda develado es que la metafísica del sujeto está en la base del proceso boliviano al que otros enfoques

denominarían opresión o dependencia. Más aún, devela que lo digno de ser pensado es un proceso de casi 900 años, jalonado por cruzados y mineros.

Dussel ofrece dos pistas iniciales para asumir este desafío. Antes que nada, hay que dar cuenta de que la relación entre ambas experiencias es la anverso y reverso. El hoy latinoamericano es el otro lado, la otra faz de las cruzadas. Además, hay que pensar este ciclo largo "ontológicamente", es decir, en su condición de experiencia del ser y de gestación de categorías y horizontes de pensamiento como fundamento de una praxis histórica.

2.3. Primer despliegue

> Siglos antes que se inaugurara irreversiblemente la expresión metafísica del pensar moderno en el *ego cogito* cartesiano, que culminará en la "voluntad de poder" de un Nietzsche, el hombre europeo había comenzado una experiencia fáctica, existencial, de la mayor importancia ontológica. La Europa medieval, en el corazón mismo de la cristiandad, cruzó sus fronteras en el primer movimiento dominador: las Cruzadas. (MSL, 27)

El trabajo filosófico de Dussel emprende ahora un despliegue inicial de lo anunciado en el exordio. Pensar la metafísica del sujeto en clave de liberación consiste en dar cuenta de los hilos conductores de este proceso de 900 años como condición de interpretación y superación de sus derivas en el hoy latinoamericano. Se trata de develar la trama por la que la imposición de un trabajo opresivo en las minas puede ser vinculado con las Cruzadas. Para ello, Dussel propone un trayecto en tres momentos.

a) Para comenzar, introduce una nueva interpretación de las alternativas que dieron lugar a la metafísica del sujeto habilitada por el horizonte liberacionista desde el que las lee. Para entender la crisis del mundo contemporáneo, varias corrientes filosóficas la conectaban con las opciones selectivas, reductivas y constrictivas del pensamiento

"moderno", con Descartes como *terminus a quo* y Nietzsche como desembocadura radical. El monopolio del conocimiento científico con su incapacidad para vincularse con el mundo de la vida y con su capacidad para bloquear la erosión de su obviedad eran vistos como los resortes del reinado de la técnica. Dussel sostiene que esta explicación no está a la altura de lo que América Latina vive en su hoy. El dominio, el poder, la capacidad opresiva que las periferias viven cotidianamente, exigen una interpretación más radical.

b) Para alcanzar esta nueva inteligibilidad, Dussel considera que hay que remitirse a procesos bien anteriores a la elaboración de los pensamientos filosóficos de Descartes y Nietzsche. Sus filosofías explícitas tienen que ser remitidas a experiencias fácticas que las anteceden. Dicho en otras palabras, hay que establecer una conexión entre *experiencia existencial* y *ontología*. Dussel sostiene que determinadas experiencias históricas son a tal punto densas que generan una actitud hermenéutica, gestan una posición interpretativa colectiva, que termina por devenir horizonte vital de comprensión. O sea, se convierten en criterio de realidad, en norma para determinar *lo que es* (ontología), en una experiencia del ser que genera una manera de conceptualizar, con capacidad de actuar durante períodos históricos muy dilatados, hasta que otra experiencia del mismo espesor irrumpa. Las Cruzadas tienen, en su opinión, este estatuto, y por eso se les atribuye la inauguración de un proceso que llega hasta las minas bolivianas de la década del 70 del siglo XX. Descartes y Nietzsche no inician un proceso, sino que lo plasman: son herederos de las Cruzadas. Detrás de la emergencia de sus propuestas filosóficas habita una experiencia densa que las sustenta y a la que dichas creaciones intelectuales expresan. Así, el *yo pienso* de Descartes y la *voluntad de poder* de Nietzsche son interpretadas por Dussel como de expresiones metafísicas y plasmaciones intelectuales del camino que partió de las Cruzadas. La eficacia de estas figuras del pensamiento consiste, precisamente, en hacer olvidar la experiencia que las sustenta.

¿En qué consiste la experiencia de ser que disparan las Cruzadas? En una dinámica dominadora impulsada por una voluntad conquistadora protagonizada por un colectivo que, gracias a ella, se configura como unidad: Europa. Para Dussel, estamos ante un primer movimiento del este ímpetu dominador que, inicialmente, será absorbido y cooptado por los comerciantes genoveses, venecianos, amalfitanos y napolitanos, quienes la canalizaron en los términos del proyecto de enriquecimiento burgués. Sin embargo, esta orientación existencial colectiva no desaparece, sino que conoce una nueva fase en los siglos XV y XVI, con Portugal y España como protagonistas centrales, y con África y América Latina como destinatarios del proyecto de dominación y conquista. La "obviedad" con la que se explota a los mineros bolivianos, la "neutralidad" que funda la praxis de dominación que pesa sobre América Latina puede ahora ser develada en sus lejanas raíces. El camino para su desactivación se abre.

c) A partir de las dos consideraciones anteriores, Dussel da los primeros pasos en un tema que lo ocupará largamente en su trayectoria posterior: la interpretación y periodización de la *modernidad.* Por ahora, sus reflexiones proponen conectar su nacimiento y vigencia con las Cruzadas y con las conquistas ibérico-lusitanas, como experiencias de portada ontológica de las que luego podrá surgir una *metafísica*. La metafísica del sujeto y la modernidad, por tanto, forman parte de un mismo proceso que la filosofía en horizonte de liberación ha de pensar y horadar.

A partir de estos tres momentos se hace comprensible la pretensión dusseliana de vinculas a las Cruzadas con las minas bolivianas del siglo XX. Las condiciones de explotación allí imperantes son el resultado de 900 años de una experiencia histórica de envergadura ontológica convertida en metafísica. El ejercicio del ninguneo de los mineros expuestos a la muerte prematura es la desembocadura de la legitimidad histórica y filosófica plasmada en la modernidad europea dominadora y conquistadora. Es por ello

que Dussel piensa haber hallado una nueva clave en su ya dilatado ensayo de encontrar un lugar para América Latina en la historia universal y de dar cuenta de los procesos históricos desde el reverso de la historia, desde los pobres. Desde su propia constitución, América Latina está marcada por la dinámica dominadora y conquistadora. Como primer ámbito en sufrir la ola exitosa del movimiento de dominación y conquista ensayado inicialmente en las Cruzadas, será también el laboratorio de lo que luego será la metafísica del sujeto como categoría unificadora de la tematización filosófica de la modernidad.

2.4. Segundo despliegue

Dussel reconoce que el trabajo de elucidación de la portada y potencia de la metafísica del sujeto que emprende ha sido posible gracias a la crítica a la que lo ha sometido la filosofía nordatlántica –etiqueta por la que se pone bajo un mismo paraguas al pensamiento filosófico de Europa, Estados Unidos y Rusia–. Mejor, algunas corrientes de la filosofía del siglo XX han dado inicio a una auto-crítica de las consecuencias de dicha experiencia de ser y de sus correspondientes plasmaciones filosóficas y práxicas:

> En el pensar nordatlántico se llega, [hoy, a hablar hasta] de una superación de la metafísica del sujeto, lo que significa el inicio de una nueva época: más acá del sujeto está el hombre; más allá del objeto está el mundo. Aún más allá del horizonte del mundo o del ser-neutro de Heidegger, o de la Totalidad de "lo mismo" de Hegel, está la "exterioridad del Otro" que tan profunda y clarividentemente plantea Emmanuel Levinas en su obra cumbre *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité.* (28)

Heidegger, Levinas, Marcuse, la Escuela de Moscú, son para Dussel protagonistas de un proceso de superación que abre una nueva época. En este sentido, sus propuestas forman parte de lo que hay que movilizar para el trabajo filosófico liberacionista latinoamericano. Pero, como veremos

en lo que sigue, en el mismo párrafo en el que se los asume se los cuestiona por insuficientes. Esta simultaneidad de reconocimiento y desmarque, sin embargo, no hace justicia al impacto e importancia que estos pensadores y obras han tenido en la conformación de la propuesta dusseliana. La velocidad con la que Dussel busca "superarlos" no se condice con la detenida labor de lectura, comprensión, adhesión y crítica que el tipo de movilización efectuado supone. Largos años para el caso de Heidegger –como hemos visto–, un denso 1970 para Levinas y Marcuse lo respaldan.

Pero en la economía del texto de MSL solo Heidegger será retomado en la argumentación. Levinas –tan central en las otras producciones de 1971 como veremos– solo aparece por ahora aplaudido. Marcuse y la Escuela de Moscú son despachados por desubicación situacional. Por tanto, el tratamiento de estos autores será abordado cuando Dussel los haga comparecer de manera explícita en sus análisis.

2.5. El tercer despliegue

¿Por qué Heidegger y los otros autocríticos nordatlánticos no pueden superar filosóficamente la metafísica del sujeto a la que, sin embargo, cuestionan? Es aquí, y en orden a responder a este interrogante que Dussel explicita uno de los núcleos centrales de MSL:

> Toda esta metafísica del sujeto, expresión temática de la experiencia fáctica del dominio imperial europeo sobre las colonias, se concretiza primero como mera voluntad universal del dominio, pero real e históricamente como dialéctica dominador-dominado (…) La metafísica del sujeto (…) se ha concretado histórica, práctica y políticamente en dialéctica de la dominación. (28-29)

La metafísica del sujeto no puede ser elucidada por ellos –responde Dussel– porque han detenido su indagación en una modulación abstracta del modelo sujeto/objeto. Esto es, no se han adentrado en las plasmaciones concretas

a nivel histórico, práxico y político que este horizonte ha posibilitado y fundado. Más aun, no lo han podido hacer porque se han mantenido situados en el polo dominante, por lo que sus cuestionamientos no han podido aprehender la radicalidad del proceso, lo cual sólo es posible para quien piensa instalado en el polo dominado. Puesto en otros términos, la elucidación del proceso de 900 años subsumido en la formulación "metafísica del sujeto" no puede ser realizada sin dar cuenta de la experiencia de la muerte prematura de los mineros bolivianos del siglo XX. Sólo en el corazón del reverso se devela el anverso. Solo en la radicalidad del pensamiento situado en el otro lado del proceso se podrá desentrañar, interpretar filosóficamente y superar de raíz la metafísica del sujeto.

La caracterización filosófica de la dinámica dominadora/conquistadora cristalizada como horizonte metafísico, ético y político posibilitador y legitimador de la dependencia, requiere, para Dussel, un nuevo trabajo analítico: ¿qué tipo de proceso es? ¿qué efectos produce? Para responder a estas cuestiones, moviliza un filón central de la tradición filosófica y ampliamente enfatizada por el marxismo para la interpretación histórica: la *dialéctica*. La dependencia, sostiene Dussel, es una dialéctica asimétrica, un movimiento polar en el que uno de sus componentes (polo dominador) monopoliza la agencia y el otro (dominado) sufre sus efectos. Cinco son los desarrollos desplegados en torno a esta caracterización.

Ante todo, es un proceso con alcances *totalizantes*. La dominación impregna de manera radical cada uno de los ámbitos del polo dominado/colonial. Todas las estructuras quedan comprometidas. La opresión pesa sobre "cada momento de su ser".

Además, es un movimiento de *naturalización.* El polo dominador transforma sus interpretaciones, intereses y maneras de actuar en un sentido común que pretende coincidir con la naturaleza misma de las cosas, pasando por lo universal y lo normativo. El polo dominado es constreñido

a moverse en esta grilla, provocando una experiencia de obviedad: ser colonizado, ser oprimido, es lo "lógico", es el lugar que hay que ocupar. La filosofía nordatlántica, legitimando esta universalidad con sus métodos y categorías, es protagonista cómplice.

Estamos, por otro lado, ante una dinámica que conjuga una lógica *heterónoma* con otra *pseudo autónoma.* En un sentido, el protagonismo nuclear viene del polo dominador: "los hilos de nuestra cultura, economía, política se mueven desde afuera" (29).

En otro sentido, sin embargo, una parte clave del polo dominado, las elites, fungen como "subopresores", dado que monopolizan la construcción de sentidos colectivos, la producción intelectual y la filosofía, dejando en silencio a las mayorías y siendo correas de transmisión de una pedagogía que introyecta en ellas la imagen normativa de lo que hay que ser: iguales a los dominadores.

Por otro lado, la dependencia es un movimiento de *ocultamiento ontológico*. Para el polo oprimido, en este caso para América Latina, su condición de estar dominado en todos los aspectos de su existencia queda velada, cubierta. Su "ser-oprimido, colonial, ontológicamente dependiente" (29) queda escamoteado.

2.6. El proceso de liberación y la filosofía

Pero Dussel no quiere pensar solo la dialéctica de la dependencia sino también el proceso de liberación, la praxis liberadora. América Latina, de hecho, está protagonizando diversos caminos de liberación y la filosofía está llamada a dar su propio aporte al mismo. Así como se pensó la densidad ontológica de una experiencia existencial, habrá que reflexionar sobre la portada metafísica de los ensayos de liberación. Veamos cómo concibe Dussel el proceso de una filosofía liberadora.

a) Antes que nada, se trata de un filosofar que debe estar a la *altura de las exigencias* de lo que tiene que superar. Si la dependencia es una dialéctica con tal poder de impregnación, el movimiento filosófico de liberación tendrá que penetrar tan hondo como aquella y crear instrumentos contundentes capaces de actuar en esta suerte de campo minado que es la dependencia de América Latina. En otros términos, la filosofía liberadora deberá ser tan filosófica como la dominadora, y habrá de trabajar en los mismos campos para desbaratar las funciones históricas que ha desempeñado y para crear un nuevo filosofar. Dussel, por tanto, desde la convicción de que "la función de la filosofía en el proceso de liberación es insustituible" (31), se embarca en un trabajo que pretende cubrir tanto los registros habituales de la disciplina (tarea académica, escritura especializada, interpretaciones de la tradición, etc.) como los exigidos por su inserción en el movimiento de liberación (crítica, denuncia, creación, compromiso).

b) Por otro lado, dado que se trata de criticar un proceso dialéctico, la situacionalidad del filósofo en el movimiento polar que implica es decisiva. Desmarcarse de un proceso de tal radicalidad y capacidad totalizante implica que quien habite en el polo dominador esté altamente constreñido por las lógicas encubridoras y las pretensiones universalizantes/naturalizantes, al punto de no poder salir de ellas. El filósofo latinoamericano que quiera protagonizar el camino liberador tendrá que situarse decididamente en la morada oprimida, dominada, ejerciendo desde allí su trabajo crítico, desencubridor y creativo.

2.7. MSL y la explosión liberada

A la luz de todo lo dicho, se puede comprender mejor lo que se adelantó al final del capítulo precedente. Allí, al revisar la versión final editada de las Conferencias de 1970, habíamos dado cuenta de las adiciones estratégicas mediante las cuales Dussel dejaba entrever la explosión liberacionista

que saldría finalmente a la luz en MSL. Escuetamente, en formulaciones como "Más allá de la dialéctica de la dominación", "Pensar real y comprometido en el proceso de liberación", "Pensar en y desde el subdesarrollo, en la pobreza y también en la injusticia sufrida", "Crítica liberadora". Más elaboradamente, en el párrafo de cierre, del modo siguiente:

> Si todo lo dicho fuera replanteado dentro de la dialéctica de la dominación (*culminación "práctica" de la metafísica moderna de la subjetividad)*, comprenderíamos la *situación de opresión* que pesa sobre América latina y *la necesidad de una liberación.* Entonces acude a nuestra mente otro texto evangélico: Poneos de pie y levantad la cabeza, pues vuestra liberación está próxima. (CIL, 336)

La explosión entrevista hacia fines de 1970 es ahora liberada en 1971.

3. "Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana"[55]

También en este caso, en la sección anterior hemos establecido algunas coordenadas en las que situar la intervención de Dussel en las Segundas Jornadas de San Miguel. Por eso, nos centraremos ahora en las dinámicas del texto. Proponemos una lectura en cinco bloques.

3.1. El programa: las implicancias del título y de la introducción

La liberación latinoamericana requiere fundamentación. Esta es la lacónica propuesta del título, en el que el "para" subraya la condición de aporte inicial en un esfuerzo que se

---

55 Enrique DUSSEL, "Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana", *Stromata* XXVIII n° 1/2 (1972) 53-89 (en adelante: FDL).

prevé mucho más largo y para el que un involucramiento colectivo se vislumbra decisivo. El abordaje filosófico que Dussel asume en las Jornadas, por tanto, es concebido como una intervención específica de *fundamentación* en un proceso que ya está en marcha.

La introducción, por su parte, tiene tres pretensiones. La primera es dar cuenta del trabajo colectivo de un "nosotros" que respalda de lo que va a decirse (aspecto que ya hemos visto en los apartados anteriores) y la búsqueda de ir ampliándolo si la interpelación al auditorio resultara eficaz. La segunda es establecer una continuidad con las intervenciones de Dussel en las Primeras Jornadas, que hemos estudiado en detalle en el capítulo precedente, por medio del siguiente resumen: la cristiandad y la modernidad han terminado y alborea el proyecto de un nuevo pensamiento que "descubre las notas originarias de la comprensión existencial latinoamericana del ser" (FDL, 53), de una hermenéutica "de lo que nos acontece como novedad en América latina." (FDL, 53). Pero es en la tercera pretensión donde el autor da la clave de su trabajo filosófico:

> La cristiandad y la modernidad de las que hablábamos habían quedado todavía intencionada y reductivamente en un nivel englobante; en realidad la Cristiandad latinoamericana fue colonial, dependiente. Pero entonces, la modernidad europea fue imperial y dominadora. Tuvimos, por ello, una modernidad dependiente y dominada. (FDL, 54)

Estamos, como en "Metafísica del Sujeto", ante la operación dusseliana característica del 1971: provocar, en un breve párrafo, una torsión por la que todo lo que se trabajó antes se inscribe en un nuevo horizonte de sentido. Estos pasajes funcionan como una suerte de carga explosiva. La "simple" cualificación de la Cristiandad latinoamericana y de la modernidad europea vía la constelación "dependencia" es en realidad una revisitación de estos procesos desde una nueva clave de interpretación, que abre el escenario para la emergencia de la constelación "liberación".

La torsión se completa con la puesta en juego de todo un nuevo arsenal terminológico y metódico:

> El pretendido saber abstracto, intemporal, universal, sistemático, mayéutico (…), encubría un hecho fundamental; ocultaba una ontología de la opresión y por ello una antropología y una aristocrática moral opresora. Se trata de descubrir el sentido histórico de la Lógica de esta ontología, de la "Totalidad" cerrada. Opondremos a ella un nuevo pensar que supera esta ontología: una ontología negativa o Meta-física de la alteridad. (FDL, 54)

En este texto introductorio, Dussel pone a su auditorio ante una versión hiperconcentrada de un nuevo programa intelectual que, a pesar del tono de continuidad que sugiere, no había sido movilizado antes de 1971. Cristiandad y modernidad son ahora vistos como un dispositivo de saberes, como una "totalidad cerrada" que trabaja según una "lógica". El en-cubrimiento, hasta ahora modulado en clave heideggeriana, vira hacia un nuevo registro, el del impedimento opresivo que obstaculiza el des-cubrimiento de una ontología, una moral y una antropología impregnadas por esta eficacia impedidora. Pero también la terapéutica se torsiona. El nuevo pensar adquiere una concreción diferente, dado que para superar una ontología no basta con proponer otra, sino que hay que delinear una "Meta-física" de la "alteridad".

La introducción, por tanto, orienta la comprensión del título. Fundamentar el proceso de liberación en sede filosófica implica vérselas con uno de los temas más complejos de la tradición disciplinar: la dialéctica; y hacerlo poniendo en interjuego nociones con no menos prosapia: Totalidad, Lógica, Universalidad, Meta-física, Alteridad. El auditorio de San Miguel avezado en estas lides hubiera reconocido con facilidad la presencia de Hegel, Marx y Sartre y, el más *aggiornado,* la de Emmanuel Levinas.

La metáfora de la Filosofía de la liberación como "explosión", que guía nuestro libro, puede ahora ser decodificada con mayor pregnancia. En apenas una página, Dussel torsiona la totalidad de su trayectoria intelectual previa, explícitamente la que hemos investigado para el período 1967-1970, pero implícitamente también la anterior, hacia el horizonte de la constelación dependencia/liberación. Más aún, inicia un ambicioso proceso de renovación terminológica, de ampliación de las interlocuciones y de creación filosófica de amplio respiro. La densidad del programa puede hacer comprensible la insistente intercalación que el autor hace a lo largo del texto, de frases que tranquilizan a su auditorio del tipo: "Puede que alguno esté desorientado…"; "¿qué tiene que ver todo esto con América Latina?" o "ya se irá comprendiendo". En lo que sigue, propongo un despliegue de esta versión concentrada.

3.2. Totalidad y ontología

El fin de la cristiandad y de la modernidad, como el autor lo había anticipado en la introducción, requieren otra interpretación a la luz de sus nuevas cualificaciones en los registros del colonialismo, la dependencia, la dominación y el imperialismo. De este modo, todos los esfuerzos desmantelamiento y des-ensamblaje realizados en las conferencias de 1970 tienen que ser –anuncia Dussel a su auditorio– retomados y radicalizados, pero ya no podrán serlo desde las coordenadas puestas por Heidegger.

La lectura de la cristiandad realizada desde el horizonte anterior la había perfilado como una helenización del cristianismo; proceso desentrañado por Dussel desde sus indagaciones sobre el núcleo mítico-ontológico indoeuropeo con su clímax en los griegos (dualismo, atemporalidad, tragicidad) y a partir de las meditaciones heideggerianas en torno al ser-en-el-mundo. Pero, visto que estos abordajes se mostraron incapaces de de-velar el carácter colonial y dependiente de la cristiandad latinoamericana, deben ser

sometidos ellos mismos a un des-mantelamiento. La pregunta debe reiterarse: ¿qué significa helenización del cristianismo? ¿qué supuestos subyacen en el helenismo? Es para encarar esta nueva indagación que Dussel moviliza, de manera inaugural, las nociones de *ontología de la totalidad y meta-física de la alteridad.* Sigamos el despliegue de la primera de ellas.

Ontología y Totalidad son sinónimos. Este podría muy bien ser el título sintético de la primera apuesta de Dussel. El mendocino ha reconocido con largueza que, con la movilización de estas nociones, daba acogida al ensayo de Emmanuel Levinas *Totalidad e infinito*; los analistas de la obra de Dussel han abundado en esta procedencia. Sin embargo, para comprensión del texto que estamos analizando esta indicación no es necesariamente esclarecedora si no se la complejiza. Bastaría leer sincrónicamente el texto levinassiano y esta conferencia para darse cuenta de que, si bien Dussel no podría haberla escrito sin Levinas, es el mendocino y no el lituano quien la escribe. La cadencia, el ritmo, las constelaciones temáticas son notablemente diferentes. No hay ninguna cita completa del ensayo levinasiano. Podría decirse, con algo de exageración, que el "libro" realmente recepcionado por Dussel podría llamarse "Totalidad. Ensayo sobre la exterioridad", dado que Infinito no recurre nunca en la conferencia; y que su índice contendría solo tres secciones: el prefacio y los capítulos "El mismo y lo Otro" y "El Rostro y la exterioridad". Sin embargo, la lectura podría también aprehender el notable grado de impregnación de la conferencia por los núcleos portantes de la obra de Levinas. En otras palabras, solo siguiendo el trabajo filosófico desplegado por Dussel podrá hacerse justicia a ambas dinámicas. Lo hago a continuación a partir cinco ítems.

a) La pregunta es entonces ¿por qué moviliza Dussel las duplas totalidad/alteridad y ontología/meta-física en este momento de su análisis? Una primera respuesta está clara en el texto: para desentrañar "lo que el helenismo encierra ontológicamente" (FDL, 55) dada la insuficiencia que, para

la tarea, mostró el abordaje intentado con anterioridad. Una ontología, una experiencia del ser con su consecuente conceptualización y con los efectos antropológicos y éticos que activa, no puede encararse con radicalidad si no se cuenta con esta nueva perspectiva. Ahora es posible asumir un segundo interrogante ¿cómo las moviliza? Poniéndolas en juego. No hay preámbulos explicativos ni aclaraciones terminológicas sino un ejercicio de análisis de la "ontología helenística". Comencemos por "Totalidad", para luego ir viendo como las demás nociones son convocadas a medida que se despliega la indagación. En efecto, Heráclito, Parménides y Aristóteles son llamados en causa para indagar en la "totalidad griega". ¿Qué encuentra el mendocino en los textos de estos filósofos? La insistente recurrencia de una asociación entre "todo", "es" y "uno". El ser, la unidad y la totalidad son a tal punto la base de sustentación y el horizonte de lo que se piensa, dice y vive, que ni siquiera es concebible que pueda darse algo "más". Ahora bien, es para poder indagar en esta peculiar omniabarcancia que Dussel moviliza la noción de "lo mismo". En una totalidad, "todo" lo que "es" responde a "un" movimiento, respecto del cual el resto son variantes de "lo mismo". No hay posibilidad alguna de rebasar estos lindes, no hay propiamente un "afuera". Si lo hubiese, sólo podría ser concebido como no ser, como nada. Lo que está afuera de lo uno/todo no es; es nada. Sólo entonces, explica el autor, se comprende qué es una *ontología*. Una experiencia/conceptualización del ser que funge como totalidad insuperable y en la que todo lo que parezca estar "afuera" será concebido ya como mera modulación de "lo mismo", ya como "nada". Levinas, es claro, impregna la trama de la indagación.

b) Pero, cuando se trata de concretar más la particularidad del "caso" griego, Dussel provoca un viraje en la argumentación, al ofrecer la siguiente versión del *dictum* de Parménides "lo mismo es Ser y pensar":

> Este enunciado se puede traducir de muchas maneras: *noein* es "ver", "conocer" (estaríamos en Heidegger). De todos modos, *noein* tiene relación con "ver", en el sentido del verbo *orao* o *eídos*, de donde viene *idea* y también *éidos*, que en Aristóteles significa la esencia de la cosa o *ousia*. El "ver", entonces, es lo fundamental. (FDL, 55-56)

El giro argumental prosigue añadiendo a la ecuación otras nociones hasta formar la siguiente secuencia: lo *visto*, *fysis* (horizonte desde el que todo avanza), *aion* (eterno, desde siempre) y *to theion* (lo divino). ¿A qué viene esta deriva? El seguimiento de la trayectoria duseeliana que venimos haciendo nos da la clave para interpretarla, se trata de la caracterización que el mendocino venía proponiendo desde hacía una década: "El «ciclo del eterno retorno de lo mismo», visto como fysis desde-siempre divina es la experiencia helenista del ser, es una ontología de la totalidad." (FDL, 57)

Puesto en términos sintéticos. Las nociones de "totalidad" y "lo mismo" comprendidas desde Levinas le han ofrecido a Dussel la posibilidad de encarar un des-ensamblaje, un des-montaje más radical que el habilitado por Heidegger, relanzando temas ya largamente elaborados por él hacia nuevas indagaciones. No basta con erosionar el "mundo" griego o el "horizonte" helenístico. Es necesario llegar hasta la "totalidad" griega y su lógica de "lo mismo" para poder desmontar su vigencia y desocultar su potencia. Solo ahora se puede responder al interrogante inicial de la indagación: si la cristiandad fue la helenización del cristianismo, solo llegando hasta la totalidad griega se podrá des-cubrir su poder dominador y opresivo; recién entonces se habilitará la gran posibilidad epocal de un cristianismo sin cristiandad que sea capaz de retomar creativamente, en los marcos de una sociedad pluralista, la experiencia y la conceptualización semita del ser.

teseopress.com

Desde esta luz, se puede entender mejor la decisión terminológica con la que Dussel cierra este primer despliegue. Efectivamente, siguiendo a Levinas, concluye en que la noción misma de "ontología" debe ser desmantelada, dado que las pretensiones de conceptualizar el "ser" se han mostrado incapaces de evitar la deriva hacia una totalización cerrada, excluyente y dominadora. Ontología y totalidad son sinónimos. El horizonte Heidegger ha de ser rebasado: "Voy a hablar después del ámbito que supera la ontología. Por ello, el nombre de ontología voy a reservarlo solamente para la totalidad." (FDL, 57)

c) El desentrañamiento de la Totalidad griega con su lógica de "lo Mismo" requiere un paso más. ¿Qué pasaría si cualquiera de los componentes de la totalidad quisiera revindicar una "lógica" distinta? ¿Qué podría acaecer si alguien reivindicara que el modo en que la Totalidad lo incluye no hace justicia a su originalidad? Dussel responde de manera contundente: sobreviene la guerra. En la Totalidad solo cabe diferir, ser un momento en el juego de "lo mismo". Es en este momento cuando la argumentación dusseliana deja ver el grado de impregnación de *Totalidad e Infinito* que habita su texto: sin citas ni avisos explícitos, hace comparecer al motivo "guerra", uno de los núcleos portantes del prólogo levinassiano:

> ¿Qué difiere la unidad? Decían los griegos: "el odio". ¿Qué los reúne? El amor. Pero tanto la *diferencia* como la *unidad* son fruto de la guerra. Por eso la guerra es el origen o el padre de todo. ¿Qué significa esto ético-políticamente? Ético-políticamente va a significar la muerte del Otro. (DFL, 57)

La guerra es la "lógica" de las totalidades cerradas, la dinámica implacable de las ontologías. Escuchemos ahora a Levinas para poder asomarnos tanto al modo como Dussel lo convoca como a la forma en que lo desplaza:

> Aceptaremos fácilmente que es cuestión de gran importancia saber si la moral no es una farsa (…) El estado de guerra suspende la moral (…) No es necesario probar por oscuros fragmentos de Heráclito que es el ser se revela como guerra al pensamiento filosófico; que la guerra no sólo lo afecta como el hecho más patente, sino como la patencia misma –o la verdad– de lo real.[56]

La fulguración de la acomunación levinassiana entre el *ser* y la *guerra* emerge con nitidez en Dussel, que comienza a trabajar su pensamiento como un prisma de lectura que se hace propio y que se entrelaza con sus otras dinámicas y afronta sus temas. A diferencia de Levinas, el mendocino si ha creído necesario probar por "oscuros fragmentos de Heráclito" que la guerra es el padre de la totalidad, y ha dirigido la capacidad esclarecedora de la clave de lectura hacia la cuestión de la diferencia. En una totalidad –explica a su auditorio–, solo hay lugar para "lo otro", no para "el otro". Solo es admisible una diferencia interna que respete los criterios impuestos por "lo mismo". Si algún componente de la Totalidad quisiera revindicar su exterioridad, solo habrá dos salidas. O "el otro" acepta que solo puede ser "lo otro", que solo es legítimo un afuera que difiera de "lo mismo" pero que no lo cuestione, o insiste en la radicalidad de su "afuera" y provoca la reacción bélica de la Totalidad: el Otro debe ser morir. Esto es lo que Dussel llama la *dialéctica* entre "lo mismo" y "lo otro". Tenemos así el ingreso en el relato de la noción que había sido elegida como título de la conferencia. La fundamentación dialéctica de la liberación ha de vérselas con otra "dialéctica" que impregna a la totalidad: "«Lo mismo» y «lo otro» quedan incluidos en un gran «lo Mismo»." (DFL, 58)

d) Pero la fecundidad de la introducción de la Totalidad como sinónimo de ontología no se verifica solamente respecto del des-mantelamiento de su versión griega, sino que

---

56 Emmanuel LEVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1995 [1961], 47.

teseopress.com

Dussel la extiende a la modernidad. También ella es una Totalidad, también ella trabaja desde una lógica de "lo Mismo", también ella es una ontología. Por ello, desde la clave de lectura habilitada por la dupla Totalidad/Lo mismo, se puede establecer una continuidad entre los griegos, Hegel, Marx y Nietzsche que, de otro modo, sería inapreciable. Todos ellos, a pesar de la diferente experiencia de ser en la que se anclaron, han quedado "encerrados en la totalidad", no han podido dar cuenta de otros "afueras" que no fuesen reconducibles a "lo mismo".

La similitud entre la totalidad griega y la moderna, sin embargo, conlleva una distinción decisiva. La totalidad moderna no ha surgido sólo de la experiencia y de la conceptualidad helénicas del ser sino también de aquella que proviene de mundo semita, para la cual –como venía explicando Dussel desde hacía varios años– la alteridad es constitutiva. Hay "el otro" y el "Otro" y no solo "lo otro". El afuera es exterioridad y no dominio de "lo Mismo". Para constituirse como totalidad –explica Dussel–, la modernidad tuvo que subsumir esta veta constitutiva, tuvo que negar al Otro, al Dios medieval como alteridad absoluta:

> El hombre moderno al negar *al Otro* absolutamente Otro que en este caso sería el Dios del medioevo, alteridad absoluta, se queda con el *ego*; y al quedarse con el ego lo más grave no es que se quede sin Dios, sino que se instituya él mismo como Totalidad. (FDL, 60)

El autor establece así una secuencia que va desde Descartes, pasando por Kant, desembocando en Hegel asumiendo a Marx y desplegándose en Nietzsche. El ego cartesiano adelgaza la alteridad de Dios reduciéndolo a "idea", deja al ser humano en la solidad de su "yo" y hace de éste el centro constitutivo de lo que es. La Totalidad ha pasado de ser física (por ser la *fysis* el horizonte desde donde se piensa en ser) a ser egótica (porque ahora es el yo/sujeto el que la constela):

> El sujeto es el que constituye el ser de las cosas; y el *ego cogito* es el comienzo del *ich denke* de Kant y del *ich arbeite* de Marx, un *homo faber*, una diferencia en el tiempo, pero, en realidad, "lo mismo". Tanto el "yo conozco" y constituyo la *idea*, como el "yo trabajo" y constituyo el *objeto cultural* con valor económico, son momentos de una historia en cuyo centro, en el supremo lugar, se encuentra Hegel. En Hegel se da la plenitud de la totalización moderna. El ser es el Saber y la Totalidad es el Absoluto; un Absoluto que no puede ser considerado sino como un Dios irrebasable, no ya *fysis* sino *Sujeto*. (60-61)

Establecida esta suerte de genealogía de la totalidad moderna, Dussel se detiene especialmente en lo que considera uno de sus núcleos articuladores. Esto es ¿cómo dar cuenta de la diferencia en una totalidad cerrada? Para ello, acude a las nociones hegelianas de *Entzweiung* u *Explikation* traducidas como *escisión* y *emergencia.* El pasaje desde lo originario (el ser-en-sí) a "lo otro" tiene lugar por la escisión de esta totalidad originaria que se despliega y se recupera al final del proceso como Absoluto.

Pero, de acuerdo con Dussel, el cénit hegeliano solo puede ser apreciado en el despliegue de su dinámica llevado a plenitud por Nietzsche:

> Cumplimos ahora en agosto noventa años de una experiencia que Nietzsche tuvo en los Alpes. Nietzsche, en un estado casi místico, llega a descubrir lo esencial, aquello que describe en todas sus obras, especialmente en el *Zaratustra,* y que él experimenta como un: "todo es uno". Si todo es uno, el único movimiento posible es el "eterno retorno de lo igual" o mejor de "lo mismo". Nietzsche experimenta la totalidad como movida por la "voluntad de poder". (FDL, 61)

La voluntad de poder, a la que, como vimos, había sido interpretada por Dussel como culminación de la metafísica del Sujeto, ahora es asumida en el nuevo horizonte. Es la Totalidad moderna la que dicta su movimiento a la voluntad de poder, no hay "afuera" ninguno a su imperio porque no

hay exterioridad. Lejos de cuestionar a Hegel, lo explicita y lo despliega en toda su coherencia. En la totalidad cerrada no hay sino una lógica posible, la binaria.

e) Una vez que Dussel ha llevado a su auditorio a considerar la hondura de lo que está en juego, le propone una tarea radical:

> La filosofía en América Latina debe comenzar por hacer una crítica de la Totalidad como totalidad. Y de ahí entonces que la "voluntad de poder" incluya, como su opuesta, a la "voluntad dominada", pero como a su contrario, a una nueva voluntad que doy en llamar "voluntad de servicio". (FDL, 61)

América Latina ha sufrido y sufre el peso opresivo de la Totalidad, ubicada como está en el "lado" dominado de su dialéctica. Por tanto, la filosofía que quiera pensar en y desde su situación, tiene que habérselas con el desmantelamiento de la Totalidad y con la gestación de nociones que trabajen por fuera de su lógica. Voluntad de ser servicio es una de estas nociones. Pero, cuando Dussel busca un nuevo "suelo" para esta tarea radical, su reflexión remite a elaboraciones que ya hemos visto repetidamente en el estudio de su trayectoria. El diagnóstico final es claro: la Totalidad se cierra porque en su dinámica no hay lugar para la *novedad*, dado que se ha dejado de abrevar en una de los núcleos centrales de la experiencia y la conceptualización semita del ser: la *creación*. Bajo el prisma indoeuropeo-helénico relanzado por la modernidad no hay novedad real. En la Totalidad lo nuevo es escándalo. Pero también retorna otra convicción permeante de este momento de la trayectoria del mendocino:

> A esta modernidad pertenece tanto el capitalismo liberal, y por lo tanto también el dependiente latinoamericano, como el marxismo. Esto me parece fundamental en este momento presente de América Latina. Puedo decir que no son radicalmente opuestos siquiera, sino que son "lo Mismo", el capitalismo liberal y el marxismo. (FDL, 62)

Dicho lo anterior, el papel de *Totalidad e Infinito* y de Levinas en la explosión liberacionista de Dussel puede ser abordado con la complejidad necesaria que la introducción de este apartado sugería. Levinas es llamado en causa asumiendo sus nociones de meta-física y alteridad y sumándose a su potente cuestionamiento de la Totalidad moderna incluyendo al "horizonte Heidegger". Pero luego, el lituano es ubicado en una secuencia mucho más larga de reflexión. En efecto, apoyado en Michael Theunissen, la remonta primero hacia una rica veta del pensamiento judío moderno y contemporáneo; pero luego la vincula con su propio trabajo en torno al pensamiento semita, insertándola en una mucho más larga duración. El sentido del movimiento es claro. Levinas ha podido ser asumido en la radicalidad de su novedad gracias al prolongado trabajo que Dussel había venido haciendo y que, gracias a este aporte, ahora puede relanzarse. Por fin, Dussel se desmarca de Levinas dado que, por las limitaciones de su situacionalidad, no ha podido llevar hasta el fondo la potencia de su cuestionamiento y la creatividad de su alternativa. Será desde América Latina, desde aquella tradición explosionada por la dupla liberación/dependencia, que la Totalidad cerrada podrá ser finalmente desactivada.

3.3. Hacia una superación trunca de la Totalidad moderna

El paso siguiente que Dussel propone a su auditorio es considerar el proyecto filosófico más radical de superación de la modernidad llevado adelante en Europa, el protagonizado por Martin Heidegger:

> Heidegger se ha propuesto la superación de la modernidad, como sujeto-objeto o como teoría-praxis, pero lo que se trata ahora es de superar el mundo mismo, el "ser-en-el-mundo" como totalidad (…) En Heidegger hay todavía una experiencia de la Totalidad como irrebasable y, aunque intenta rebasarla, sin embargo, se queda apresado en ella. (FDL, 62-63)

Como ya se ha visto en los capítulos anteriores, Dussel había hecho con el pensar meditativo, el ser-en-el-mundo y los existenciarios heideggerianos una alianza intelectual. Moviéndose dentro de su horizonte, había ensayado un despliegue de sus preocupaciones filosóficas, históricas y teológicas. La explosión provocada por la irrupción de la dupla dependencia/liberación hizo estallar también dicho horizonte. La capacidad des-ensambladora, de-veladora de la reiteración de la pregunta por el ser, las primacías de lo ontológico sobre lo óntico se revelaron impotentes –argumenta Dussel– para quitar el velo de la Totalidad en la que todo el proyecto quedaba encerrado. Las búsquedas emprendidas por el filósofo alemán, en textos como "Serenidad" o "Identidad y diferencia", desembocaron en la propuesta de una "apertura al misterio", de una actitud de "serenidad ante las cosas", en la sugerencia de un "ámbito" (*Gegnet*) más allá de lo ontológico. Pero, para Dussel, la Totalidad y su lógica de lo Mismo quedaban intocadas.

> Vale decir que de alguna manera se considera que se supera lo ontológico desde "lo mismo". No se logró nunca poner el nombre adecuado de ese ámbito y de ahí que todas sus reflexiones vayan cayendo como en la imposibilidad de la expresión y al mismo tiempo en la extrema confusión. (FDL, 63)

La explosión del "horizonte Heidegger", por tanto, es la otra cara de la detonación del conjunto de la trayectoria intelectual de Dussel como fruto de la detonación causada por el ingreso al "horizonte liberación":

> Lo que les propongo ahora es el intento de ponerle nombre al misterio que está más allá del horizonte ontológico y superar entonces *to áuto*, "lo mismo", y con esto, aunque no parezca, nos situamos de pronto en una nueva época de la ontología de la historia. Porque poder solamente *decir* esto es ya haber dejado atrás una época; empezamos a mirar al propio Heidegger como desde su espalda. (FDL; 63-64)

3.4. Meta-física de la alteridad

La promesa hecha por Dussel es alta. Mirar a Heidegger desde su espalda y poner nombre al misterio más allá de lo ontológico. El título del intento no es menos ambicioso: *Meta-física de la alteridad.* La segunda "promesa" de la introducción es ahora encarada; para dar cuenta de sus alternativas, nos valdremos de un despliegue en tres momentos.

3.4.1. Genealogías de la alteridad

Meta-física y *alteridad* hablan de una nueva movilización de Levinas, pero ahora desde un nuevo espesor, ya que el lituano-francés es presentado como quien "últimamente ha tratado el problema de manera mucho más coherente y explícita." (DFL, 64). En un movimiento dusseliano característico, la convocatoria de un "gran nombre" se realiza vía su incorporación a una genealogía más amplia; movimiento reflexivo por el que el autor reclama, al mismo tiempo, tres cosas. Antes que nada, haber desentrañado las cuestiones decisivas que están en juego antes de haber dado con él. Además, el concederle el rol de plasmador privilegiado. Por fin, la autonomía para proseguir, desde la nueva modulación posibilitada por el "gran nombre" de manera personal, relanzando el itinerario anterior hacia nuevas búsquedas.

Es por este procedimiento que la exposición de Dussel no comienza por Levinas sino por Michael Theunissen y su obra *El otro. Estudios sobre la ontología social contemporánea* (1965).[57] Basta dar una mirada al prólogo de 1965 para comprender su convocatoria en este momento de la conferencia:

---

57 Michael Theunissen, *El otro. Estudios sobre la ontología social contemporánea,* México, FCE, 2013. La edición original alemana de 1965 fue republicada por el autor, con un nuevo prólogo, en 1977. Para lo que sigue uso la traducción castellana indicada (en adelante: EO).

> Pocos asuntos han ejercido un domino tan poderoso sobre el pensamiento filosófico de este siglo como el tema de "el otro" (…) Por cierto, el problema del otro ha sido pensado en tiempos anteriores y a veces se le ha concedido un lugar preminente en la ética y en la antropología, en la filosofía del derecho y de la política. Pero ciertamente el problema del otro nunca ha penetrado tan profundamente como hoy en los fundamentos del pensamiento filosófico. Ya no es más el simple objeto de una disciplina específica, sino que se ha vuelto un tópico de filosofía primera. No se puede separar la cuestión del otro de las cuestiones primordiales suscitadas por el pensamiento moderno. (EO, 19)

Pero lo que es aún más relevante para la trayectoria de Dussel es el modo en que Theunissen articula su investigación. La primera parte, denominada "El proyecto filosófico trascendental de la ontología de lo social", da cuenta de las propuestas de Husserl, Sartre y Heidegger; mientras que la segunda, "La filosofía del diálogo como proyecto alterno a la filosofía trascendental", despliega los ensayos de Martin Buber insertándolos en una tradición mucho más amplia de pensamiento. La relación que establece entre ambas es clave:

> Los filósofos de los que se trata en la primera parte del presente trabajo, pertenecen a aquellos que buscan el ser original del otro en el Yo ajeno o en sus modificaciones existenciales. En contraste, los pensadores que se presentan en la segunda parte se caracterizan por el hecho de que, para ellos, el otro se encuentra originalmente sólo en el Tú como la "segunda persona" del pronombre personal. Para ellos, el ser original del otro se encuentra en aquel a quien uno se dirige con la palabra interpelándolo, en el compañero de la conversión o del "diálogo".

Las consonancias programáticas son evidentes y las consabidas distinciones entre indoeuropeos y semitas ganan una nueva modulación para su desarrollo.

Pero Theunissen lleva a cabo una tarea mucho más amplia de lo que la veloz referencia de Dussel podría sugerir a su auditorio. Por un lado, delinea una constelación de pensadores dialógicos a la que Dussel solo cita parcialmente. El alemán acomuna a:[58] Hermann Cohen (1842-1918), *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo* (póstumo 1919); Franz Rosenzweig (1886-1929), *La estrella de la redención* (1921); Hans Ehrenberg (1883-1958), *Disputation I* (1923); Eugen Rosenstock-Huessy (1888-1973), *Conocimiento práctico del alma* (1924) y *El aliento del espíritu* (1951); Ferdinand Ebner (1882-1931), *La Palabra y las Realidades Espirituales. Fragmentos pneumatológicos* (1928); Gabriel Marcel (1889-1973), *Diario metafísico* (1927) y *Ser y tener* (1935); Eberhard Grisebach (1880-1945), *La actualidad* (1928); Karl Heim (1874-1958), *Creer y pensar* (1931) y *Creer y vivir* (1926).[59]Por otro lado, analiza con detalle al que considera el texto nuclear de la filosofía dialógica, *Yo y Tú* (1923) de Martin Buber (1878-1975). Baste una cita en clave panorámica para sopesar la importancia que le concede:

> El texto *Yo y Tú* tiene como contenido más importante la descripción de dos "palabras básicas", la "palabra básica Yo-Ello" y la que le da su nombre al libro "Yo-Tú". Las dos palabras básicas se relacionan de manera antitética. Una de ellas, la palabra básica Yo-Ello, da expresión a la relación del ser humano con el mundo que la tradición ya explicó; la otra, la palabra básica Yo-Tú, es el signo conceptual de la experiencia que Buber quisiera introducir. Lo que en ellas está en juego, y lo que Buber quiere hacer con ella, se hará claro por una

---

58 Por otra parte, da cuenta de algunos antecedentes: "Debemos tener en mente que el «nuevo pensamiento» lo prepararon filósofos como Hamann, Wilhelm Von Humboldt, Fichte y Feuerbach" (EO, 287).

59 Aunque no los asume como parte del estudio, Theunissen menciona también a un abanico de teólogos protestantes influenciados por el pensamiento dialógico: Friedrich Gogarten, Emil Brunner, Karl Barth.

teseopress.com

> reflexión sobre el concepto "entre". El concepto "entre" es la palabra clave que abre el camino hacia la intención de Buber –en efecto, abre el todo del dialogismo–. (EO, 290)

3.4.2. La propuesta de Dussel

La genealogía de la alternidad, sin embargo, queda muy pronto desenfatizada en el relato dusseliano. A la hora de presentar a su auditorio esta veta cuestionadora y alternativa dice: "Sin referirme a autores precisos, voy a dar una síntesis de este pensar. La experiencia que tengo de este pensar, me permite descubrir una lógica que domina América Latina." (FDL, 64) Con esto, Dussel reivindica dos cosas. Antes que nada, que es capaz de realizar una síntesis propia de este pensar, como fruto de su experiencia de lo que está juego. Pero, además, que ha des-cubierto algo que estaba velado: la Totalidad pensada desde el polo dominado de América Latina. Retomando la cuestión desde el enriquecimiento de sus referencias, pasa a proponer su propia manera de entender los procesos. Analicémosla en cinco apartados.

a) El "otro pensar" parte de una experiencia otra:

> La experiencia originaria de este pensar no es ya "el alma, es todas las cosas", como en Aristóteles; ni siquiera un yo ante las cosas como productor en la relación técnica del trabajo, como en Marx, sino que se trata de otra experiencia: *Pnim-el pnim*, es decir, cara a cara, rostro a rostro, en hebreo. (FDL, 64)

Las referencias ya no son ni Aristóteles ni Marx, sino Moisés y el Éxodo. Ahora bien, como ya lo habíamos encontrado en muchos otros momentos de la trayectoria de Dussel, el hecho de abrevar en nociones que provienen de la Biblia hebrea para revindicar su validez para el pensamiento histórico y filosófico le implica dar cuenta de la legitimidad de este proceder. ¿Es posible movilizar relatos de un libro tenido por canon religioso de otra manera que teológicamente? ¿Se los puede trasponer a otros registros? La respuesta afirmativa del autor se base en que los libros

bíblicos, al igual que las tragedias griegas, son condensaciones del *ethos* del pueblo en que se gestaron, son obras de arte en las que se expresa su experiencia más propia. Puesto que la filosofía griega ha podido trasponer a sus propias dinámicas las obras de arte helénicas, no se ve dónde pueda residir la objeción a hacer algo similar con los relatos de la Biblia:

> Son dos modos de expresión: lo que una conceptualiza filosóficamente, la otra lo expresa artísticamente, que sea o no revelado, ya que sería esto otra cuestión, sería ya una teología. Para la filosofía estos textos son tan válidos como los de Homero, como los de Tlamaltine de México o como el Martín Fierro; son datos fácticos, y lo tomo como tal. (DFL, 65)

Se trata, por tanto, de transponer filosóficamente el relato del Éxodo en el que se narra el encuentro de Moisés con Dios. Moisés está en el desierto, oye la voz de Dios que lo llama por su nombre desde una planta en llamas y se entabla un diálogo decisivo para el futuro de los israelitas. He aquí como el autor condensa el relato de Éxodo 3, 1-15 al que dedicará una buena parte de este momento de la conferencia. Su "trabajo" interpretativo puede exponerse en cinco pasos.

El primero consiste en mostrar la particularidad del *desierto* mosaico por contraposición al nietzscheano. No se trata de un espacio vacío, ni del ámbito de la lucha ascética por la que el alma se desembaraza del cuerpo; sino del lugar en el que se hace posible, gracias al silencio reinante, oír (al "Otro" que se manifiesta) y ver (la llama).

El segundo paso es establecer un juego entre el *ver* y el *oír*. Lo que Moisés ve es la llama que hace arder una planta sin consumirla. Para el registro de la visión ése es el límite:

> Era justamente en la llama donde su experiencia visiva terminaba, pero también donde comenzaba lo esencial. Es decir, el "ver" terminaba estrictamente en el horizonte; el rostro del Otro se manifiesta en el mundo como un ente, simbolizado

> en la "llama". Pero lo que se ve como rostro del Otro, un ente, es justamente donde mi vista termina, donde comienza el misterio del Otro, como otro, y entonces se nos relata que Moisés "escuchó una voz". (DFL, 65)

Donde la vista termina comienza la audición. El Otro irrumpe, se manifiesta llamando por el nombre al interlocutor y proponiendo un diálogo. Sólo entonces, cuando la interpelación personalizada se abre paso más allá de la visión, el Otro como otro se hace ex-perimentable. Allí donde la dinámica del ver se detiene en el rostro del Otro, la lógica de la audición se abre a su misterio.

El tercer paso consiste en retomar lo que había explicado a su auditorio anteriormente. Dado que en el horizonte helénico la dupla ver/*fysis* era determinante, todo pensar radicado en él deviene un límite irrebasable para lo que le excede:

> Ese llamado era imposible en la *fysis*, porque en la totalidad de la mismidad no hay libertad. No lo hubo ni en Platón, ni en Aristóteles, ni en Plotino, ni tampoco la habrá en Hegel, ni tampoco la puede haber en Marx, ni en Nietzsche. (FDL, 65)

El cuarto paso es reconducir el conjunto de este despliegue al *"cara a cara"* como núcleo de la experiencia originaria del nuevo pensar:

> El "cara a cara" indica la inmediatez de la experiencia, y por eso Buber con un lenguaje poético dice que en el cara-a-cara no hay razón, no hay fantasía, no hay palabra, no hay algo, porque efectivamente en el cara a cara todavía no hay mediaciones. ¿Por qué? Porque esta experiencia es aquella muy concreta de enfrentarse con su esposa, con su hijo, o con su hermano, y de pronto preguntarle en profundidad ¿quién eres? Si me pregunta por un misterio aquel con quien cotidianamente vivo, ojo contra ojo, en el ¿quién eres?, se me abre mi propia libertad y me arrebata de la onticidad y me pone ante él como incondicionado. (65-66)

Solo entonces, prosigue Dussel, se da un "afuera" de "lo Mismo", recién ahora la Totalidad se abre a una exterioridad no subsumible en su lógica. Dussel puede ahora presentar a su auditorio la pregnancia de la noción que contrapuso a ontología y a Totalidad:

> Esta experiencia, como va "más allá", la denominaremos *meta* y como va más allá del horizonte de la *fysis* la llamaremos *meta-física*; pero meta-física ahora no tiene nada que ver con la metafísica de la modernidad, que sería para Heidegger, la meta-física del sujeto. (FDL, 66)

Una vez establecida la experiencia originaria del pensar meta-físico de la alteridad, Dussel lleva a su auditorio a un ensayo de relectura de diversas categorías filosóficas desde esta nueva clave.

b) Dussel comienza reelaborando la concepción del *logos* mediante su vinculación con la noción de *fe.* El *logos* que se mueve en el horizonte de la Totalidad cerrada es incapaz de trascenderla, por lo que todo aquello que la exceda no podrá ser abordado desde su matriz. En cambio, en la *meta-fisica* de la alteridad, el logos deviene *ana-logos*, un logos que viniendo desde el más allá de la Totalidad, irrumpe en ella y la rearticula. Desde el momento en que el modelo de base ya no puede ser el de sujeto/objeto sino el del vínculo entre alteridades, el *logos* que trabaje en este régimen tendrá que estar en permanente *estado de apertura,* dado que el Otro no puede ser capturado por ninguna totalización. Es por ello, sostiene Dussel, que *logos* se mueve en una dinámica de *fe/confianza:*

> La fe, no es la "fe racional" de Kant con respecto al *noumenon;* ni la fe teológica ni la fe de Jaspers. Esta es una fe meta-física, es decir, es un dominio que ejerce la razón sobre sí misma, cuando sabe que ha llegado a su límite, que le permite con-fiar en el otro, ya que si no se tiene con-fianza no se

teseopress.com

> puede escuchar su voz. *Cum-fide* es justamente saber que su *lógos* se ha cumplido, pero al mismo tiempo es un abrirse al Otro. (DFL, 67)

Es un *logos* que sabe que lo que sabe estará siempre en disponibilidad para nuevas irrupciones. Es una comprensión que entraña una incomprensión, dado que el rostro del otro no podrá nunca clausurar su misterio. Por lo tanto, la más alta forma de saber no consiste en conocer todas las cosas sino en "abrirse a otro espíritu como otro y amarlo como Libre y no como mío" (DFL, 67).

c) Otra noción clave que queda replanteada desde la meta-física de la alteridad es la de *diferencia*, ya que está hipotecada sin remedio por su relación con la totalidad cerrada. Donde reina lo mismo sólo es posible diferir, mas no reivindicar alteridad. Por eso, el autor propone reemplazarla por *distinción.* Si la primera solo puede abarcar lo que difiere manteniéndose en la dinámica de la Totalidad, la segunda se abre a la alteridad del Otro, a la exterioridad: "Lo dis-tinto es el Otro como persona, el que en tanto libre no se origina en lo idéntico." (FDL, 66)

d) El paso siguiente en la tarea de creación categorial es la redefinición de la noción *nada*. En una totalidad cerrada -explica Dussel a su auditorio-, todo lo que no es reductible a su lógica de "lo Mismo" es *nada* en su horizonte. Dado que en su interior solo se puede *ser* en el único modo de ser legitimado por la lógica de la totalidad, lo que no entra en ella "no es". Pero una vez dentro de una meta-física de la alteridad y en régimen de totalidad abierta, las cosas cambian:

> La nada es la libertad del otro (…) Así irrumpe en mí mundo lo nuevo; lo nuevo solo puede surgir de la nada, del Otro como nada. Esta novedad no está ni en el acto ni en la potencia de la totalidad (…) Es la novedad de la creación. (DFL, 68)

La nada de la totalidad cerrada se devela como nadificación, como ninguneo de la alteridad, como poder de aplastamiento de la exterioridad que, una vez desactivada

desde este pensar otro, posibilita la explosión de los "nadies" hasta ahora negados en su ser, el otro, la otra, l@s otr@s son lo nuevo. La transposición propuesta por Dussel no deja dudas sobre sus alcances:

> También como lo nuevo podrá surgir América Latina. Y en América Latina podrá surgir como nuevo un pueblo oprimido. Recuperamos así a todos aquellos asesinados en la historia de la totalidad. La emergencia de lo asesinado es resurrección. (DFL, 68)

Desde esta luz, es posible ahora una mejor inteligibilidad de un pasaje de la conferencia que, por su ubicación en un momento inicial del desarrollo, resulta difícil de aprehender *a priori* en su densidad:

> La experiencia que tengo de este pensar, me permite descubrir una lógica que domina América Latina. Desde la cristiandad colonial hay una experiencia de la Totalidad; el Otro, que es el indio, es nada; luego, cuando el criollo aristócrata, el que hace la revolución de 1809-1810, se sitúa como sub-dominador hay un Otro, que será nada. Martín Fierro exclamará: "en mi ignorancia sé que nada valgo". Es nada, ese nada es en verdad la "nadificación" del Otro como otro, en la Totalidad. Esta es una de las categorías que nos permitirán pensar toda nuestra historia nacional.

e) Una última modulación de la rearticulación categorial de Dussel desde las coordenadas de la meta-física de la alteridad pudo haber resultado algo sorprendente para su primer auditorio y, *a fortiori,* también puede serlo para un lector actual. Me refiero a su intento de relectura del *mal*. Siguiendo su transposición filosófica de los relatos bíblicos, Dussel parte ahora de una lectura cruzada entre dos relatos de libro del Génesis. El del asesinato de Abel a manos de su hermano Caín y el de la tentación de Adán y Eva, argumentando que, para comprender a éste último en su densidad, es necesario partir del primero y no al revés. El movimiento reflexivo es triple.

La interpretación comienza por señalar que el primer efecto del asesinato de su hermano es para Caín "cerrarse, quedarse como único" (FDL, 68), dinámica equivalente a la propuesta tentadora hecha a Adán por la serpiente de *ser como Dios.* Pero es el segundo movimiento el que produce la transposición: "Para ser Dios hay que ser totalidad y para ser totalidad hay que quedar solo. Par ser Dios sería necesario matar al otro." (FDL, 69). Por fin, el tercer paso consiste en ampliar el alcance de esta lógica a la experiencia humana general: "Nosotros tenemos en nuestra comprensión del ser, en el momento en que irrumpimos en la adolescencia a la libertad, a todos los Abeles muertos de la historia" (69). He aquí el mal, sostiene Dussel; el único que puede ser llamado raigalmente así, el sólo que merece la categorización de *pecado original*. El todo se cierra sobre sí y mata a lo que es distinto de sí, al otro. Cada vez que un adolescente estrena su libertad, explica el autor, lo hace bajo el influjo de la fuerza que resulta de la acumulación de todos los otros asesinados por las totalidades cerradas. Si no interviene un proceso de apertura radical, de horadación de la cerrazón, el movimiento se reanudará potenciado con un nuevo acto homicida.

Para mostrar a su auditorio que no se trata un contrabando teológico sino de una propuesta filosófica, Dussel ofrece tres concreciones. La primera tiene que ver con la historia misma de la filosofía. Cuando el *ego* inaugural cartesiano se pone como pilar de toda certeza, la nebulosa idea infinita de Dios que aún quedaba en su sistema queda herida de muerte; pronto desaparecerá. El sabio capaz de conocerlo todo reina, ahora, solitario y lo que queda afuera de su saber cierto se nadifica, queda excluido del ser. Ahora bien, esta declaración de "nada", de "no ser" es la condición previa de su exclusión radical:

> Ya que "el Otro" está en lo falso viene el héroe y lo mata, y además de matar al Otro tal vez recibe el honor y la condecoración del Todo. Los héroes son hombres que han matado

> a otros hombres. Es paradójico y tremendo. Aquí de pronto, éticamente, Parménides se llena de sangre; se llena de sangre cuando un gran principio ontológico cobra carácter ético y al mostrase ético se hace tremendo (FDL, 70)

Pero este Parménides ensangrentado es, para Dussel, mucho más que una metáfora de crítica filosófica a un principio ontológico. Es también la plasmación de una dinámica en la que América Latina está involucrada, porque el "afuera" nadificante tiene también una expresión geopolítica, cada vez que una totalidad declara "bárbaros" a sus otros:

> Ahora comprendemos el estatuto ontológico de las colonias. Al mismo tiempo, América Latina cobra un sentido respecto de Europa, EE.UU. o Rusia. Y somos ya todos nosotros. Lo que está "afuera" de ser no es nada. (FDL, 70)

Por fin, Dussel ofrece, algo más tarde en su disertación, una tercera concreción:

> Todas las ontologías de la totalidad éticamente son totalitarias, desde la ciudad griega hasta la nación hitleriana. De ella depende también Hegel y Nietzsche, aunque se haya absuelto a los dos en las historias de la filosofía. (FDL, 71)[60]

¿Qué sucede si todo esto es ahora replanteado desde la meta-física de la alteridad? Entonces, el acmé del ser humano es el que es capaz de abrirse al otro. No solamente puede moverse dentro de la totalidad, sino que también

---

60 La investigación sobre Nietzsche desde la mitad del siglo XX ha puesto de relieve lo problemático de la asociación el autor con el régimen nacionalsocialista, no sólo por razones de ancronismo histórico sino también por las radicales incompatibilidades del movimiento nazi con el talante "antialemán" del filósofo. En esta línea, se ha estudiado con precisión el papel de su hermana Elizabeth Förster Nietzsche y de su marido Bernhard Foster en la movilización nacionalsocialista de su obra y de su archivo. Una primera aproximación puede verse en: Marina GARCÍA GRANERO, "La raza como problema filosófico en los escritos de Nietzsche", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* vol. 37 n° 1 (2020) 73-84.

teseopress.com

pude abrirse más allá de sus muros. No hay otro héroe que el humano abierto y disponible a la siempre posible irrupción del otro. Para terminar, como si el auditorio no hubiera sido ya expuesto a una catarata de replanteos, Dussel termina su empresa de creación categorial redefiniendo otra de sus nociones predilectas, la de *profeta.*

> El que se abre al otro, el que experimenta en el otro un otro y lo ama como tal, ese es el que es llamado profeta, es decir, quien anuncia lo nuevo que se revela en la experiencia de la alteridad, cuando superando la totalidad, y, por tanto, poniéndola en crisis, se abre al Otro como otro y puede colocarse ante la totalidad (…) Profeta es el que habla ante la totalidad porque antes ha salido de ella. (FDL, 71)

De esta lógica se desprende con toda claridad que las totalidades no toleran a los profetas. Su sentencia a muerte será una constante en la historia. La metafísica de la alteridad, concluye Dussel, es la única posibilidad de desmantelar totalidades:

> La apertura de la totalidad tiene ahora un ámbito al que puede abrirse; la totalidad deja de ser totalidad cerrada por necesidad, como con los griegos y los modernos, y al tener un más allá puede abrirse; al abrirse cambia ella misma totalmente de estatuto.

La dialéctica de "lo Mismo" entre el Todo y "lo otro" ha dejado paso a la dialéctica de la metafísica de la alteridad Todo-Otro. La dialéctica de la dominación se quiebra por la dialéctica de la liberación.

3.5. Dialéctica de la liberación

La prosecución de la dinámica de la conferencia es una concreción en tres figuras de la dialéctica meta-física de la alteridad de lo que antes se ha dicho de forma panorámica y fundante. Sale a la luz entonces un tríptico que

va a acompañar a Dussel durante toda su trayectoria y que se hará programático en *Hacia una Ética de la Liberación* (1973): varón-mujer (erótica), maestro-discípulo (pedagógica), hermano-hermano (política).

a) La dialéctica erótica de la liberación

La conferencia de Dussel había ya planteado al auditorio el "trabajo" de la Totalidad y la lógica de "lo Mismo" en las relaciones entre el varón y quienes no lo eran en el mundo helénico. El varón libre de Atenas era sinónimo de "lo Mismo", criterio de juicio de *lo que es* y lo que *no es*. La mujer, el niño, el esclavo sólo podían ser ubicados como "los otros" de "lo Mismo", nunca como el/la otro/a. La lejanía o cercanía a "lo Mismo" va delineando el grado de "ser" atribuible a las versiones degradadas. El resultado es "una pirámide en la que arriba está el varón. Y ese «varón» que es el «hombre» domina a los otros." (FDL, 58) Quien acapara la lógica de la Totalidad ejerce en su nombre y con su legitimidad el dominio sobre los demás. Ahora lo expande a todas las sociedades patriarcales: "El Otro es la mujer, el otro dominado dentro de la totalidad" (FDL, 72). La opresión es, por tanto, ontológica: el sentido mismo del ser está monopolizado por quien ocupa el pináculo de la pirámide. En la Totalidad la mujer es "nada", es "lo otro" diferido. En esta dinámica no hay salida a la bipolaridad: o el varón sigue dominando, o la mujer pasa a dominar. Pero tampoco hay lugar para la *distinción,* dado que la igualdad de tod@s solo puede darse por indiferenciación.[61]

---

61 Dussel realiza dos operaciones que le serán posteriormente cuestionadas. Por un lado, encierra en una vaga categoría de "feminismo" o "feminismo norteamericano" a un movimiento que, ya por entonces, era altamente complejo, sofisticado, multiforme y disputado. Por otro, simplifica sus propuestas a una simple inversión de lógicas. Cfr. Ofelia SCHUTTE, "Origins and tendencies of the philosophy of liberation in latin-american thought –a critique of Dussel ethics", *Philosophical Forum* vol. 22 n° 3 (1991) 270-295; Elina

teseopress.com

La cuestión es ahora qué sucede cuando se pasa a una dialéctica fundada en la meta-física de la alteridad: "¿Cómo se recupera o libera al otro en esta dialéctica de la dominación? ¿Cómo se recupera a la mujer y al varón?" (FDL, 73) En la dialéctica erótica de la liberación, piensa Dussel, la mujer irrumpe en la totalidad patriarcal como "otra", como dis-tinta, provocando una apertura de la dinámica dominadora y desactivando la bipolaridad. Esta apertura será luego salvaguardada cuando la unidad de los distintos que es la pareja quiebra una nueva amenaza de totalización vía la apertura de la maternidad/paternidad.

b) La dialéctica pedagógica de la liberación

Dussel también había expuesto, al hablar de lo griego, la modalidad de relación maestro-discípulo en la Totalidad, comparando la relación pedagógica con la que tienen el padre y la madre con su hijo. Cuando aquellos generan a la prole, aseguran la perpetuación de lo que "son"; lo cual está, según vimos, regido por la lógica del varón libre de Atenas. El hijo no puede ser sino "lo otro" de "lo Mismo". Esto es precisamente lo que hace el maestro con el discípulo. El saber que el maestro tiene es el mismo que va a dar a luz, por la mayéutica, en el discípulo:

> Sócrates enseña a los jóvenes y saca de ellos "lo mismo" que *ya* son. Y ¿qué son? La *idea*. La *idea* que ellos recuerdan porque la han visto en el mundo del más allá, anterior, pero la han olvidado. La dialéctica del olvido y el recuerdo es la dialéctica de la dominación pedagógica, porque el niño aprende lo que el maestro en verdad ya tiene, pero lo tiene acríticamente como el sí mismo olvidado (…) De tal manera que en su fundamento Sócrates, sin saberlo, desde la ontología de la Totalidad,

VUOLA, *Teología feminista/Teología de laliberación. La praxis como método de la teología latinoamericana de la liberación y de la teología feminista,* Madrid, IEPALA, 2000.

> proponía por su mayéutica sacar "lo mismo" ya dado, pero pensando sacar "lo mismo" lo que hacía era imponerle *"lo mismo" de Atenas.* (FDL, 59-60)

Pero, dado lo que el autor ha dicho respecto de la relación varón-mujer en la dialéctica erótica de la liberación, también la relación pedagógica es torsionada hacia un nuevo horizonte. Si en esta dinámica el varón y la mujer dejan irrumpir lo nuevo en el/la otro/a hijo/a, también el vínculo maestro-discípulo cambia su sentido:

> Así surge, por ejemplo, la pedagogía problematizadora de un Pablo Freire; es pedagogía profética, pedagogía del respeto. De tal manera que el nuevo enseña algo al maestro y el maestro, que es antiguo, también enseña algo al nuevo. Mutuamente aprenden. (FDL, 75)

El "contenido" de este aprendizaje, por tanto, no puede ser monopolizado por el maestro, dado que la novedad del discípulo no está bajo su control. El discípulo no le debe ni su ser ni su pensar. El saber del maestro es un no saber lo nuevo, rompiendo la repetición que se esconde detrás de la mayéutica. No saca algo del "otro" sino que, en el diálogo, gesta al discípulo que lo gesta a él.

> Lo que proponemos no es mayéutica, sino que es gestación de lo nuevo, es una nueva categoría: la categoría de "fecundidad" es la categoría pedagógica de la liberación, donde el antiguo libremente procrea lo nuevo. (FDL, 76)

c) La dialéctica política de la liberación

El auditorio, por fin, ya había sido también puesto en autos respecto del "trabajo" de la totalidad cerrada helénica en las relaciones hermano-hermano, en la política. El imperio de "lo Mismo", del varón libre de Atenas, extendía su discriminación respecto de los "bárbaros".

> Decía Aristóteles en la Política que los bárbaros son fuertes, pero no son hábiles, no son inteligentes; los asiáticos son algo inteligentes, pero no son fuertes, son entonces sub-hombres. Solamente los griegos de la *polis* tienen la totalidad humana. Por eso son realmente hombres. Son los *aristoi*; es una antropología esencialmente aristocrática. (60)

Ahora Dussel retoma la cuestión desde la dialéctica de la meta-física de la alteridad. Así como la erótica de la liberación podía malograrse si la pedagógica no la tensionaba a mantener la apertura y a no cerrarse en una relación dual, así también la política mantiene expuesta a la pedagógica para que no se clausure en la propia familia o círculo.

> El hermano que domina al hermano lo transforma en cosa, en una cosa dentro de su mundo. Mientras que, si ese hermano es considerado como Otro, entonces el Otro puede ahora increpar, interpelar, exigir justicia. (FDL, 77)

Más aun, la política de la alteridad deberá mantener una férrea vigilancia para que cada uno de los "nosotros" que se configure no recaiga en la cerrazón clausurante. La patria que se cierra devendría en nacionalismo, una América Latina que se enclaustrase se convertiría en regionalismo.

3.6. América Latina en la dialéctica de la liberación

La promesa inicial del conferenciante de ofrecer a su auditorio una propuesta filosófica de liberación para América Latina, había sido insistentemente demorada en el relato (con los consabidos pedidos de paciencia a los oyentes) para poder dar cuenta de la radicalidad de lo que estaba en juego y para poder alcanzar las honduras donde los procesos se gestan y articulan. Ahora, luego de todo el despliegue anterior, Dussel retoma los hilos para cumplir lo prometido:

> Desde la meta-física de la Alteridad y en su momento político de hermano-hermano, en el nivel internacional, consideremos la dialéctica alienación-liberación que ahora adquiere

> nuevo sentido. Es por ello que la conceptualización de la liberación latinoamericana deberá descartar la ontología de la totalidad, donde arraigan el capitalismo liberal, el individualismo moderno y el moderno marxismo, y formular una dialéctica alterativa de real novedad en el acontecer presente de las grandes regiones geo-culturales, para que podamos abrirnos un camino más allá del capitalismo, hacia un socialismo que se irá definiendo latinoamericanamente, socialismo que comenzamos a pensar, enunciar." (FDL, 80)

Se trata, por tanto, de dar cuenta del modo en que América Latina fue situada en la Totalidad de la cristiandad y de la modernidad, desde la nueva clave crítica ofrecida por la dialéctica liberadora de la meta-física de la alteridad. La argumentación se abre en cuatro vertientes.

a) La primera argumentación dusseliana consiste en retomar los diagnósticos que, expuestos en las conferencias de 1970, habían sido torsionados al inicio de la intervención desde la irrupción de la dupla dependencia/liberación. Ahora, la cristiandad y la modernidad pueden ser vistas en su condición de dominadoras y opresoras de una América Latina oprimida, colonial y dependiente porque se ha desentrañado la dinámica que las habitó. Se trata de regímenes de Totalidad. Por lo tanto, su crítica solo será viable desde una meta-física de la alteridad. Dussel, parafraseando correctivamente a Marx ("el inicio de toda crítica es la crítica de la religión"), lo expone de este modo: "El inicio de toda crítica es la crítica a la totalidad, es decir, apertura al Otro hasta el infinito." (FDL, 78)

La cristiandad fue inquisitorial porque, como totalidad, solo admitía "lo mismo" y el hereje solo podía ser "nada". Incluyó al indio por el bautismo y la catequesis reduciéndolo a "lo mismo", como "el otro", expulsando su alteridad y desmantelando su personalidad original. La modernidad totalizó a partir del sujeto europeo que conoce y produce su objeto/producto, cuyo despliegue final es el estar-en-lariqueza del capitalismo. Lo otro del sujeto en esta lógica de

mismidad solo puede ser lo conocido o la mercancía. Pero fue precisamente en esta doble coordenada donde surgió América Latina:

> Nace entonces ontológicamente como el momento bipolar oprimido, es decir, como el hermano de "abajo" de la familia europea. España, en concreto, nos oprime como a un hijo que cree que es "lo mismo", y como es "lo mismo", entonces, propone su mismo proyecto: *Nueva* España, *Nueva* Granada, *Nueva* Córdoba, todas son *nuevas* ciudades, pero, en verdad, no hay novedad, no son nuevas sino mera repetición, es decir se trata de una pedagogía de la opresión. (FDL, 79)

España repite lo mismo en lo otro, por lo que lo nuevo del supuesto Nuevo mundo es ignorado. Lo que difiere es incluido, lo que distingue en nadificado, puesto fuera del "mundo". Más aún, el subsecuente desarrollo de la modernidad solo reduplica la nulificación:

> Desde el siglo XVI hasta el siglo XX América Latina es un continente ontológicamente oprimido por una "voluntad de poder" ejercida por la totalidad europea. "Voluntad de poder" es una potencia que no solamente critica los valores establecidos, sino que propone los nuevos; propone los nuevos valores desde una parte dominante de la bipolaridad en la totalidad. América Latina tuvo entonces como ideal ser europea. (FDL, 79-80)

Para Dussel, ha sido en el transcurso del siglo XX que esta dinámica de situación por imposición de la Totalidad se hizo consciente, posibilitando el "des-cubrimiento" de América Latina:

> Desde hace muy poco tiempo acabamos de descubrir no América sino la novedad de América. La novedad de América no como quien descubre que ahora él es, sino como quien descubre *ahora* que desde que nació fue siempre distinto, el Otro que Europa, aunque esté oprimido (FDL, 80)

Sin embargo, a pesar de la nueva conciencia y de los procesos que ésta despertó, expone Dussel, la opresión no ha terminado. La totalidad no ha sido desmontada, sino que ha adquirido nuevas modulaciones, generando una organización internacional bajo la lógica del dominio, de la cual el mendocino ensaya un mapeo:

> Los grandes grupos socio-culturales no son sino nueve: las potencias Estados Unidos, Europa y Rusia. Europa dividida en dos y, a su vez aún, con una Europa sub-desarrollada; piensen en el sur de Italia, o en Grecia. Por otro lado, está la división entre los países que puede expresar la voluntad de poder, y los de "abajo": América Latina, el Mundo islámico, África negra, India, el Sud-este asiático y China (FDL, 81)

A partir de este mapa de la dominación, Dussel señala dos características de América Latina en el escenario internacional. Por un lado, detecta una nota que le es exclusiva: es el único grupo mono-dependiente. Mientras que los otros cinco pueden triangular su relación con las potencias, el bloque latinoamericano está bajo el monopolio de la égida norteamericana. Por otro, junto con el mundo islámico converge en la raíz semita.

b) La segunda argumentación de Dussel consiste en confrontar con una de las ofertas de liberación con mayor predicamento en América Latina por aquellos años, el marxismo. Si de lo que se trata es de fundamentar un proceso de liberación en marcha y de hacerlo dialécticamente, ¿por qué no asumirlo? Es este desafío el que explica el detenimiento con que el mendocino aborda la propuesta marxista de liberación en el marco de la conferencia. Un lector de Dussel que hubiese iniciado el seguimiento de su producción a partir del exilio mexicano en 1975, quedaría sorprendido de la interpretación que ofrece aquí. Baste citar un pasaje de la conferencia en el que, tal vez, esté plasmada la expresión más radicalmente anti-marxista de la trayectoria de Dussel:

> El marxismo es incompatible ontológicamente no solo con la tradición latinoamericana sino con la metafísica de la Alteridad. No es puramente una interpretación económica y sociopolítica, es también una ontología, y como tal, es intrínsecamente incompatible con una metafísica de la Alteridad. Y, dicho sea de paso, con una teología cristiana. No es incompatible, en cambio, lo que podría llamarse socialismo; esto ya es otra cuestión. (FDL, 84)

El marxismo no puede liberar, explica Dussel, porque sigue bajo la lógica de la Totalidad. Lejos de desactivarla amplía sus alcances. Su incapacidad de romper con el binarismo de "lo Mismo", reduce la liberación a un cambio de sujeto dominante. El que está abajo pasará a estar arriba, sin que la dinámica misma de la Totalidad sea desmontada. El "Otro" no puede irrumpir en su alteridad, no hay meta-física sino, de nuevo, ontología. El espectacular giro que Dussel producirá a su consideración de Karl Marx en momentos posteriores de su trayectoria, sin embargo, no debería sopesarse solo como una ruptura autocrítica con respecto a la concepción de 1971. En efecto, la nueva lectura se habilita, precisamente, cuando Dussel detecta en los escritos marxianos la meta-física de la alteridad, la crítica de la totalidad, la raíz semita que los impregna. La reivindicación de la potencia liberadora de Marx, por tanto, será posible para el mendocino una vez que lo ha "excluido" de la genealogía de la modernidad como totalidad cerrada.

c) La tercera argumentación consiste en ensayar una fundamentación de la *liberación* desde la meta-física de la alteridad. Como lo venimos viendo, esto exigirá retornar a la tradición semita, esta vez, plasmada en el texto del libro de Éxodo 3,8. "Estoy resuelto a liberarlo", donde la noción hebrea clave es *Pehatsiló:*

> Cuando Moisés oye la palabra que Dios pronuncia, como el Otro: le dice en otras palabras: "Yo, el que no puedes ver, he visto y ahora por mi revelación tú también puedes ver (el profeta) que mi pueblo está esclavizado en Egipto; y es por ello que te ordeno, a ti, profeta, que lo liberes". (FDL, 86)

Liberar, por lo tanto, es "reconstituir la alteridad del oprimido" (FDL, 86). Solo entonces el que oprime pierde el control del proceso y la Totalidad que legitima su actuar queda develada como rebasable, porque el Otro como otro ha hecho irrupción des-cubriendo un "más allá" de la clausura. Solo hay liberación meta-física alterativa cuando el otro es lo nuevo y cuando el proyecto de una sociedad distinta lo tiene como criterio y protagonista. Poner el futuro alternativo a la sociedad que se critica bajo las banderas del *homo ludens*, como lo hace Marcuse, es impedir que la alteridad del "otro" latinoamericano que no come, muere prematuramente o no accede a la educación o a la vivienda, rompa con la lógica de la Totalidad que se lo impide. Sin reconstitución del oprimido como hombre libre no hay liberación de la Totalidad.

Desde este planteo, Dussel tiene que abordar el espinoso tema de qué pasa con el otro que ha oprimido al Otro. Esto es, ¿qué pasa con el opresor toda vez que la lógica de la guerra, como lógica de las totalidades cerradas, ha quedado desactivada?: "Este proyecto no incluye la muerte de los opresores, sino que admite su conversión, porque al volver al sí mismo más auténtico, pueden reintegrarse sin necesidad de desaparecer." (FDL, 86). Una auto-objeción ataja la que el auditorio podría estar haciéndole. Todo el que se comprometa en el proceso de liberación y, particularmente, el opresor en camino de conversión no actuará en el escenario alternativo liberado sino en el seno de la totalidad que, con su lógica de la guerra y la muerte, se opondrá a su desmantelamiento. El intento de salida será respondido por la violencia en la que la Totalidad pondrá en juego su arsenal institucional. ¿Cómo puede responder aquel que ha

declarado que la guerra no libera de la totalidad? Reivindicando la condición de "otro", constituyéndose como un yo que se para frente al sistema que lo niega, irguiéndose como testigo que mantiene abierto el futuro:

> El que se pone en la situación de liberador como un tú, y como antepuesto a todo un sistema, ese es un maestro, lo es también el buen padre, el buen hermano, el que se queda en la intemperie, en que se queda solo. (FDL, 87)

Ahora bien, la cuestión es cómo relacionar esta actitud alterativa que se yergue sin claudicar con el funcionamiento concreto del poder que, para pasar de la lógica de la totalidad a la de la alteridad, debe transformar dinámicas institucionales muy concretas como la decisión, la coacción y la violencia. Encontrándose en el tramo final de la conferencia la meditación de Dussel parece avizorar que semejante tema tendrá un tratamiento veloz, que no está a la altura de su complejidad. Lo que hace es poner sobre la mesa, siguiendo a Ricoeur, la dialéctica ente el *Rey* y el *profeta* presentada por los relatos bíblicos. Mientras que el profeta (y el cristiano que comparte esta condición) sale de la totalidad testimoniando sin más al Otro como otro y exponiéndose a la reacción del todo, el rey (y el político que está ubicado en un espacio análogo) tiene la responsabilidad del ejercicio del poder en clave alterativa, rompiendo la dinámica del dominio e instaurando la del servicio. Si el profeta tensiona la historia hacia una apertura futura que no está bajo el control de la Totalidad impactando desde el mañana vislumbrado en el hoy bloqueado, el rey tiene que movilizar los recursos históricos del hoy para que los otros tengan futuro porque tiene presente. Solo cuando profetas y reyes laboren juntos en la dinámica de la meta-física de la alteridad, la liberación estará en marcha. A la luz de esta dialéctica, Dussel quiere desmarcarse del dilema de hierro

entre la no-violencia (que pudiendo valer para el profeta no es aplicable sin más al rey) y la guerra (que reproduce la lógica de la Totalidad):

> El hombre de poder, en su momento, puede usar la violencia. Pero la violencia como tal es equívoca y depende para qué se la use. El que abre la Totalidad al Otro, cuando se intente cerrar esta brecha tendrá que defenderse; entonces, paradójicamente, nos encontramos en la necesidad de tener que justificar la guerra defensiva justa. (FDL, 88)

d) Hacia adelante: la conferencia se cierra con un cuádruple desenlace. El primero tiene que ver con un ensayo de recapitulación de lo que el autor considera haber podido presentar a su auditorio. La dialéctica de la liberación que brota de la meta-física de la alteridad es el nuevo horizonte del pensar comprometido con América Latina. Algunas vertientes de su novedad han sido evidenciadas. Su capacidad de crítica de la Totalidad. Las posibilidades que ofrece para una lectura de-veladora de los procesos históricos que han marcado la historia latinoamericana. Su poder de forja de nuevas categorías filosóficas surgidas de la elaboración de la situacionalidad regional.

El segundo desenlace es proyectivo:

> Dejando atrás la cristiandad, el cristianismo dependiente, y también no admitiendo el marxismo como una doctrina que se apoya en una ontología de la Totalidad, deberíamos vislumbrar un camino, no quizás un modelo sino un camino. No pregunten cuál es el próximo paso, sino que deberíamos abrir los ojos. No hay modelo hecho… (FDL, 89)

Pero en el seno de este andar abierto y expuesto, Dussel esboza un sendero: la construcción de un socialismo criollo y latinoamericano que no surja por repetición de modelos sino por creación desde la propia realidad.

El tercer desenlace es autocrítico y aperturista. El autor cree que, de todo lo prometido al inicio de la conferencia, se ha cumplido más la vertiente de-veladora, des-manteladora: "Mi tarea aquí ha sido más bien destructiva de lo contrario. Ha sido presentar la alteridad como nueva manera de interpretar, que permite abrir un camino. Nada más." (FDL, 89) Pero en esta limitación hay algo que tiene que ver con la exigencia colectiva de la búsqueda liberadora en América Latina:

> La inteligencia filosófica se acalla entonces y deja el camino libre al político, al economista, al hombre de acción. Una acción es praxis; el propio pensar indica su posibilidad, pero al mismo tiempo no asume la función de toda praxis, sino que se funda en ella. (FDL, 89)

El último desenlace es exhortativo, o para decirlo en el lenguaje dusseliano, profético:

> Terminaremos diciendo aquello de: "Poneos de pie, levantad la cabeza, porque vuestra liberación está próxima". Así hablaba Jesús a los suyos, y hablará siempre así, porque siempre también estaremos en el exilio, siempre en un proceso de liberación, pero ahora con notas muy propias y nuestras. Nuestras vidas se juzgarán en la medida en que liberemos a Abel. (FDL, 89)

Se trata del mismo texto evangélico añadido al final de las conferencias de 1970; lo que podría leerse como un indicio de que lo entonces incipientemente emergido ha explotado ahora y se abre como programa futuro de largo alcance.

4. Las primeras ondas expansivas en 1972

La presentación de la producción textual de Enrique Dussel en 1972 será abordada de una manera distinta a lo que hemos propuesto en relación con los períodos anteriores. Esto, a partir de dos decisiones metodológicas. Ante todo, con el fin de resaltar la importancia del año-evento 1971 desde el registro de la "explosión", el corpus dusseliano de este año será aquí considerado exclusivamente en relación con aquel y no en sí mismo, bajo el prisma de "primeras ondas expansivas". La injusticia, parcialidad e insuficiencia de esta decisión queda muy clara y solo se justifica porque el presente estudio es parte de una investigación más amplia aun en curso en la que preveo continuar la *saga* dusseliana. La segunda decisión es no abordar ni contextual ni contenutísticamente todos los textos del año sino seleccionar cuatro de ellos haciendo converger en un solo tratamiento los aspectos contextuales y el análisis, por lo que este último asumirá una perspectiva sintética.

4.1. El corpus textual

Una mirada rápida al corpus puede ser hecha dividiéndolo en cinco ítems.[62] El primero está compuesto por dos intervenciones que giran en torno a la nueva interpretación de la dialéctica en clave ana-dia-léctica: la ponencia en el congreso de Brasilia (la analizaremos a continuación) y el artículo publicado por la *Revista Bíblica*: "El otro y el prójimo. Reflexión filosófica".[63] Su interés es doble. Ante todo,

---

62 Aunque estén consignados como pertenecientes a este período por la bibliografía oficial de Dussel, he excluido tres textos que, tanto por su situación de origen cuanto por la perspectiva filosófica adoptada, pertenecen a ciclo 1969-1970: *La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar. Para una des-trucción de la historia de la ética. Sobre el sentido de la traducción.*

63 Enrique Dussel, "El otro y el prójimo", *Revista Bíblica* (Buenos Aires) nº (1972) 145-154.

para la historia de la redacción de los textos dusselianos. En efecto, en el encabezado se informa que: "es el parágrafo 16 de «Para una ética de la liberación», trabajo inédito a publicarse en breve en Latinoamericana Libros". Lo que quiere decir que para 1972 los dos primeros volúmenes de la *Ética* estaban ya listos, aunque la publicación efectiva se realizara un año después y por otra editorial. Una comparación del artículo de la *Revista Bíblica* con la versión de 1973 de la *Ética* muestra que el texto es el mismo, a excepción del último párrafo donde, en un ensayo de interlocución con los lectores, dice:

> Este "Otro" cuyo encuentro acontece en el cara-a-cara, en la proximidad sin mediación, es el prójimo. Por ello Dios es el prójimo absoluto y amarlo es saber amarlo en el prójimo antropológico. El mandamiento, entonces, es uno: "Ama al Otro como otro", es decir: "Sé ateo de ti mismo como Totalidad; ama al Dios creador dejando que el Otro antropológico cree en ti". Pero para no ser panteísta o afirmarse como Dios hay que "servir" al prójimo. (154)

El interés ulterior tiene que ver con el hecho mismo de la publicación de un texto densamente filosófico en una revista dedicada a los estudios bíblicos. Esta apertura parece obedecer a dos factores. Por empezar, el hecho de que la Sociedad Argentina de Profesores de Sagradas Escrituras (SAPSE), que editaba la revista, muestra que, por estos años, en su seno había un interés u dedicación por una lectura bíblica desde una hermenéutica situada, con la figura de Severino Croatto como protagonista. Basta dar una ojeada a algunos de los artículos que se publican junto con el de Dussel para comprobarlo: "Sobre el socialismo en Santiago (2,1-13)" (Luis Fernando Rivera); "Culto y compromiso social según la epístola de Santiago" (Roberto Sartor Bressan); "La función del poder: ¿salvífica u opresora" (José Severino Croatto); "El prójimo latinoamericano" (Osvaldo Musto); "La liberación en San Juan" (Joseph Casabó). El

segundo factor es la facilidad con que los textos de Dussel podían circular entre redes cristianas de diversos campos, dado el tipo de articulación que ensayaba.

El segundo ítem está compuesto por las dos intervenciones de Dussel en el Encuentro de El Escorial. Dado que es uno de los textos seleccionados, baste aquí su mención. El tercer ítem abarca las cuatro conferencias dictadas por Dussel en Buenos Aires: "La política teologal (Hacia una eclesiología latinoamericana)", "La teología de la liberación (Estatuto epistemológico)"; "La antropológica teologal I (La ética como crítica destructiva)" y "La antropología teologal II (La ética como crítica liberadora)." Tal como fue analizado para el ciclo 1971, se trata de textos en los que aportes correspondientes a ciclos previos son intervenidos desde las nuevas claves liberacionistas. El cuarto ítem es la ponencia "El momento negativo: el ateísmo de los profetas y de Marx. Propedéutica de la afirmación ética de la alteridad", presentada en la IIa Semana de la Sociedad Argentina de Teología celebrada en Córdoba. El quinto último es un trabajo ligado a sus investigaciones anteriores para la tesis doctoral en historia publicado por la red *Concilium*, que ya hemos analizado en el capítulo anterior.[64]

4.2. "El método analéctico y la filosofía latinoamericana"

El primer texto elegido es la ponencia presentada por Dussel en el VII Congreso Interamericano de Filosofía,[65] celebrado en Brasilia entre el 30 de octubre y el 4 de noviembre

---

64 "La designación de obispos en el primer siglo del patronato en América Latina (1504-1620)", *Concilium* nº 77 (1972) 122-128.

65 La referencia dada por Dussel cuando publica el texto por primera vez tiene un error de nominación. No se trató del Congreso Panamericano sino del Congreso Interamericano de Filosofía. Las actas fueron publicadas posteriormente como: *Filosofia: Anais do VIII [i.e. oitavo] Congresso Interamericano de Filosofia e V [i.e. quinto] da Sociedade Interamericana de Filosofia (Brasília, outubro/novembro de 1972)*, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 1974, 3 vols.

teseopress.com

de 1972. Dado que no he podido comprobar si Dussel participó efectivamente en el encuentro, será suficiente con señalar que sus ejes organizadores fueron las dos sesiones plenarias "Cultura y existencia" y "Metodología de las ciencias", y las cinco Comisiones "Lógica e informaciones", "Metafísica y Religión", "Filosofía Social y Jurídica", "Historia de la Filosofía y Filosofía de la Historia", "Arte y Comunicación."

Más relevante, sostengo, es el camino que Dussel hizo recorrer al texto en los dos años siguientes. En 1973 lo selecciona para su recopilación *América Latina. Dependencia y Liberación,*[66] lo convierte en su carta de presentación en las dos primeras obras colectivas del polo argentino de la Filosofía de la Liberación,[67] y lo publica en una revista latinoamericana de referencia.[68] Por fin, en 1974 lo inserta, con el nombre "Superación de la ontología dialéctica", como un capítulo de *Método para una filosofía de la liberación*,[69] una de las primeras exposiciones de conjunto de los nuevos rumbos publicado por una editorial española de gran circulación. Puesto de manera resumida, se convertirá en uno de los textos más conocidos de Dussel junto con los dos volúmenes de la *Ética* de 1973, llegando a una amplia gama de públicos.

---

66 Enrique Dussel, "El método analéctico y la filosofía latinoamericana", en: *América Latina. Dependencia y liberación,* Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1973, 108-131. A pesar de estar ya "intervenido" por Dussel con indicaciones de su ubicación en la versión por entonces inédita de los dos volúmenes de Para una ética de la liberación latinoamericana" que terminará apareciendo en 1973, citaré a partir de esta versión (en adelante: MAFL)

67 Esto es: "El método analéctico y la filosofía latinoamericana", *Nuevo Mundo* vol. III n° 1 (1973) 114-135 y "El método analéctico y la filosofía latinoamericana", en AA.VV., *Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana,* Buenos Aires, Bonum, 1973, 118-137.

68 Enrique Dussel, "El método analéctico y la filosofía latinoamericana", *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos* (FFyL-CELA-UNAM) n° 6 (1973) 107-131.

69 Capítulo 5: "Superación de la ontología dialéctica. La filosofía de la liberación latinoamericana", en Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1974, 175-197.

teseopress.com

Otro papel importante tiene que ver con la trayectoria. En efecto, el texto en cuestión forma parte, junto con los ya analizados "Metafísica del Sujeto y Liberación" y "Para una fundamentación dialéctica de la liberación" (1971), del tríptico más representativo de la explosión liberacionista de Dussel. Analizo a continuación las razones de esta relevancia.

a) De la dialéctica a la ana-léctica

El texto comienza mostrando un paso decisivo respecto de "Para una fundamentación dialéctica de la liberación" (1971). Mientras que allí *dialéctica* era un término asumible en el análisis dusseliano (al punto de ser parte del título) vía el desplazamiento desde la constelación totalidad cerrada/lo mismo/lo otro/diferencia al conjunto totalidad abierta/exterioridad/el otro/distinción, en el texto de 1972, la noción misma pasa a formar parte de la primera secuencia:

> El método dialéctico u ontológico, llega hasta el horizonte del mundo, la com-prensión del ser, el pensar esencial heideggeriano, o la identidad del concepto en y para-sí como la Idea absoluta de Hegel (…) Nos proponemos mostrar cómo más allá del pensar dialéctico ontológico (…) se encuentra todavía un momento antropológico que permite afirmar un nuevo ámbito para el pensar filósofo, meta-físico, ético y alterativo. (MAFL, 108)

La transformación exigida por la meta-física de la alteridad requiere la puesta en cuestión de la dialéctica como categoría y metódica. La razón es clara: tal como ha sido modulada en la tradición filosófica occidental culminante en Hegel, es la dinámica misma de las totalidades cerradas. Es el despliegue de "lo Mismo" en el que solo caben diferenciaciones.

La puesta al des-cubierto del poder de opresión, nadificación, colonialidad y dependencia de la Totalidad que, desde América Latina y las demás periferias había venido

trabajando Dussel, son ahora llamados en causa para dar cuenta de la radicalidad con la que la dialéctica debe ser desmontada. Cualquier cuestionamiento que no llegue a desbloquear su lógica sin alteridad, ni dis-tinción, ni exterioridad, será incapaz de estar a la altura de lo que una filosofía que ha hecho de la dupla dependencia-liberación su eje se ha propuesto. Habiendo mostrado en abordajes previos la insuficiencia de la ontología heideggeriana para desbaratarla, se trata de emprender nuevos rumbos. Para des-activar el poder de cierre de la dialéctica, por tanto, se reclama un trabajo reflexivo en sede filosófica que el autor despliega en cuatro movimientos.

b) La "gran crítica" a la dialéctica

El movimiento decisivo de la reflexión dusseliana no es el que aparece primero en la secuencia del texto, sino que se encuentra en la zona donde radica la "gran crítica" a la dialéctica, donde además se despliega la genealogía de "la crítica europea", deslindando posibilidades e insuficiencias. He aquí su formulación sintética:

> Escuchando la palabra pro-vocante del Otro, que es el oprimido latinoamericano en la Totalidad nordatlántica como futuro, puede nacer la filosofía latinoamericana, que será, analógicamente, africana y asiática… (MAFL, 109)

Solo una reformulación de la dialéctica que sea capaz de plasmar filosóficamente la experiencia de la escucha del oprimido latinoamericano –quien pro-voca como Otro a la Totalidad desde la exterioridad– será suficientemente crítica como para poder convertirse en uno de los pilares de una filosofía latinoamericana *in statu nascendi*, habilitando una interlocución con procesos análogos en las otras periferias. He aquí, formulado de manera inicial, lo que será a lo largo del texto el desarrollo de la ana-léctica o ana-dia-léctica.

Cualquier propuesta que se acerque a esta radicalidad será receptable y toda crítica que no llegue a esta profundidad habrá de superarse.

c) Una vez más, Levinas

El movimiento que sigue en importancia reflexiva –aunque tampoco ocupe el lugar inicial en la secuencia– es la posición privilegiada que la crítica y propuesta de Emmanuel Levinas tienen en la formulación de la ana-léctica dusseliana, así como las críticas que el mendocino les dirige. Es el lituano-francés quien ha logrado mostrar la insuficiencia de la ontología heideggeriana para desmontar la Totalidad y quien expresa la "superación real de toda esta tradición."[70] A partir de la constelación rostro/epifanía/Otro, sostiene Dussel, ha plasmado una verdadera alternativa filosófica a la dialéctica. El rostro del Otro es inaprehensible desde cualquier horizonte cerrado sobre sí. Su exterioridad radical hace imposible cualquier acto de captación que suprima su alteridad. El Otro irrumpe, se manifiesta desde sí, se ex/pone; por lo que solo por una apertura igualmente radical y expuesta puede ser "escuchado". La alteridad del Otro pro-voca, llama desde la exterioridad de cualquier totalidad interrumpiendo su clausura. Llevado a un registro no levinassiano, el otro no es dialectizable, no es subsumible por ninguna lógica que se establezca sin su exterioridad. Desde este ángulo, por tanto, Dussel reconoce que sin Levinas la plasmación filosófica de lo que había venido elaborando no hubiese podido lograrse. Sin embargo, para el mendocino, la propuesta levinasiana debe ser ella misma superada:

---

70 A diferencia de la convocatoria de Levinas que se analizó en el texto de la ponencia de las Segundas Jornadas de San Miguel (1971), ahora sí hay una referencia explícita a una sección de *Totalidad e Infinito*: el apartado inicial del capítulo 3 llamado "Rostro y sensibilidad" (201-206).

> La superación real de toda esta tradición, más allá de Marcel y Buber, ha sido la filosofía de Levinas, todavía europea, y excesivamente equívoca. Nuestra superación consistirá en repensar su discurso desde América latina y desde la ana-logía; superación que he podido formular a partir de un personal diálogo mantenido con el filósofo. (MAFL, 112)

Desde "la gran crítica" a la dialéctica antes apuntada el paso decisivo de Levinas debe ser él mismo sobrepasado; más aún, es en diálogo con él que Dussel ha encontrado el camino para ir más allá de él. Es claro que el cuestionamiento no proviene, como lo veremos luego para los otros autores analizados por el autor, de una eventual falta de radicalidad crítica por parte de Levinas. Lo que Dussel le cuestiona son dos aspectos. Por un lado, las limitaciones que a su propia pro-vocación le impone su situacionalidad europea:

> Levinas nunca ha pensado que el Otro pudiera ser un indio, un africano, un asiático. El Otro, para nosotros, es América latina con respecto a la Totalidad europea; es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras y sin embargo dependientes. (MAFL, 113)

La alteridad reivindicada con solvencia por el lituano, sostiene Dussel, no tiene por qué implicar que se la mantenga sin concreciones, sin nombres concretos. Aquella no solo no queda comprometida por su concreción, sino que resulta mucho mejor honrada por ella. El otro en América Latina lo es respecto del ninguneo, de la nadificación que la totalidad europea impuso. Su "escucha", su epifanía, por tanto, lo son también de su condición de oprimidos como personas, como pueblos y como región.

El segundo aspecto del cuestionamiento tiene que ver con algo que Dussel considera que está en la base del déficit anterior. La alteridad levinasiana –sostiene– es "equívoca". El absolutamente Otro que es cada Otro no admite acomunaciones de alteridades sin que su exterioridad se vea comprometida. En este caso, el desmarque del mendocino

es el núcleo mismo del planteo de la ponencia que nos ocupa. Para superar la equivocidad levinasiana sin disminuir en nada la radicalidad de la meta-física de la alteridad, ni dejar la interpelación de los oprimidos latinoamericanos en el plano de las abstracciones generalizantes, se requiere una relectura de la *analogía* que sea capaz de estar a la altura de ambas exigencias. Este texto, por tanto, es otra ventana particularmente develadora de la compleja relación que Dussel establece con Levinas. Cabe caracterizarla en tres pasos. Gracias a que el mendocino había venido trabajando por años en la originalidad de lo semita es que pudo detectar la radicalidad y novedad de la crítica levinasiana como el punto más avanzado de la crítica intraeuropea de la Totalidad y la dialéctica. Gracias a la reflexión levinasiana pudo transponer lo que venía trabajando en un nuevo marco capaz de relanzarlo. Gracias a los dos pasos anteriores, fue capaz de ir más allá de Levinas cuando la dupla dependencia/liberación devino central en su trayectoria.

d) Otros críticos europeos de la dialéctica

Ahora se hace comprensible el movimiento reflexivo que, estando en primer lugar en la secuencia del texto, se deriva de los dos anteriores. En efecto, desde la "gran crítica" y desde las posibilidades abiertas por Levinas, Dussel puede revisitar a un abanico de críticos europeos de la dialéctica para mostrar tanto sus aportes como sus limitaciones. Schelling, Feuerbach, Marx, Kierkegaard, Buber, Marcel son ubicados en una genealogía de cuestionamientos insuficientes y, al mismo tiempo, valiosos, una vez que la clave de la "gran crítica" se pone en marcha:

> Seguiremos indicativamente el camino de ellos para superarlos desde América latina. Ellos son la prehistoria de la filosofía latinoamericana y el antecedente inmediato de nuestro pensar latinoamericano (…) Los únicos reales críticos al

> pensar dominador europeo han sido los auténticos críticos europeos nombrados o los movimientos históricos de liberación en América latina, África o Asia. (MAFL, 109)

e) Hacia una ana-dia-léctica

Una vez establecido el criterio de la "gran crítica" y de desplegada la *pars destruens,* Dussel presenta su propuesta alternativa:

> El método del que queremos hablar, el *ana*-léctico, va más allá, más arriba, viene desde un nivel más alto (*aná*-) que el del mero método *dia*léctico. El método *dia*-léctico es el camino que la Totalidad realiza en ella misma: desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes. De lo que se trata ahora es de un método (o del explícito dominio de las condiciones de posibilidad) que parte desde el Otro como libre, como un más allá del sistema de la Totalidad. (MAFL, 113)

Lo que se busca con la alternativa analéctica, por tanto, es un método (camino) que sea coherente con la meta-física de la alteridad, con la filosofía de la liberación. Cabe desplegar el movimiento argumental del Dussel en cinco pasos.

El primer paso es la elección del prefijo *ana* como reemplazo de *dia,* enfatizando un abanico de significados de la preposición griega en la línea de la excedencia: *más* allá, *más* arriba, *más* alto. Lo que se busca con esta intervención es crear una categoría que esté a la altura de la exterioridad que se ha venido trabajando. Esto es, que haga de la totalidad un polo y no el todo de la dinámica; que dé cuenta de que la iniciativa del despliegue la tiene el Otro libre; que muestra cómo la totalidad debe moverse desde una lógica que no es la suya hasta llegar transformar su núcleo mismo. Por lo tanto, en *ana* Dussel está involucrando tanto un *más* (excedencia/trascendencia), como un *"desde"* (proveniencia de la interpelación que provoca el movimiento), como un "arriba" (la dignidad del otro/Otro) y un "anti" (la alteridad no puede ser conquistada ni asimilada).

El segundo paso consiste en afirmar la condición de novedad que la exterioridad del Otro conlleva para la totalidad que se abre a su provocación. El "trabajo" de la alteridad sobre el todo no es meramente adaptativo, acomodaticio, sino que está en el registro de la creación. La totalidad crece *desde* lo nuevo que el Otro le insufla, desencadenando nuevas acciones no previstas, acicateando su actividad productiva en clave de servicio a la plena apertura a la provocación. En esta línea Dussel propone una económica, una erótica y una política en clave analéctica.

El tercer paso es concretar y ampliar el campo semántico de "Otro". Lo que antes había quedado como una crítica al carácter indiferenciado atribuido al modo en que Levinas lo concebía, ahora se convierte en una propuesta:

> El Otro nunca es "uno solo" sino, fluyentemente, también y siempre "vosotros". Cada rostro en el cara-a-cara es igualmente epifanía de una familia, de una clase, de un pueblo, de una época de la humanidad y de la humanidad misma por entero, y, más aún, de Otro absoluto. (MAFL, 113)

El hecho de concretar y ampliar la noción de Otro, sostiene Dussel, no tiene por qué comprometer su exterioridad. Si se puede ningunear a todo un pueblo, a una clase entera, también ellos podrán poner en marcha la dinámica analéctica con su provocación. Además, esto puede valer incluso para plantear una filosofía de la religión en la que ninguna totalidad se auto o heterodivinice, ni acapare al Otro trascendente en sus lógicas, haciendo posible que, desde lo divino, se ejerza una constante crítica contra toda propuesta de clausura o dominación idolátrica. La analéctica, en esta línea, es el fundamento de un permanente y vigilante ateísmo del dios del sistema y de una apertura incesante a la alteridad religiosa.

teseopress.com

El cuarto paso es la concreción situada del "Otro" desde América Latina. Dado que toda alteridad tiene su originalidad, la otredad latinoamericana provocará a la totalidad desde rostros muy definidos:

> La significación antropológica, económica, política y latinoamericana del rostro es nuestra tarea y nuestra originalidad. Lo decimos sincera y simplemente: el rostro del pobre indio dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano es el "tema" de la filosofía latinoamericana. Este pensar analéctico, porque parte de la revelación del Otro y piensa su palabra, es la filosofía latinoamericana, única y nueva, la primera realmente postmoderna y superadora de la europeidad. (MAFL, 114)

La ana-léctica como camino/método de escucha de la provocación del Otro latinoamericano se convierte así, en el programa original de la filosofía latinoamericana que Dussel quiere promover. A la novedad de la interpelación y de la exposición que conlleva, se sigue lo inédito del pensar a emprender.

> Es una filosofía de la liberación de la miseria del hombre latinoamericano, pero, y al mismo tiempo, es ateísmo del dios burgués y posibilidad de pensar un Dios creador fuente de la Liberación misma. (MAFL, 114)

El quinto paso es la puesta en relieve de elección, de la transformación ética vía la adopción de un *ethos* de escucha, exposición y compromiso que el camino filosófico analéctico exige. Quien quiera desmontar totalidades no puede él mismo convertirse en una. Quien busque de-velar opresiones no puede él mismo oprimir. Quien pretenda escuchar la palabra libre del Otro no podrá él mismo imponer la suya. Quien ensaye priorizar la praxis de liberación que está transformando desde el otro la totalidad no podrá quedarse

al margen de los movimientos que la protagonizan. Para perfilar mejor el intrínseco carácter ético del camino ana-léctico, Dussel moviliza la noción de "conversión":

> La conversión al pensar meta-físico es muerte a la Totalidad… Es exposición a un pensar popular, el de los más, el de los oprimidos, el del Otro fuera del sistema; es todavía un poder aprender lo nuevo. El filósofo ana-léctico o ético debe descender de su oligarquía cultural académica y universitaria para saber-oír la voz que viene de más allá, desde lo alto (aná-), desde la exterioridad de la dominación." (MAFL, 115)

f) Relectura de la analogía

Dussel dedica la última parte de su ponencia a un trabajo decisivo para su propuesta ana-léctica, conectándola con la larga tradición *analógica* de la filosofía y con los debates que a ese respecto estaban teniendo lugar por esos años. Esta vinculación puede presentarse en cinco ítems.

El primero es someter el campo de significados del término griego *logos* (colectar, reunir, expresar, definir) al cuestionamiento de la noción hebrea "dabar" (decir, hablar, dialogar, revelar, cosa, algo). La conclusión es, para el autor, muy clara: "El lógos es unívoco; la dabar es análoga." (116). Dicho, en otros términos, es el campo semántico de la palabra hebrea el que hace justicia a las exigencias de una metafísica de la alteridad, de una filosofía de la liberación desde América Latina, dado que asume en su seno los registro dialógicos y epifánicos que las caracterizan.

El segundo es revisitar todo un filón filosófico en la historia del abordaje de la analogía que incluye a Aristóteles, Kant, Hegel y Heidegger. Aun pensando desde horizontes y experiencias del ser muy diversas, argumenta el mendocino, su concepción de la analogía no ha podido superar los límites de las totalidades en las que cada uno pensó. El "ana" de sus "logos" no tuvo la suficiente radicalidad como para atravesar los muros de la fysis, del sujeto o de la ontología en el que se desenvolvieron respectivamente. El lastre del campo

semántico del logos en cada uno de estos horizontes debilitó la fuerza del "ana" impidiendo la salida de "lo Mismo": "El ser se «ex-presa» entonces de muchas maneras (…) pero dicha «ex-presión» no sobre-pasa la Totalidad ontológica como tal, que es idéntica y unívoca (…)." (MAFL, 117).

El tercer ítem consiste en "escalar" con la ana-logía hacia otro plano. Las totalidades cerradas –explica Dussel– conllevan una restricción en lo que se puede considerar que "es". Solo "es" lo que el horizonte irrebasable de cada totalidad legitima: "El mismo ser como fundamento de la Totalidad no es el único modo de predicar el ser (…) La Totalidad no agota los modos de decir ni de ejercer el ser." (MAFL, 118). Si el marco es la fysis, solo "será" lo que quede dentro de sus fronteras; lo mismo si es la subjetividad. La analogía, por tanto, queda seriamente restringida, ya que el "ser" que se dice de muchas maneras es siempre y solo el que cada totalidad habilita. Las muchas maneras son, en realidad, las diversas maneras de "lo Mismo", ya que no hay "ser" fuera de sus dinámicas.

La meta-física de la alteridad –argumenta– desmantela estas restricciones: "El ser como la Libertad abismal del Otro, la Alteridad, es un modo de decir el ser verdaderamente ana-logica y dis-tinta, separada" (MAFL, 118). La ana-logía, por tanto, gana una nueva radicalidad. La revelación del Otro, su irrupción, devela que su "ser" que no era sino nada en la lógica de la totalidad "es" dis-tinto, provocando una apertura por la que, ahora, "ser" tiene otra amplitud. El fundamento mismo de la totalidad queda desplazado. En este enfoque, "ser" está en el registro de la creación. La alteridad que *es*, lo es en un sentido que las totalidades cerradas y las que tienden a clausurarse nunca podrán reconocer sino a costa de ser pro-creadas desde la novedad del Otro. La palabra del Otro es, por tanto, ana-lógica en un sentido fuerte. El "ana" que su alteridad conlleva irrumpe en las entrañas mismas de lo que tiene o no sentido en las fronteras de una totalidad, de modo que solo podrá significar si los fundamentos de la significación

se abren a lo nuevo. El Otro, que es incomprensible en el seno de las lógicas de sentido de la totalidad, provoca su distensión, creando un nuevo horizonte de sentido.

En este marco, la "palabra" cambia de estatuto, deviene ana-lógica. Para el mendocino, esto no puede ser captado por otras propuestas filosóficas (neopositivismo lógico, Wittgenstein, Austin, Evans, Ladrière), considerando que la que más se acerca es la *différance* derrideana. Dussel argumenta que, cuando alguien dice al otro "te amo", no está simplemente diciendo "algo", sino que se está "pro-proniendo" a sí mismo. Quien escucha esta palabra no está aún en condiciones de "veri-ficarla". Se pretende sea verdadera, pero los criterios disponibles desde el horizonte de quien escucha no son suficientes para una comprobación. No es una orden, no es un mandato, es una pro-puesta, un ponerse delante para cuya acogida hay que movilizar una actitud muy diferente a la exigida por otros discursos. Se trata del con-fidarse, del fiarse, de una "fe" alterativa.

> La palabra que irrumpe desde el Otro en la Totalidad no es interpretable, porque puede interpretarse algo en la medida en que guarda relación de fundamentación con la comprensión del ser mundano. Pero dicha palabra irrumpe desde más allá del mundo (desde el mundo del Otro). Sin embargo, es "comprensible inadecuadamente" (…) Comprensión por "semejanza" y confusa (…) Se forma una idea aproximada y todavía imprecisa, inverificada, de lo que se revela. Se asiente, se tiene convicción o se comprende inadecuadamente "lo Dicho" teniendo con-fianza, fe, en el Otro: "porque él lo dice". (MAFL, 119-120)

Este con-fidarse está muy lejos de su habitual connotación irracional. Por el contrario, es un acto histórico de máxima racionalidad dado que pone en juego lo más alto de lo humano:

> Ser capaz de jugarse por una palabra creída es, precisamente, un acto creador que camina por sobre el horizonte del Todo y se avanza, sobre la palabra del Otro en la nuevo. (MAFL, 120)

En un "régimen" de alteridad, donde la palabra es analógica, la escucha con-fiada es la puesta en juego de la más densa racionalidad, la que hace que el Otro le inyecte la novedad desde la que podrá recrearse.

El cuarto ítem es la propuesta de todo lo anteriormente desarrollado como el método mismo de la filosofía de la liberación:

> La revelación del Otro abre el pro-yecto ontológico pasado, de la Patria vieja, de la dominación y alienación del Otro como "lo otro", al pro-yecto liberador. Sólo con-fiados en el Otro, apoyados firmemente sobre su palabra, la Totalidad puede ser puesta en movimiento; caminando en la liberación del Otro se alcanza la propia liberación. Sólo cuando por la praxis liberadora, por el compromiso real y ético, erótico, pedagógico, político, se accede a la nueva Totalidad en la justicia. (MAFL, 120)

La actitud del con-fidarse, la apertura a la provocación que caracterizan a la meta-física de la alteridad, por tanto, es "ya" el método, el camino. No hay interpretación sin ex/posición al Otro:

> En el pasaje diacrónico, desde el oír la palabra del Otro hasta la adecuada interpretación (y la filosofía no es sino saber pensar reduplicativamente esa palabra inyectándole nueva movilidad desde la conciencia crítica del mismo filósofo), puede verse que el momento ético es esencial al método mismo. Sólo por el compromiso existencial, por la praxis liberadora en el riesgo, por un hacer propio discipularmente el mundo del Otro, puede accederse a la interpretación, conceptualización y verificación de su revelación. (MAFL, 121)

teseopress.com

Esto le permite a Dussel desmarcarse de otras concepciones del quehacer filosófico. La apertura ana-léctica impide que la filosofía sea una ocupación en el registro del recuerdo o de la mayéutica. En estas claves no hay novedad. Las dinámicas de los mundos pasados o las de los olvidados no tienen espacio para la irrupción de lo nuevo y aplanan lo que se revela en lo que ya se ha pensado.

> La filosofía es oído a la voz histórica del pobre, del pueblo; compromiso con esa palabra; desbloqueo o aniquilación de la Totalidad antigua como única y eterna; riesgo en comenzar a Decir lo nuevo y, así, anticipación de la época clásica, que es cuando las cosas hayan ya sucedido y sea el tiempo de cosechar los resultados, nunca finales, siempre relativos, de la historia de la liberación humana. (MAFL, 121)

La filosofía deviene sofística toda vez que la dialéctica engulle a la ana-léctica; siempre que la novedad de la palabra del Otro es aplanada en las mallas de lo sabido, interpretándola desde los criterios excluyentes de la totalidad incuestionada. La negación de que el Otro es dis-tinto y su reducción a di-ferente o a nada, argumenta Dussel, es la condena a muerte del Otro como Otro. Es la legitimación del asesinato de los "barbaros" de la totalidad, de sus "nadies". Por el contrario,

> El auténtico filósofo, "hombre de pueblo con su pueblo", pobre junto al pobre, Otro que la Totalidad y primer profeta del futuro, futuro que es el Otro hoy a la intemperie, va hacia el nuevo pro-yecto ontológico que le dará la llave de interpretación pensada de la palabra previamente revelada como hijo que aprende todavía. La filosofía en este caso, originariamente ana-léctica, camina dia-lécticamente llevado por la palabra del Otro. (MAFL, 122)

En la filosofía de la liberación, por tanto, no se puede ser maestro sin haber sido discípulo. Es una suerte de *pedagógica analéctica* por la cual todo enseñar pro-viene de lo que el Otro revela con su irrupción, nadie puede emprender

un camino de liberación si no se ha liberado él mismo de la totalidad deponiendo el magisterio dominador por el aprendizaje de lo nuevo. Solo entonces muere el sofista y nace el filósofo:

> Lo esencial no es el ver ni la luz: lo real es el amor de justicia y el Otro como misterio, como maestro. Lo supremo no es la contemplación sino el cara-a-cara de los que se aman desde el que ama primero. (MAFL, 123)

g) Nacimiento de la filosofía latinoamericana

Dussel hace desembocar la dinámica de su reflexión en una frase de tonos inaugurales: "La filosofía latinoamericana puede ahora nacer" (MAFL, 123). La ana-léctica como actitud/método es la condición de su parto y la liberación su talante.

> Sólo podrá nacer si el estatuto del hombre latinoamericano es descubierto como exterioridad meta-física con respecto al hombre nordatlántico (europeo, ruso y americano). América no es la materia de la forma europea como conciencia. Tampoco es de Latinoamérica el temple radical de la expectativa, modo inauténtico de la temporalidad. (MAFL, 123)

La analéctica liberadora habilita que América Latina, marginada de la historia y ausente de la conciencia misma de los latinoamericanos, oprimida y encubierta dentro de la lógica de la totalidad europea primero y nordatántica después, puede ahora irrumpir, revelarse desde su alteridad como la Otra; puede ahora provocar con su epifanía el desmontaje de toda comprensión que la reduzca a una diferencia rebajada de "lo Mismo" o apenas en camino hacia allí. A partir de aquí, Dussel enfatiza cuatro aspectos de la filosofía naciente.

El primero es su tarea de-structiva. Se trata de desbrozar la selva de impedimentos que bloquean la epifanía de América Latina como "Otra", de desarmar los muros que acallan la voz de su pueblo pobre.

El segundo es su condición "discipular" con sus implicaciones de escucha y compromiso. Filosofar es escuchar "la palabra analéctica del oprimido" y sumarse a los movimientos que protagonizan su liberación para, desde allí, ofrecer el servicio del pensar; dado que no hay interpretación analéctica sin apertura a lo que el Otro abre.

El tercer aspecto es la "devolución" que el filósofo hace de lo que ha recibido y pensado para ponerlo a disposición de otro, relanzándolo para que las tendencias totalizantes no repongan clausuras y las novedades no se ecualicen en "nuevas" mismidades.

> El pensar filosófico no aquieta la historia expresándola pensativamente para que pueda ser archivada en los museos. El pensar filosófico, como pedagógica analéctica de la liberación latinoamericana, es un grito, es un clamor, es la exhortación del maestro que relanza sobre el discípulo la objeción que recibiera antes; ahora como revelación reduplicadamente pro-vocativa, creadora. (MAFL, 123-124)

El cuarto aspecto es el protagonismo que le espera al filosofar naciente en la ecumene de la filosofía mundial:

> La filosofía latinoamericana, que tiende a la interpretación de la voz latinoamericana, es un momento nuevo y analógico en la historia de la filosofía humana. No es ni un nuevo momento particular del Todo unívoco de la filosofía abstracta universal; ni es tampoco un momento equívoco y autoexplicativo de sí misma. (MAFL, 124)

En una suerte de círculo hermenéutico ana-léctico, el filosofar latinoamericano hace de su dis-tinción el punto de partida para, desde allí, volverse sobre todo lo que de semejante encuentro en la historia mundial de la filosofía para

relanzarlo fuera de sus clausuras totalizantes y sus fronteras ninguneadoras. De este modo, la semejanza no ocluye la distinción y la originalidad no impide la analogía:

> La filosofía latinoamericana es, entonces, un nuevo momento de la historia de la filosofía humana, un momento analógico que nace después de la modernidad europea, rusa y norteamericana, pero antecediendo a la filosofía africana y asiática postmoderna, que constituirán con nosotros el próximo futuro mundial: la filosofía de los pueblos pobres, la filosofía de la liberación humano-mundial. (MAFL, 124)

Como es habitual en el mendocino, también en este texto el final es una exhortación, ahora en clave de profecía ana-léctica:

> Por encontrarnos más allá de la totalidad europea, moderna y dominadora, (la latinoamericana) es una filosofía del futuro, es mundial, postmoderna y de liberación. Es la cuarta Edad de la filosofía y la primera Edad antropo-lógica: hemos dejado atrás la fisio-logía griega, la teo-logía medieval, la logo-logía moderna, pero las asumimos en una realidad que las explica a todas ellas." (MAFL, 125)

4.3. La participación de Dussel en el encuentro *Fe cristiana y cambio social en América Latina*

Una de las primeras ondas expansivas internacionales de la explosión liberacionista del polo argentino, fue la convocatoria de Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone al encuentro *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, celebrado en San Lorenzo del Escorial (España) del 8 al 15 de julio de 1972. [71] Tres, son, a mi juicio, las razones que hacen de estas participaciones un paso de gran importancia para el movimiento filosófico naciente.

---

[71] Instituto Fe y Secularidad, *Fe cristiana y cambio social en América Latina. Encuentro de El Escorial, 1972,* Salamanca, Sígueme, 1973 (en adelante: FCS)

Antes que nada, es relevante por la red que lo gesta. En su concepción y puesta en marcha convergen el Instituto Fe y Secularidad a cargo de los jesuitas, el Instituto Misionológico de Bérriz dirigido por las religiosas Mercedarias, y la Cooperación Internacional para el Desarrollo y la Solidaridad (CIDSE), por entonces ligada a la Conferencia Episcopal Española. Pero fue sin duda el primer colectivo el que tuvo el mayor protagonismo. "Fe y Secularidad" había nacido en 1967 en el seno de la Compañía de Jesús con los jesuitas Alfonso Álvarez Bolado y José Gómez Caffarena como figuras centrales.[72] El ateísmo y la creciente secularización en España, así como el diálogo con el marxismo polarizaron sus orientaciones intelectuales. Pero a partir de su red de personas, colectivos y publicaciones se había ido convirtiendo en un centro de convergencia mucho más amplio en la línea de la renovación postconciliar. Esta coordenada hizo que el encuentro adquiriese una gran envergadura y que la edición de sus actas tuviese una alta circulación.

La segunda razón de su relevancia es la transformación que el evento experimentó desde su primera reunión de preparación en 1969 hasta su celebración efectiva tres años después. En su origen había tres preocupaciones. Indagar en respuestas de las iglesias latinoamericanas a las transformaciones de la región consideradas claves por tratarse de la única parte del bloque del Tercer Mundo de tradición cristiana. Responder a las exigencias formativas de religiosos, sacerdotes y laicos españoles que por ese tiempo se radicaban en América Latina. Abordar la cuestión del desarrollo, la crisis del desarrollismo y el emerger del liberacionismo. Para ello, se confió a los latinoamericanos la dirección intelectual y se buscó que estuvieran representadas distintas disciplinas. Ahora bien, cuando el Encuentro tuvo lugar, las

72 Para una presentación contextualizada se puede ver: Carl Antonius LEMKE DUQUE, "El Instituto *Fe y Secularidad* y el diálogo de los jesuitas españoles sobre marxismo y secularización (1967-1987): «Europa como espacio de paz»", *Memoria y Civilización. Anuario de Historia* (Navarra) vol. 22 (2019) 703-726.

teseopress.com

situaciones de tensión religiosa y política provocadas por las corrientes de la renovación eclesial española en el tardofranquismo habían entrado en una escalada. Las reacciones de varios frentes del nacional-catolicismo, los controles del Vaticano y las presiones del gobierno español pusieron al encuentro en la picota.[73] Varias "marcas" de la presentación de Álvarez Bolado[74] en las publicación de las actas lo muestran con claridad, comenzando por uno de sus títulos: "Qué quiso ser y qué fue el Encuentro de El Escorial" y siguiendo por pasajes como:

> Antes de enterarse de ese contenido, algunas publicaciones españolas las tacharon de subversivas. Si mantener que la entrega al prójimo necesita hoy de la "mediación política" resulta subversivo, las Jornadas de El Escorial lo fueron realmente. Si la afirmación de que la opción por el pobre como clase marginada debe ser la medida del proyecto político es subversiva, también. Lo que no encontrará el lector sagaz es ninguna clase de "indoctrinamiento". Sino una "familia de opciones" que presenta críticamente como ella ve la tarea y el futuro de la iglesia de Latinoamérica. (ABI, 30)

O también:

> Las Jornadas no fueron pues concebidas como plataforma de lanzamiento de ninguna ideología o tendencia de la iglesia latinoamericana sectaria o arbitrariamente escogida. Esto no quiere decir que fueran "inocentes". Son culpables, pero sólo de ser lo que han querido ser y lo que han llegado a ser. Su "culpa" es patente. Está en los textos, principalmente. Por eso hay que leerlos. (ABI, 13)

---

73 José Andrés GALLEGO y Antón PAZOS, *La Iglesia en la España contemporánea, vol. 2 (1936-1999),* Madrid, Ediciones Encuentro, 194-197.

74 Alfonso ÁLVAREZ BOLADO, "Introducción", en FCS, 11-30 (en adelante: ABI)

La tercera razón de su relevancia es el perfil que Dussel y Scannone adquieren, a partir de la amplia recepción del Encuentro a nivel internacional, como representantes filosóficos de la "familia de opciones" convocada a El Escorial. El mapa de los protagonistas los ubica junto con figuras de peso en el movimiento liberacionista latinoamericano como Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann, José Míguez Bonino, Juan Luis Segundo, Joseph Comblin, Segundo Galilea, Héctor Borrat, Aldo Büntig y Gonzalo Arroyo. El naciente polo argentino de la filosofía de la liberación daba con esto un salto de calidad en la expansión de sus propuestas y consolidaba a la dupla Dussel-Scannone como representativa del mismo.

Podemos pasar ahora a un breve análisis panorámico de la ponencia de Dussel en el encuentro: "Historia de la fe cristiana y cambio social en América Latina".[75] La intervención de Dussel es un muy buen ejemplo de lo que venimos llamando "primeras ondas expansivas" de la explosión liberacionista. En efecto, se trata de una reelaboración, desde las nuevas coordenadas generadas por la asunción de la dupla dependencia/liberación, de sus consideraciones sobre la figura profética de Bartolomé de las Casas. Como se ha visto repetidas veces, el dominico había sido estudiado, reivindicado y comunicado con pasión en distintos momentos. En esta oportunidad, su vida y pensamiento son concebidos como una teología de la liberación:

> Las Casas fue un teólogo explícito de la liberación ya que supo descubrir en pleno siglo XVI el pecado que tiñe ya cinco siglos de historia universal; *el pecado de la dominación*

---

75 Enrique Dussel, "Historia de la fe cristiana y cambio social en América Latina", en: FCS, 65-99 (en adelante: HFC). Dussel tuvo una segunda intervención en el encuentro, como director del seminario "Fisonomía actual del catolicismo latinoamericano, considerando su génesis histórica". La redacción de las conclusiones del mismo estuvo a cargo de Antonio Blanch. Dejamos de lado este texto porque no es relevante para el abordaje aquí desarrollado.

teseopress.com

> *imperial europea sobre sus colonias del tercer mundo* (América latina, mundo árabe, África negra, India, sudeste asiático, China). (FCS, 66)

Más aún, Las Casas es presentado como una clave de lectura de la mismísima modernidad desde una mirada liberadora del eurocentrismo. Las Casas sería el primer gran crítico de la modernidad desde dentro:

> El pecado originario de la modernidad fue el haber ignorado en el indio, en el africano, en el asiático "el otro" sagrado, y el haberlo cosificado como un instrumento dentro del mundo de la dominación nordatlántica. Este pecado no ha sido descubierto por los teólogos europeos, ni hasta hoy, ni por los mejores, y, por ello, toda su teología se transforma en una totalización ideológica, ya que no advierten el condicionamiento político que se ejerce sobre ellos mismos. (FDC, 66)

Las Casas, como teólogo de la liberación, explica Dussel, puso en juego la meta-física de la alteridad, denunciando la Totalidad cerrada, exponiéndose a la pro-vocación del indio oprimido y pobre, dejando que su novedad cuestionara el fundamento mismo de los títulos que la legitimaban. A partir de estas bases, la ponencia de Dussel avanza en una relectura liberacionista de la historia de la conquista y la evangelización. Uno de los párrafos conclusivos de la intervención resume con precisión su intento:

> Hemos pretendido entonces bosquejar una "historia de la fe cristiana" en América latina, una maduración que culmina en la interpretación latinoamericana de la revelación de Dios. La revelación de Dios se epifaniza históricamente por la voz del pobre, que es su contenido concreto. Cuando el pobre interpela diciendo: "¡Yo tengo derechos que no son los tuyos!", es Dios mismo quien *pro-voca* a la historia, es Dios quien la *llama hacia-adelante (voca-pro).* Dios reveló con los profetas y esencial y constitutivamente con Jesús, las "pautas" para interpretar la palabra del pobre. Sin embargo, dicha revelación se sistematizaría como una "ideología cultural" si

> no fuera continuamente relanzada según el criterio que Jesús dio: "Cuanto hicieron con algunos de estos mis hermanos más pequeños, lo hicieron conmigo" (Mt 25, 40). (FCS, 97)

4.4. Los profetas y Marx como ateos

El tercer texto que analizaremos es la ponencia presentada por Dussel en la Segunda Semana de Teología organizada por la SAT (Sociedad Argentina de Teología):[76] "El momento negativo: el ateísmo de los profetas y del Marx. Propedéutica de la afirmación ética de la alteridad". El evento tuvo lugar en Villa Allende (Córdoba) entre el 1 y el 5 de noviembre de 1972. Estos encuentros habían iniciado, junto con la Sociedad misma, en 1970, con el tema "Dios, su imagen en el hombre contemporáneo en Argentina".[77] Los primeros pasos cosecharon una amplia adhesión en distintos sectores de la iglesia católica y los proyectos fundacionales eran muy ambiciosos. Pero, en la edición de 1972 en la que Dussel presentó su ponencia, emergió un debate que tendría consecuencias decisivas en su trayectoria. A la hora de determinar el estatuto de la Sociedad, la votación se inclinó hacia la constitución de una asociación de teólogos sin dependencia directa de la Conferencia Episcopal Argentina, de modo que sus deliberaciones, propuestas y publicaciones no tuvieran carácter oficial. Reivindicando la

---

76 Enrique DUSSEL, "El momento negativo: el ateísmo de los profetas y del Marx. Propedéutica de la afirmación ética de la alteridad", en Sociedad Argentina de Teología (ed.), *Fe y Política*, Buenos Aires, Guadalupe, 1973, 67-89 (en adelante: APM). El texto fue luego incluido como apéndice bajo el título reducido "El ateísmo de los profetas y de Marx. Propedéutica a la afirmación ética de la alteridad", en *Método para una Filosofía de la Liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana,* Salamanca, Sígueme, 1974, 244-258; también, en F. PIÑÓN, J, PEREA y V. CORREA, *Concepto y problema de Dios. Una reflexión filosófica*, México, UAM-Plaza & Valdéz, 2001, 129-145.

77 Para un primer abordaje a la historia de estos encuentros y de la SAT se puede ver: "Jubileo de la Sociedad Argentina de Teología", en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *El misterio de Cristo como paradigma teológico. XIX Semana de Teología en los 30 años de la SAT*, Buenos Aires, San Benito, 2001, 17-60.

responsabilidad creyente y la libertad de investigación, el colectivo se orientó hacia un modelo distinto del ejercicio de la teología no compartido por todos los que venían protagonizando la iniciativa. El desplazamiento creó una fisura que se mostraría irremontable. En efecto, la tercera edición, que tuvo lugar fines de octubre e inicio de noviembre de 1974 en la Facultad de Teología de San Miguel bajo el título: *El acontecimiento como lugar teológico*, con una convocatoria muy reducida, marcaría la interrupción de la secuencia de las Semanas de Teología hasta 1983. Sin documentación disponible, hasta ahora no me ha sido posible determinar si Enrique Dussel estuvo involucrado (ni cómo) en estos debates.

Lo que queda claro es que la Semana de 1972 está marcada por la cuestión de la dependencia/liberación, y que Dussel y Scannone nuevamente son convocados como referentes.[78]Dussel presenta en este marco una comunicación que puede considerarse sin dificultad como onda expansiva de la explosión liberacionista. En efecto, las dinámicas de la meta-física de la alteridad y de la ana-léctica de la liberación son ahora trabajadas en relación a los procesos de divinización que las totalidades cerradas conllevan al hacer de sus fundamentos horizontes intrascendibles. Al mismo tiempo, es un texto sintomático de una incomodidad intelectual que ya había despuntado y que podría ser formulada como sigue: habiendo encontrado un lugar para el marxismo, Dussel no sabe aún qué hacer con Marx. Como ya vimos al analizar el estudio de 1971, el marxismo había quedado ubicado críticamente en la secuencia de la modernidad europea opresora como totalidad cerrada, y había sido declarado incompatible con una filosofía latinoamericana y hasta con

78 Junto al mendocino, presentaron sus trabajos: Juan Carlos Scannone: "Situación de la problemática fe y política entre nosotros". Arturo Fernández: "Sobre la situación política argentina en la actualidad"; Juan Pablo Martín: "Liberación, salvación, escatología"; José María Casabó: "Discernimiento cristiano y opciones políticas. El ingreso de la dupla dependencia/liberación."

teseopress.com

el cristianismo. Pero Marx, antes como modelo de intelectual que desde la laboriosa y sofisticada investigación ofrece un instrumental crítico al compromiso político-militante y ahora como ateo del sistema, sigue siendo desafiante.

La dinámica de conjunto del trabajo intelectual de Dussel en este texto puede exponerse en tres ejes.

a) El primer eje consiste en delinear una noción de "ateísmo" desde las coordenadas alterativas y ana-lécticas. Así, para Dussel, tanto los profetas hebreos como Jesús de Nazaret y los cristianos bajo el imperio romano hasta Constantino pueden ser considerados "ateos" (de hecho, así fueron considerados en los siglos II y III), toda vez que negaron a los dioses de los sistemas imperantes en los que se movieron. Estamos ante un "ateísmo propedéutico" que niega distintas divinizaciones para afirmar la divinidad en la que se cree. La base de esta consideración está en las equivalencias dinámicas que el autor establece entre las nociones hebreas consideradas como características de los profetas bíblicos y las nociones alterativas y ana-dialécticas surgidas de la explosión liberacionista. Dussel hace equivaler la dupla *basar* (carne)/*ruaj* (espíritu) con la dupla *totalidad/alteridad.* A partir de aquí, la idolatría consiste en la divinización de la totalidad que, por su carácter intrascendible ya "no escucha la voz de la alteridad". Siendo Dios intotalizable, su alteridad y exterioridad son radicales, por lo que los profetas movilizarán su palabra cuestionadora cada vez que una totalidad se cierre sobre sí:

> El pecado es totalización de la totalidad y por ello negación de alteridad. Negar la alteridad es negar al Dios alterativo, es decir, es afirmar a la totalidad (la carne) como divina. El pecado de injusticia con respecto al hombre es pecado de idolatría con respecto a Dios. Es el mismo pecado en sus dos vertientes. Por ello los profetas son los acusadores incorruptibles del pecado como totalización del orden vigente injusto, que es lo mismo que decir, contra la divinización del orden político en el poder. Así, el profeta se encuentra en la situación de que debe negar la negación del totalizado,

> dominador, injusto, idólatra, fetichista. No a la negación del Dios alterativo es no al ídolo; no a la negación de justicia es no al orden político-económico imperante. De pronto, entonces, el profeta deviene ateo del ídolo y político-subversivo del orden injusto vigente. (APM, 72-73)

La dinámica profética, por tanto, tiene dos momentos. El negativo o propedéutico (negar la totalización que aplasta la exterioridad) y el positivo (abrirse a la pro-vocación del Dios alterativo. Desde esta perspectiva Dussel extrae una clave de lectura general: cada vez que alguien se diga ateo hay que determinar cuál es el dios negado y cuales las razones de la negación; de modo que el ser ateo de determinadas divinidades no tiene por qué desembocar en una negación pura y simple de toda divinidad.

b) El segundo eje consiste en proponer que algunos filones del pensamiento de Karl Marx pueden ser considerados como ejemplos particularmente logrados del primer momento de la dinámica profética. Movilizando la clave de lectura puesta a punto en el primer eje, las preguntas ante el ateísmo del filósofo alemán que Dussel se hace son ¿qué dios negó? ¿en base a qué lo hizo? Las respuestas del mendocino son básicamente dos. Por un lado, en la línea de Feuerbach, Marx niega (a dios) para afirmar (al hombre); hace de la teo-logía una antropo-logía. El dios que se está negando –argumenta Dussel– es el "«dios» afirmado por Hegel y el capitalismo industrial y colonialista europeo." Por otro, sostiene que Marx da un paso más respecto de Feuerbach en la negación del dios del sistema, ya que:

> No se opondrá sólo a la divinización racionalizada del sujeto hegeliano, sino igualmente a la divinización del orden político económico que la Filosofía del derecho fundaba. Se trata de una crítica a la divinización de una estructura de injusticia. (APM, 79)

Marx, por tanto, es ateo en la línea del primer momento de la dinámica de los profetas, en cuanto que niega una totalidad cerrada, un sistema endiosado, un ídolo; más aún, en cuanto que niega la religión de la cristiandad como parte de la totalización, como su cómplice.

Para fundamentar estas dos respuestas Dussel presenta a su auditorio una interpretación, en esta línea, de una selección de textos de Marx enfatizando que se trata de ejemplos tomados tanto de los distintos momentos de su producción, desde los escritos juveniles hasta *El Capital*. Un primer abanico tiene que ver con la crítica de la religión:

> La crítica del cielo se torna así en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política (…) El fundamento de la crítica irreligiosa es: el hombre hace la religión» (…) (la religión es) "el opio del pueblo» (…) Su existencia es un defecto (…) El ateísmo en cuanto negación de esta carencia de esencialidad, carece ya totalmente de sentido (en cuanto afirmación), pues el ateísmo es una negación de dios y afirma, mediante esta negación, la existencia del hombre.[79]

Un segundo manojo textual se relaciona con las investigaciones sobre el dinero:

> El trabajo produce su producto, que le enfrenta como un ser extraño (fremdes Wesen), como un poder independiente (unabhängige) del productor (…) el dinero, en cuanto posee la propiedad de comprarlo todo… Es la divinidad visible… Es la prostituta universal… Es la fuerza divina del dinero (…) El dinero es la verdadera fuerza creadora.[80]

---

79 Se trata de un abanico de citas tomadas de K. Marx, *Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie*, Lieber-Furth, 1971, I, 488-9 y de *Ökonomisch-philosophische Manuskripte (Mss. del 44), Marx frühe Schriften I*, Darmstadt, Lieber-Furth, 1971, 607.

80 Se trata de una cita de K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte,* o.c., 561. 631-634.

teseopress.com

Dussel subraya especialmente el recurso marxiano a la noción de *fetiche,* a la que ecualiza con la de ídolo:

> Por eso, si queremos encontrar una analogía a este fenómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente y relacionados entre sí y con los hombres… Esto es lo que yo llamo fetichismo bajo el que se presentan los productos del trabajo… Este carácter fetichista del mundo de las mercancías responde al carácter social genuino y peculiar del trabajo productor de mercancías.[81]

Es desde esta lógica anti-fetichista, modulada por Dussel como anti-idolátrica, que el mendocino valora la denuncia de Marx al cristianismo de su tiempo como religión del sistema:

> Para una sociedad de productores de mercancías, cuyo régimen social de producción consiste en comportarse respecto a sus productos como mercancías y en relacionar sus trabajos privados como modalidades del mismo trabajo humano, la forma de religión más adecuada es, indudablemente, el cristianismo, con su culto del hombre abstracto, sobre todo en su modalidad burguesa, bajo la forma de protestantismo, deísmo, etc.[82]

Por fin, la agudeza de la crítica de Marx –explica Dussel– lo lleva a desentrañar la manera concreta en que el fetichismo actuó históricamente, y en la que América Latina tendrá un papel decisivo:

> La acumulación originaria viene a desempeñar en economía política el mismo papel que desempeña en teología el pecado original (…) (Algunos) acumulaban riquezas, y otros acabaron por no tener ya nada que vender más que su pellejo (…) De

81 Se trata de citas de Karl Marx, *Das Kapital* I, VII, capítulo XXIV, I, p. 50.52.
82 Se trata de una cita de *Das Kapital,* o.c., 58.

> este pecado original arranca la pobreza de la gran mayoría, que todavía hoy, a pesar de lo mucho que trabajan, no tienen nada que vender más que sus personas (…) El descubrimiento de los yacimientos de oro y plata de América, la cruzada de exterminio, esclavización y sepultamiento de las minas de la población aborigen, el comienzo de la conquista y el saqueo de las Indias occidentales, la conversión del continente africano en cazadero de esclavos negros: son todos hechos que señalan los albores de la era de producción capitalista…[83]

c) El tercer eje consiste en dar cuenta de una serie de críticas que Dussel hace a este "ateísmo propedéutico", a este momento negativo de denuncia del dios y de la religión de la Totalidad, por parte de Marx. En otras palabras, se trata de dar cuenta de las razones por las que, a diferencia de los profetas, el filósofo alemán desembocó en la afirmación, no de un Dios alterativo, sino en la del hombre. Son básicamente tres.

La primera tiene que ver con las limitaciones que Dussel atribuye a la posición de Marx en razón de no llegar a desmarcarse de las totalizaciones de su generación. En este sentido –argumenta–, habría confundido al dios de Hegel y a la religión de la cristiandad, con todo dios y con toda religión posibles. La imposibilidad de descubrir a un Dios alterativo, la falta de un paso hacia una exterioridad positiva, hará que su propuesta quede vulnerable a nuevos procesos de totalización. Además, al trazar una equivalencia entre religión del sistema y religión sin más, su mirada habría quedado bloqueada para con las vertientes revolucionarias, escatológicas y simbólicas de la religión. El poder liberador de lo mítico, la creatividad de la religión popular, no podían tener cabida en esta lógica.

La segunda crítica es que las limitaciones anteriormente señaladas dejaron abiertas las puertas para que los marxistas posteriores –a los ojos de Dussel mucho menos críticos y agudos que Marx– desembocaran en nuevas tota-

---

83 Se trata de citas de *Das Kapital*, o.c., 659.694.

teseopress.com

lizaciones. Sin exterioridad radical, sostiene el mendocino, la revolución se aplanó en una planificación económico-política, en una nueva ortodoxia, en la sacralización de un tipo de socialismo:

> La no afirmación de un Dios alterativo permitirá posteriormente a la burocracia rusa afirmarse a sí misma como la realización sacral irrebasable de un orden socialista efectuado, sin poder ya encontrar en ninguna exterioridad el punto de apoyo de su propia crítica. (APM, 77)

La tercera crítica está directamente relacionada con América Latina. Cuando el marxismo desembarca en estas tierras, sostiene Dussel, todas las limitaciones anteriores se disparan. Devenido un movimiento de élites, se mostrará incapaz de entroncar con las vertientes creativas de los pueblos latinoamericanos, con sus símbolos y prácticas. Más aún, se convertirá en un nuevo promotor del eurocentrismo. Por eso, desde la meta-física de la alteridad y la analéctica de la liberación latinoamericana, el autor delinea una agenda exigente para una recepción crítica del ateísmo de Marx:

> En América latina esto es de urgente actualidad, dada la presencia arraigada en el êthos popular de una religiosidad profunda (…) El socialismo latinoamericano tiene delante de sí, entonces, la tarea de relanzar la dialéctica atea de Marx, momento negativo en el que simplemente se niega la negación del Dios creador, hacia una afirmación alterativa donde lo religioso recupere su sentido liberador, crítico-profético, subversivo en cuanto que sabe arriesgar todo, hasta la vida, por un orden de Justicia que anticipe el reino escatológico, meta de una esperanza sin límites. (APM, 88)

Parafraseando a Ernst Bloch, Dussel concluye con un pasaje en el que convergen todas las líneas anteriormente desplegadas:

> Sólo un ateo del ídolo o del sistema (la totalidad o la carne de los profetas) puede ser buen cristiano (ya que afirma un Dios alterativo, pro-vocador y liberador hacia un límite infinito de justicia); y al mismo tiempo, un cristiano (que afirma el mundo y todo sistema como creado: como no divino) puede ser un buen ateo (del sistema). Es necesario entonces, no sólo por beneficios tácticos, sino por la estrategia de la verdad histórica y escatológica, no sólo negar la negación o el ídolo del capitalismo, sino afirmar la alteridad divina en una América latina donde el mundo religioso, mítico, simbólico significa un momento efectivamente liberador. (APM, 88-89)

La ponencia de Dussel que acabamos de analizar, por tanto, ocupa un lugar destacado en el seno de las primeras ondas expansivas de la explosión liberacionista. Antes que nada, porque permite al autor dar un paso más en la exposición de las capacidades críticas y creadoras de su propuesta alterativa y analéctica, esta vez orientadas hacia la cuestión de los fundamentos de las totalidades, dando los primeros pasos hacia lo que luego será la "arqueológica" de la liberación. Pero también porque marca un nuevo capítulo en la trabajosa relación que Dussel había venido tejiendo en su trayectoria en relación con Marx y el marxismo, donde las seguridades de haber ubicado al segundo en cierto lugar, no aquietan el aguijoneo que el primero suscita. No hay que esperar pues al exilio mexicano para ver los primeros esbozos de una nueva onda reflexiva.

5. Conclusiones

El análisis de la explosión liberacionista del año/evento 1971 y de sus primeras ondas expansivas en 1972 ha buscado dar cuenta de la entidad y originalidad de las movilizaciones implicadas por la irrupción de la dupla dependencia-liberación como eje portante en la bio-bibliografía dusseliana, tanto a nivel de las redes como de la producción textual. A modo de primer decantado propongo dos ejes.

a) La metáfora "explosión" sugerida por el texto de Arturo Roig citado en la introducción general puede ahora entenderse en toda su pregnancia para el caso de Dussel como protagonista de los inicios del polo argentino de la Filosofía de la Liberación. Habla de un tipo de giro, de una modalidad de torsión de su trayectoria, en la que la irrupción de un nuevo horizonte desencadena una transformación en toda la línea. Los "horizontes Ricoeur-Heidegger", los ensayos de ubicación de la Latinoamérica en la historia universal desde su originalidad cultural des-velada, son horadados como marco englobante, al tiempo que el trabajo realizado desde ellos se relee desde las nuevas coordenadas. La vertiente semita y el talante latinoamericano develan múltiples fecundidades; en ello, el diálogo crítico con Levinas juega un rol central. Historia, filosofía y teología se exponen simultáneamente a las exigencias de este desplazamiento y nuevas redes se forjan para desplegarlo. Creaciones metódicas y categoriales se imponen, al tiempo que se exigen otras interlocuciones y polémicas. El Dussel que emerge de esta "explosión" es un autor que ha encontrado una matriz donde se anudan sus convicciones, compromisos y matices intelectuales, colocándolos en un cauce en el que toda su trayectoria posterior, tanto filosófica como histórica y teológica se inscribirá creativamente. Desde este momento Dussel es un pensador con liderazgo, que postula originalidad, "obra", gran relato y pretensión de interlocución crítica con cualquier otra perspectiva. Una vez más, emerge la importancia de las redes cristianas como punta de lanza de su emergencia como pensador latinoamericano reconocido.

b) Nuestros análisis han buscado dar cuenta del "trabajo" intelectual "anterior" a la primera obra liberacionista de conjunto, plasmada en los dos primeros volúmenes de la *Ética* (1973) con el objetivo de poner de relieve sus antecedentes. Pensamos que este recorte habilita una lectura del Dussel liberacionista en filosofía, historia y teología que no siempre ha sido tenida en cuenta por los estudios de su

trayectoria posterior. En este sentido, el tríptico compuesto por "Metafísica del sujeto y liberación", "Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana" y "El método dialéctico y la filosofía latinoamericana" merece ser considerado como un momento en la elaboración liberacionista con inteligibilidad propia, cuyo recorrido permite vislumbrar la ardua labor allí involucrada: tanteos y reformulaciones insistentes, trazos seguros, confrontaciones exigentes, esfuerzo creador, exageraciones en los desmarques. Al mismo tiempo, se puede ver que hay un momento en la conformación del liberacionismo dusseliano en el cual ciertas categorías e interlocuciones que luego serán centrales, no juegan todavía un rol articulador.

teseopress.com

Segunda parte: la eclosión liberacionista en Scannone (1967-1972)

Introducción a la segunda parte

Luciano Maddonni

Considerando la producción total de Scannone, el arco aquí acotado se focaliza en lo aludido por la crítica como su período de formación y su primer horizonte de reflexión personal.[1] Con respecto al primero, nuestro trabajo es un intento de asumir aquella formación, más allá del carácter anecdótico, como la matriz fontal y vital de su itinerario dialógico, a la que por tanto es necesario atender con más detenimiento y atención. En referencia al segundo, nuestro estudio pretende precisar su delimitación temporal canónica, así como también aportar nuevos elementos para ponderaciones futuras más precisas.

Tal como fue anunciado en la introducción general, nos proponemos realizar una lectura analítica de la producción textual del autor. En nuestro caso, la propuesta se ve desafiada en un doble frente: por un lado, por la comparativamente menor cantidad de producción escrita en el período comprendido, en relación con Dussel, y por el otro, por el estilo personal, sintético y conceptualmente denso, característico de Scannone. En efecto, el argentino entre 1967 y 1972 publica catorce artículos, muchos de ellos reseñas largas, reescrituras de trabajos anteriores e incluso actas de participaciones académicas, donde expone un

---

1 Es compartido por distintos comentadores y hasta por el mismo autor que la trayectoria de Scannone puede sistematizarse globalmente en tres etapas, sin que esta división implique rupturas sino más bien una cierta continuidad con desplazamiento de acentos (AI). Para una presentación más complexiva e introductoria de la obra de Scannone, remitimos a nuestro: "Notas para una introducción al pensamiento de Juan Carlos Scannone" en Ezequiel ASPRELLA, Santiago LIAUDAT y Fabiana PARRA (comp.), *Filosofar desde nuestra América: liberación, alteridad y situacionalidad*, UNLP, 2020, en prensa.

pensamiento impregnado y en diálogo. Para hacer frente a este desafío y encauzar nuestra óptica analítica, hemos seguido una serie de opciones.

En primer lugar, en vistas a ampliar y reforzar el material escrito publicado por Scannone, procuraremos enriquecer la argumentación con referencias a entrevistas a Scanonne realizadas por el autor, así como a documentos académicos identificados durante distintas instancias de investigación en las Facultades de Filosofía y Teología de la Universidad del Salvador (Área San Miguel), ámbito vital donde Scannone desplegó su reflexión.[2] Esta inclusión reclama un triple esfuerzo: primero, ponderar debidamente el valor documental de las autorreferencias del propio Scannone; segundo, prensar y hacer resonar algunas referencias textuales breves, como el caso de reseñas, programas de estudios o actas de discusiones, en atmósferas donde adquieren un mayor sentido; y tercero, reponer escenarios de tránsito y trabajo, como así también de la producción de los interlocutores que irán apareciendo.

En segundo lugar, proponemos una *lectura cronológicamente ordenada* en función de su escritura y no de su publicación. De este modo, pretendemos evitar, *ad intra* del período comprendido identificar paso a paso la construcción de su pensamiento, y *ad extra*, una relectura retrospectiva que a la luz de desarrollos posteriores que se limite a identificar en textos primarios sus gérmenes.

En tercer lugar, optamos, no por tomar y comentar individualmente los textos, sino por ofrecer una *lectura conjunta* de la producción en función del subperíodo acotado en cada capítulo, por considerar que se mueven en un proyecto intelectual u horizonte común. Así, por ejemplo, se asumirán los textos del trienio 1967-1969 o del bienio

---

2 Se trata de distintas estadías de investigación en la Secretaría, Archivos Históricos y Biblioteca de las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel, realizadas en febrero y marzo de 2018. Corresponde agradecer 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.

1971-1972. No obstante, esto no nos impedirá indicar, eventualmente, las diferencias de acento o énfasis entre los escritos, cuando las haya.

En cuarto lugar, intencionalmente ensayaremos una *lectura apegada a los escritos*, que reconozca y respete, al mismo tiempo, su autonomía reflexiva personal y la pujanza que ejercen en ellos las circunstancias y coyunturas concretas de su escritura. Esta opción nos condujo a servirnos insistentemente de citas y apoyaturas textuales.

En quinto y último lugar, aquella misma impregnacia y densidad que evidencian los textos nos exigen una *lectura paciente y atenta*, orientada a detectar la presencia de interlocuciones, bajo diversas modalidades de presencia, en las que Scannone se apoya con libertad dialógica-creativa, y sin explicitar, en ocasiones, sus procedencias.

Somos conscientes que las opciones antedichas, al mismo tiempo que permiten y encausan nuestro abordaje, pueden limitar el alcance de nuestra tarea. Estimamos que explicitar preliminarmente en esta introducción tales limitaciones nos ayudará a no perderlas de vista. Por un lado, en el afán analítico corremos el riesgo de no señalar suficientemente la potencia creativo-sintética de la propuesta de Scannone, y disolver en análisis la densidad, riqueza y originalidad de la puesta en juego. Por otro lado, reconocemos que en el camino de reconstrucción se asomarán muchas profundidades que aquí, con excepción de las explicitadas y trabajadas en sus textos, por razones metodológicas no exploraremos. Entre ellas, la raíz espiritual de su pensamiento, es quizás, la más significativa. Por último, hemos de mencionar las limitaciones propias de todo análisis inmanente a un único autor, que no considera otras interpretaciones críticas que su producción ha despertado, cuya confrontación sin duda enriquecería la cuestión. Todas estas indicaciones confirman la necesidad de nuevos estudios que, apoyados en éste, aporten mayor y nueva luz a nuestro autor.

En función de lo anterior, nuestro estudio se articula en cuatro capítulos. En primer lugar, se reconstruye el largo y determinante itinerario formativo a través del cual, con decidida permeabilidad a las inquietudes y búsquedas del mundo moderno y arraigado sólidamente en su identidad religiosa, Scannone irá forjando su personal y especial talante filosófico como pensador en busca de la verdad como equilibrio y armonía. El segundo capítulo se dedica a analizar su breve pero densa producción textual así como los registros de su actividad académica a partir de su retorno a Argentina en 1967, orientados a la preparación y primeros esbozos de una nueva filosofía de la religión, siguiendo los caminos de un pensar no metafísico, esencial, practicante y amante. En el tercer capítulo se estudia el emerger de la "cuestión latinoamericana" en el pensamiento scannoneano durante el año/evento 1971 y sus vertiginosas exploraciones. Por último, dada su complejidad y originalidad, se aborda en un capítulo especial la denominada *analéctica*, señalando sus motivos, fuentes y alcances.

El estudio que aquí se ofrece tiene sus orígenes en múltiples aproximaciones previas, aquí con "importantes retoques", producto de avances de investigación, de un mayor acceso a fuentes y de la perspectiva conjunta.[3] Pero, sobre todo, este trabajo es fruto de diálogo amical y la reflexión compartida con grandes conocedores del pensamiento latinoamericano de liberación y de la obra scannoneana. Entre ellos, a modo de agradecimiento, debo mencionar a Marcelo González, Ariel Fresia, Rafael Capurro, Eloy Mealla, Juan Matías Zielinski, Aníbal Torres y al grupo *Pueblo, Fe y Cultura*.

---

3 Principalmente: "Dependencia ontológica y liberación auténtica. La filosofía de la liberación del «primer Scannone» (1968-1974)", *Cuadernos del CEL* vol. II nº 3 (2017) 39-59; "¿Un Scannone pre-liberacionista? Primeros pasos de un apostolado intelectual", *Cuadernos del CEL*, Año IV, Nº 7, 2019, pp. 154-187.

1. Formación y primeros pasos de un apostolado intelectual

Luciano Maddonni

Introducción

En lo que podemos considerar el primer esfuerzo de reconstrucción de la trayectoria del pensamiento de Juan Carlos Scannone, el jesuita Jorge Seibold advierte que su "rico y denso ideario" es "precedido por una larga y profunda formación humanística, filosófica y teológica en la Compañía de Jesús, que tendrá su importancia en el diseño de su perfil filosófico" (194). Con esta primera afirmación, el presentador nos pone entre coordenadas claras para afrontar los primeros pasos del itinerario scannoneano: formación plurifronte, en el marco específico de una institución religiosa y cierta perspectiva continuista entre formación y pensamiento propio.

Frente a esto, nos preguntamos: ¿en qué marcos Scannone inició su trayectoria intelectual?, ¿en qué redes fue entretejiendo sus tramas reflexivas?, ¿cuál era el terreno dónde proyectaba su próxima labor?, ¿hubo algún tipo de desplazamiento durante esta dilatada formación?, ¿cómo era el horizonte intelectual en el que el jesuita fue recortando su perfil?, ¿hubo, acaso, perfiles ensayados y abandonados?, ¿qué actitud fue fraguando durante este largo período?, ¿es posible identificar un talante filosófico en aquellos primeros pasos?

Estimamos que este primer acercamiento reconstructivo nos brindará elementos indispensables para poder responder, también, cuál era el mundo filosófico de Scannone en el que pudo inscribir sus tesis liberacionistas y en la que

éstas encontraron tierra fértil para fructificar. De aquí que, subrepticiamente, nos interesa precisar aquella *importancia* entre el suelo formativo y el despliegue personal. Dicho de otro modo, ¿qué tipo de vínculo se da entre aquella *larga y profunda formación* con la densidad de su propuesta filosófica propia?, ¿cómo dar cuenta de la relación entre su suelo nutricio y su propia construcción reflexiva?

En este primer capítulo nos proponemos dar respuestas a estas preguntas iniciales, reconstruyendo ordenadamente su dilatada etapa de formación, desde su primera formación, que coincide con su ingreso a la Compañía de Jesús, hasta finales del 1967, tiempo de su regreso a la Argentina, tras ocho años de formación europea.

Para hacer frente a esta tarea de reconstrucción nos apoyaremos, a modo de guía de ruta, en los diversos testimonios autobiográficos escritos que realizó el propio Scannone.[1] A estas indicaciones las confrontaremos con las fuentes textuales disponibles y las contextualizaremos reponiendo los escenarios por donde transitó, en busca de una mayor inteligibilidad del trayecto. Tendremos en cuenta, además, el *testimonio oral* del propio protagonista en diversas entrevistas concedidas por el jesuita, y otras publicadas en diversos medios.

---

1 Juan Carlos SCANNONE, "Aportes para una teología inculturada en América Latina", en Juan José TAMAYO y Juan BOSCH (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*, Navarra, Verbo Divino, 2001, 559-572; retomada y ampliada en Juan Carlos SCANNONE, "Autobiografía intelectual", en M. J. CANTÓ y P. FIGUEROA (eds.), *Filosofía y teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone, SJ en su 80 cumpleaños*, Córdoba, EDUCC, 2013, 19-39 (en adelante: AI). Asimismo, en su relato "Lo mejor que me pasó en la vida. Testimonio de Juan C. Scannone SJ.", disponible en [https://bit.ly/39iRg1m.] y otras entrevistas públicas e inéditas que iremos citando correspondientemente. Hemos considerado también los dos artículos de Jorge SEIBOLD, "Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana. Las grandes etapas de la filosofía inculturada de J. C. Scannone", *Stromata* 47 (1991) 1/2, 193-216, revisada y completada en "Perfil filosófico de Juan Carlos Scannone, SJ", en J. M. CANTÓ y P. FIGUEROA (eds.), op. cit., pp. 41-52.

Organizamos este capítulo primero en dos partes. Comenzaremos (1) reconstruyendo las principales *estancias y encuentros* de su largo e intenso camino formativo, en vistas de entrever genéticamente las notas principales de su talante filosófico naciente. Luego (2) nos detendremos en los *tres interlocutores* seleccionados por el filósofo argentino a lo largo de su formación, a saber: Maurice Blondel, Martín Heidegger y Emmanuel Levinas. Trataremos de identificar los motivos y explicitar las mediaciones influyentes del acercamiento al pensamiento de cada uno, así como a los marcos incipientes con que los abordó. Por último (3) propondremos una relectura de lo dicho en clave de balance, en busca de los primeros indicios y rasgos de su perfil y talante filosófico.

1. Formación y encuentros

La formación filosófico-teológica de Juan Carlos Scannone sigue el itinerario tradicional de la época para un jesuita, orden religiosa a la que Scannone ingresa en 1949. De allí que la fecunda movilización de las redes intelectuales de la Compañía de Jesús sean el contexto a tener en cuenta. En este proceso, Scannone experimentará variedad de encuentros personales e intelectuales, que le permitirán ir elaborando su propia filosofía con originalidad y creatividad. Reconstruiremos, a continuación, sus principales hitos en lo que hace al aspecto académico-intelectual.

1.1. Ingreso a la Compañía y primera formación

Su itinerario formativo comienza en el mismo 1949 en el Instituto de Literatura y Humanidades Clásicas de la Compañía de Jesús en Córdoba (Argentina), de donde egresa como Bachiller en Artes en 1953. Esta estancia despertará los primeros rasgos de su talante intelectual, iniciándolo en

la reflexión de los clásicos humanísticos universales y en la escritura personal. En una entrevista, Scannone recuerda aquel tiempo en los siguientes términos:

> Había recibido una formación literaria sólida en el juniorado. Contando los dos años de noviciado como si fueran uno, los jesuitas argentinos cursábamos entonces en total cuatro años de humanidades; en los dos últimos se suponía que uno sabía latín y griego, de modo que en ellos se estudiaba literatura latina y griega, pero también literatura universal. Redactábamos trabajos no sólo de orden estrictamente literario, sino también humanístico, es decir, planteándonos los grandes problemas humanos a partir de la literatura […] No se trataba de hacer filosofía en cuanto tal, pero sí de plantear una interpretación más profunda de lo humano. […] Leíamos las obras literarias en esa perspectiva, sin dejar de lado la fe.[2]

Efectivamente, en esta época y circunstancia hay que inscribir las primeras letras de Scannone. Consultado sobre su producción en esta época, el jesuita respondía:

> Me acuerdo de un artículo mío que un profesor quería publicar en la revista de la Universidad Nacional de Córdoba, era algo así como "El sentido de la medida en la poesía griega", aunque no era propiamente teológico. Al rector le pareció mejor que no lo publicara, alegando que después podía arrepentirme de trabajos de juventud. No sé dónde andará ese escrito. Y, por supuesto, varios otros. El primero fue sobre la ira de Aquiles, el motivo de la Ilíada (HHS, 148).

Pero más allá de estos trabajos de estudiante, los primeros ensayos escriturarios marcarán un primer mojón en su trayectoria. En efecto, fruto de este tiempo de reflexión y escritura, se inscribe su primera publicación: una breve reseña a la traducción francesa del libro de Romano

---

2 Cecilia Inés AVENATTI DE PALUMBO, Juan QUELAS y Pedro BAYÁ CASAL, "Hermano de hombre soy: Entrevista al P. Juan Carlos Scannone S.I. sobre la mediación de la filosofía en el diálogo entre literatura y teología" [en línea], Teología, 102 (2010) 146 (en adelante: HHS).

Guardini, *El fin de los tiempos modernos*.[3] En ella resalta la "perenne juventud de mente" de su autor que con "profundidad germana en la nitidez latina […] consigue descubrir con mirada penetrante los hilos motores del fluir ideológico durante veinte siglos". A su vez, comienza a hacer suyo el diagnóstico de Guardini: "los tiempos modernos han terminado", así como su vaticinio: "vivimos el momento de la opción absoluta: el dominio de la fuerza anónima, demoníaca o la libertad responsable y llena de posibilidades."

Su próximo destino será la Facultad Pontificia de Filosofía del legendario Colegio Máximo San José (San Miguel, provincia de Buenos Aires) donde llega en febrero de 1954 y permanecerá los próximos casi tres años. La Facultad de Filosofía de San Miguel, fundada inicialmente para atender las necesidades de formación de los jesuitas, contaba desde sus inicios con un reconocido nivel académico, respaldado por una orden religiosa con una vastísima trayectoria en el campo.[4] Dicha Facultad había mostrado, ya desde la década del cincuenta, un talante de apertura y diálogo respecto de las nuevas corrientes filosóficas en boga. El propio Scannone así lo rememoraba:

> Casi todos mis profesores habían estudiado con profesores europeos que pertenecían al movimiento de renovación de la Iglesia, algunos en Roma. Los que habían estudiado en Lovaina se situaban en la línea de Joseph Maréchal, un jesuita

---

3 Juan Carlos SCANNONE, "Reseña a «Romano Guardini, «La fin des temps modernes», *Ciencia y Fe* año X n° 39 (1954) 138-139.

4 "El actual «Colegio Máximo» de San José fundado de modo estable en la localidad de San Miguel (F. C. P.) en 1931, es la continuación del antiguo Colegio Máximo de Córdoba, inaugurado en 1610 por el P. Diego de Torres, S. J., Provincial de la Provincia del Paraguay, Colegio Máximo que obtuvo facultad Real y Pontificia para otorgar grados académicos universitarios, convirtiéndose así desde 1621, en la Universitas Cordubensis Tucumaniae, que se extinguió en 1767, al ser expulsada la Compañía de Jesús, única y exclusiva fundadora y dueña de aquella gloriosa Universidad que conquistó para Córdoba el justo renombre de «ciudad docta»." S/A "El escudo del Colegio Máximo", *Ciencia y fe*, Año 1, nro. 1 (1944), 11

teseopress.com

> belga que intentó una reconciliación entre el tomismo y la filosofía moderna, la filosofía trascendental de Kant. Recibí de mis profesores un tomismo abierto, renovado.[5]

En testimonio personal, recordaba:

> Aunque el sesgo principal era tomista, en diálogo con Suárez, había ya un ambiente de renovación, de bastante apertura, antes de que yo partiera a Europa, con profesores como: Miguel Ángel Fiorito SJ (profesor mío de Metafísica y Decano de la Facultad) que era la figura filosófica central de la Facultad y encarnaba un tomismo más abierto, inspirado en la teología de Lovaina; Ismael Quiles, con quien cursé Historia de la Filosofía, que, aunque su pensamiento era de raigambre platónicoagustiniana (y más bien crítico de Aristóteles) simpatizaba con la fenomenología, sobretodo de Max Scheler; e incluso la presencia de Pedro Moyano SJ, que había defendido su tesis sobre Jean-Paul Sartre.[6]

En esta primera etapa de formación Scannone encuentra una fuerte referencia en Miguel Ángel Fiorito SJ, quien se convertirá en su guía y maestro.[7] Los registros académicos institucionales señalan que la llegada de Scannone coincide con la de Fiorito.

> En el presente año [1954] ha sido también incorporado al claustro de profesores en la Facultad de Filosofía el R. P. Miguel A. Fiorito, S. I., tomando a su cargo la cátedra de

---

5 Juan Carlos SCANNONE, *El papa del pueblo. Conversaciones con Bernadette Sauvaget*, PPC, 2017, pp. 7-8 (el adelante: PDP).

6 "Entrevista a Juan Carlos Scannone", (San Miguel, 8/9/2017, inédita).

7 Miguel Ángel Fiorito SJ (1916-2005). Ingresó a la Compañía de Jesús en 1939. Fue profesor y decano de Filosofía en el Colegio Máximo de San José desde 1954 a 1969, rector de la Universidad del Salvador, en Buenos Aires, entre 1970-1973 y posteriormente director del Centro de Espiritualidad de la Compañía en Argentina, hasta 1995. Reflejó sus habilidades intelectuales y espirituales en *Discernimiento y lucha espiritual* (1985) y *Buscar y hallar la voluntad de Dios* (1989, 2000). En 2019 la editorial romana La Civiltà Cattolica publicó sus *Escritos* en cinco tomos.

teseopress.com

> Ontología y de Interpretación de Textos de Santo Tomás y Aristóteles, tras una preparación inmediata realizada en Lovaina y Roma durante el año 1953.[8]

Según recuerda Scannone, "Fiorito ofrecía un tomismo sólido, renovado y abierto a la filosofía contemporánea y, aunque él mismo no seguía a Joseph Marcheal, nos hizo conocer el tomismo trascendental de este", en el marco de sus planteos sobre "el ser y los trascendentales" (AI, 20), que incluían indirectamente las posiciones de Martín Heidegger. La falta de documentos imposibilita determinar con precisión esta referencia y calibrar su modalidad. No obstante, y sin abusar apresuradamente de la propiedad transitiva, estimamos conveniente presentar la orientación general del pensamiento de Fiorito, algunos rasgos de la actitud como pensador y su posición respecto al pensamiento moderno y contemporáneo, que, creemos, pueden haber ejercido un influjo en el joven Scannone.

Desde su primer trabajo en 1946, "De appetitu naturali hominis erga visionem Dei supernaturalem, prout exponitur in philosophia S. Thomae" y de forma más explícita en su tesis doctoral *Expresión dinámica y expresión estática de las relaciones sobre el alma humana y la visión de Dios en Santo Tomás*, publicada como *Deseo natural de ver a Dios* en 1952, Fiorito muestra su tomismo sólido y se posiciona en un realismo metafísico moderado.[9] Dicho tomismo, siguiendo

---

8 "Crónica Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel" en *Ciencia y Fe*, Año X, n° 37-38 (1954), 97.

9 Respectivamente, en Enrique PITTA, *Theodicea*, 1946, 21-28 y *Ciencia y fe*, Vol. 8, n° 29 (1952), 7-72. Sobre el segundo trabajo, el autor sintetiza: "El objeto de este trabajo es la expresión filosófica en S. Tomás de las relaciones entre el alma humana y la visión de Dios. De hecho, es una expresión múltiple, variada, más una se repite continuamente desde sus primeras obras hasta las últimas: la del deseo natural de ver a Dios; por eso la he hecho objeto principal de mi tesis. Las otras expresiones (unas activas, como tendencia, inclinación... otras pasivas, como capacidad, aptitud) forman una corona alrededor de ese deseo natural. Podemos por el momento suponer que tienen por objeto completar la expresión más bien psicológica del deseo, con la expresión más metafísica del acto y la potencia; como si el S. Doctor hubiera

teseopress.com

las distintas ondas de renovación y diálogo, era asumido de forma abierta, pero sin renunciar a la verdad profunda que encierra.

No obstante, lo que parece marcar más aún su personalidad y pensamiento es la búsqueda de la *filosofía perenne*, expresión que reiteradamente aparece con insistencia en sus publicaciones. Si bien esta filosofía perenne se ha trasparentado en la experiencia tomista de expresión metafísica,

> no se identifica totalmente con ninguna de sus manifestaciones históricas, reconoce el valor representativo de algunas de sus formulaciones concretas; y facilita la comunicación esencial entre ellas, sea que se parta de la forma medieval para entender la moderna, sea que se marche en sencido contrario, con tal que siempre se superen las diferencias –inevitables– de expresión, y se atienda a la verdad única y universal.[10]

Esto conduce a Fiorito a la aventura del pensamiento como búsqueda de la originalidad personal y a "la misión de integrar, dentro de la filosofía perenne, lo mejor que nos ofrezcan nuestros contemporáneos", desafíos ambos intensificados por su condición de filósofo cristiano.[11] Esta

---

previsto las dificultades que a través de los siglos suscitaría su frase tan repetida: deseo natural de la visión; y hubiera querido, no abandonarla, sino ayudar a llegar a su verdadero sentido con otras frases, menos ricas quizás, pero más inteligibles. Quien compare la expresión fundamental, "deseo natural de ver a Dios", con las otras expresiones de S. Tomás que se refieren a las mismas relaciones al alma humana y la visión beatífica, se animaría a decir que el deseo es la expresión dinámica de dichas relaciones; mientras las otras, en corona a su alrededor, son su expresión estática. Este es el porqué del subtítulo de mi tesis".

10 Miguel Ángel FIORITO, "Reseña a «B. Welte, *La foi philosophique chez Jaspers et saint Thomas d'Aquin»*", *Ciencia y fe*, año XIV (1958) 3/4, 311-314 (en adelante FW).

11 Originalidad que calurosamente le reconoce a Gastón Fessard: "A nadie deben asustar esas originalidades, porque el tenerlas es propio precisamente de quienes se han formado en el espíritu de la tradición de los grandes maestros de la filosofía perenne. Santo Tomás fue también un hombre original en su época, que volcó el rico caudal teológico de la tradición, en nuevos moldes y categorías, que aún no eran las del común de la gente" en "Teoría y

concepción parece ser la clave desde donde el maestro jesuita comprende y proyecta su rol como maestro y su método de interpretación.

En relación a lo primero, se explaya en su artículo "La Academia de Platón". Allí sostiene que un maestro no pretende comunicar meramente un sistema, sino sobre todo un espíritu. De modo que su interpretación debe ser una interiorización en su espíritu o intuición fundamental, y no solamente una aceptación externa de su sistema doctrinal.[12]

Respecto a la segunda cuestión, el método de interpretación que caracteriza y va construyendo a la filosofía perenne es el de comprender la *intentio auctoris* en cada caso. Se trata de buscar la intención y no meramente la doctrina de los autores que se suceden en la historia del pensamiento humano; de escuchar a cada uno por separado, en sus propias categorías, prestando atención al espíritu que los trasciende meta históricamente y que, como origen común a todos ellos, los antecede; no contentarse con ver las importantes diferencias que median entre algunos personajes excepcionales que caracterizan a ciertas y determinadas épocas de la historia humana, sino también proponerse —como tarea más importante— descubrir sus parentescos profundos; seguir paso a paso a un autor, para poder asimilarlo, transformando su pensamiento en el propio, para entenderlo mejor sin deformarlo (FW, 311). Éste es el método profundo que Fiorito encuentra en la tradición escolástica. En otra de sus múltiples reseñas, decía: "el método histórico de los grandes escolásticos, sobre todo los del siglo XIII, que buscaban siempre la *intentio auctoris*: lo que querían –o podían querer– decir los filósofos anteriores, y no meramente lo que decían" y poco después precisa: "los grandes escolásticos buscaron, sobretodo en

práctica de los Ejercicios Espirituales según G. Fessard", *Ciencia y Fe*, año XIII, nro. 3, (1957), 333-352. Sobre la misión de integrar cf. "Kant-Scheler y la ética del futuro", *Ciencia y Fe*, año XIII, nro. 2, (1957), 163-172.

12 *Ciencia y fe*, vol. 47 (1956) 87-112. Celebra la misma actitud en su FW.

teseopress.com

el adversario, no tanto el mero contenido verbal del autor, cuando las líneas de fuerza que estructuran su pensamiento".[13] Fiorito proyecta esta actitud de búsqueda de la *intentio auctoris*, no sólo al pasado, sino entre las propuestas del pensamiento contemporáneo, con la misma vocación de una visión sintética. Las conclusiones de su artículo "Kant-Scheler y la ética del futuro", de 1957, son bien representativas de esta perspectiva. Vale la pena citarlas en extenso:

> Si nosotros, filósofos cristianos del presente, nos encerráramos en la mera metafísica, no satisfaríamos las inquietudes de tantos hombres de hoy, que han hallado algo profundamente humano en la fenomenología de la persona. Y si nos limitáramos a la mera fenomenología de la conciencia moral, a la vez que correríamos el riesgo de perder la seguridad metafísica que nos da la ley moral y su Legislador, dejaríamos marchar de nuestro lado otros tantos pensadores que han sentido en la historia de su tiempo una vocación social muy fuerte, a la que solamente parecería dar respuesta un marxismo llevado hasta sus últimas consecuencias económicas.

Y concluye:

> Según esto, las condiciones de una ética del futuro en una suerte de visión sintética, admisible desde nuestro punto de vista de filósofos cristianos, serían las siguientes: sobre una base más fenomenológica, una estructura siempre metafísica, pero con una atención mayor a la dialéctica moderna del hombre histórico.[14]

---

13 Miguel Ángel FIORITO, "Reseña a «P. Henrici, *Hegel und Blondel*»", *Ciencia y fe* vol. 15, (1959) 1/2, 94-96.

14 Miguel Ángel FIORITO, "Kant-Scheler y la ética del futuro", *Ciencia y Fe*, año XIII, nro. 2, (1957), 163-172. De este esfuerzo de síntesis resalta su atención a las líneas existencialistas y fenomenológicas. Su posición al respecto se ve reflejada, al menos en gran parte, en el siguiente juicio: "Nos parece que la fenomenología es un método auténtico; pero que supone, no tanto lógica cuanto humanamente, que el mismo que la use –si no quiere errar o divagar– haya hecho antes la metafísica. Nuestro autor intenta una superación –que no sea una negación– de la escolástica y su metafísica, por medio del pensamiento moderno –en especial, la fenomenología– y tiene derecho

Pese a este ambicioso plan de trabajo, al mismo tiempo que acompañaba al Scannone estudiante, sus intereses se volcarán progresivamente a otro ámbito. Desde mediados de la década del 50 Fiorito atravesó un profundo proceso que lo llevo a dejar de enseñar filosofía para dedicarse totalmente a escribir sobre espiritualidad y a dar Ejercicios Espirituales, hasta convertirse en unos de los mayores especialistas argentinos y ser considerado "Maestro de espiritualidad".[15]

Dos años después, en 1956, Scannone obtiene su Licenciatura en Filosofía con una tesis titulada *Amor en Santo Tomás*, dirigida por el mencionado Fiorito. Dicho texto permanece inédito. Ante la consulta, Scannone sostiene que en ella explora la distinción entre el amor de Concupiscencia y el amor de Benevolencia del aquinate.[16] A falta de un acceso pleno, baste por ahora citar el corazón de la distinción que Santo Tomás presenta en la Cuestión 26 de la "Primera sección de la segunda parte" de su *Summa Theologiae*, "Sobre las pasiones del alma en especial, y primeramente del amor". Allí, sostiene el santo doctor:

> Como dice el Filósofo, "amar es querer el bien para alguien". Así, pues, el movimiento del amor tiende a dos cosas: al bien que uno quiere para alguien, ya sea para uno mismo ya sea para otros; y aquél para quien quiere el bien. Al bien que

---

a intentarlo; pero, en realidad, si la supera es porque se apoya en ella […] Hoy en día, podemos hacer una fenomenología de la *interioridad*, porque otros –que son nuestros maestros– han hecho ya la metafísica de la *exterioridad*. Y nuestro lenguaje fenomenológico es más humano (personal) porque ha sido depurado de su mundanidad (física) por un previo y acertado uso metafísico". Del mismo autor, "Reseña a «H. E. Hengstenberg, *Sein und Ursprünglichkeit*»", *Ciencia y fe* vol. 15, (1959) 1/2, 98-100.

15 Véase el relato autotestimonial al respecto en "La opción personal de San Ignacio: Cristo o Satanás", *Ciencia y Fe*, año XII, nro. 46, (1956), 25-26.

16 Como motivación de este trabajo, Scannone recuerda: "El p. Pedro Moyano, profesor mío de Psicología racional (que sería una Antropología filosófica), me había dado para leer, además de *La personne incarné* de August Brunner, una tesis doctoral en inglés de un jesuita norteamericano presentada en Lovaina, sobre el amor en Santo Tomás" (Entrevista a Juan Carlos Scannone, San Miguel, 20/3/2019, inédita).

teseopress.com

> uno quiere para otro se le tiene amor de concupiscencia, en cambio, a aquél para quien uno quiere el bien se le tiene amor de amistad (en otros pasajes, amor de benevolencia) (ST. 1-2, q.26, a.4).

1.2. El *apostolado intelectual* como programa vital

Esta primera etapa de estudios cierra con una referencia de suma importancia: "Al terminar mis estudios filosóficos, el P. Fiorito me propuso dedicarme a la filosofía" (MPV). La "propuesta" confirma la trayectoria de Scannone en la larga tradición de compromiso con el apostolado intelectual que tiene la Compañía de Jesús. Aquella tradición forma parte de la identidad religiosa de los jesuitas, constituyendo una clave para comprender su pensamiento: no es posible comprender el pensamiento de Scannone por fuera de la referencia a esa figura. Scannone concibió su actividad como un *apostolado intelectual* y a éste como su *programa vital*.

La figura tiene una aptitud de contornos específicos que es necesario conocer. Vicente Durán Casas, en su artículo "Filosofía ad maiorem Dei gloriam" donde estudia la importancia que tiene el trabajo filosófico para la Compañía de Jesús, sobre todo en los tiempos actuales, sostiene:

> Todo lo que emprenden, ya sea por iniciativa propia o por encargo de la Sede Apostólica, los jesuitas lo hacen –o lo deberían hacer– con la mirada puesta en una misión mucho más grande de lo que aparece a primera vista. Todo debe hacerse bien, con excelencia y con humildad, y hacer bien las cosas supone y exige examinar cada uno de los aspectos implicados en ellas. Y ello porque de lo que se trata es de la obra redentora de Dios en este mundo. Ese principio, expresado en la conocida máxima *ad maiorem Dei gloriam*, es un principio dinámico y emprendedor que cada jesuita debe interiorizar a lo largo de muchos años de formación, quizás sin hablar mucho de él, pero viviéndolo a través de todos sus estudios y trabajos. Tomarse en serio la filosofía por la sencilla razón de que allí puede estar implicada la obra redentora de Dios en el mundo es algo que puede parecer

> sumamente extraño, a la vez que denso filosófica y teológicamente. Pero eso es lo que creo que hay de fondo en la relación que los jesuitas han tenido no sólo con la filosofía, sino con todo lo que han hecho a lo largo de una historia de casi quinientos años.[17]

La combinación de dos coordenadas encauza la interiorización de aquel principio dinámico en proyección intelectual. Por un lado, la *obediencia*. El intelectual, con la libertad que esto de suyo conlleva, es pensado en el marco de una obediencia radical a la orden y a lo que esto supone (obediencia al Papa, al Magisterio y a los superiores). En este sentido no es posible despegar el apostolado intelectual de la misión de la Compañía, que pretende sintonizar con la misión de la Iglesia.[18] Por el otro, el *equilibrio espiritual*. El intelectual está siempre equilibrado o compensado espiritualmente, sea en su propia vida de jesuita, sea en la convivencia comunitaria. No se puede entender el apostolado intelectual por fuera de esta tensión.

Pero tal vez la fibra más íntima del sujeto apostólico intelectual jesuita son los *Ejercicios Espirituales* en tanto "verdadera ontogénesis de la Compañía de Jesús" (FMFG, 134).[19] Los *Ejercicios Espirituales* propician una experiencia

---

17 Vicente DURÁN CASAS, "Filosofía ad maiorem Dei gloriam", *Gregorianum* 85 (2004) 1, 132. (en adelante: FMFG). El autor hace alusión a su amistad, personal y reflexiva, con Scannone (136, n. 4).

18 Otro momento del relato autobiográfico del propio Scannone, referido a su tiempo de estudios teológicos en Innsbruck (al que aludiremos luego), reafirma esta coordenada: "En ese tiempo pedí al P. Provincial de Argentina que me destinara a ser profesor de teología; pero, finalmente me reconfirmó mi destinación a la filosofía" (AI, 22).

19 Se trata de la experiencia espiritual que Ignacio de Loyola fue realizando y anotando en solitario, desde su convalecencia en Loyola y su retiro en Manresa, que después concretó en el pequeño libro al que diera el nombre de *Ejercicios espirituales*. Son un intento de respuesta a la pregunta: "¿qué quiere Dios de mí aquí y ahora?". San Ignacio los pensó originariamente como una experiencia espiritual que dura aproximadamente un mes. En ellos se vive cuatro momentos de la libertad, Ignacio los llamó "semanas", porque cada uno de los momentos ocupa aproximadamente siete días. Nacidos de una experiencia personal, ofrecidos a toda su familia carismática, fueron poste-

teseopress.com

formativa de la subjetividad, tanto en el orden espiritual como reflexivo, potenciando en ella conductas, cualidades y talantes. Durán Casas subraya que

> La subjetividad de quien realiza los ejercicios… es una subjetividad que logra evadir las trampas de la subjetividad moderna: no se siente dueño de nada ni señor de nada y, sin embargo, nada le es extraño, sabe que no es el centro del mundo, pero todo lo ve con ojos propios, reconoce la radicalidad de la presencia del mal en el mundo, pero ha vivido, en la radicalidad de la primera persona, la realidad de la esperanza y la experiencia de la gratuidad (FMFG, 134).

Podemos afirmar que Scannone es un filósofo jesuita forjado en la "Escuela de los *Ejercicios Espirituales"* (FMFG, 134), otorgando a la figura del *apostolado intelectual* la condición de horizonte clave para comprender sus búsquedas y recorridos.

1.3. Estudios superiores: teología, "tercera probación" y filosofía

Tras el cierre de este primer acercamiento académico a la filosofía y su confirmación en la profundización de la misma, continúa su formación docente, como "maestrillo" en el Seminario Menor Arquidiocesano de Buenos Aires, en Villa Devoto, donde tendrá como estudiante al por entonces seminarista diocesano Jorge Mario Bergoglio, y donde tiene las primeras noticias de quién luego será su referente, el teólogo Lucio Gera. Sobre aquel trabajo, Scannone recuerda:

---

riormente aprobados y propuestos como ejemplo a la Iglesia Universal en 1548 por el papa Paulo III. No hay que olvidar que Miguel Ángel Fiorito SJ, uno de los más experimentados conocedores y comentadores argentinos de los *Ejercicios Espirituales*, fue uno de los principales maestros de Scannone.

> Durante el magisterio en el Seminario Menor nos dividimos las clases de los cursos denominados Humanidades y Retórica entre dos "maestrillos", y los dábamos en forma cíclica. Yo me hice cargo de los cursos de oratoria, literatura latina y literatura universal. Me acuerdo haber dado todo un mes Cervantes, sobre todo el Quijote, y todo otro mes, Shakespeare. Al tratar esos autores más fácilmente los relacionábamos con la fe cristiana, sin hacer propiamente teología… Los seminaristas realizaban trabajos sobre Virgilio, Cervantes, Shakespeare, etc. Eran interpretaciones de obras literarias referidas a los grandes problemas humanos, en ese sentido, más cercanos a lo filosófico que a lo teológico (HHS, 147-148).

Una vez finalizada esta experiencia docente, realiza una breve estancia nuevamente en San Miguel a la espera de su viaje a Innsbruck. Aquí, en paralelo con su estudio del alemán, trabaja nuevamente bajo las órdenes de Miguel Ángel Fiorito y redacta numerosas reseñas sobre las más diversas materias filosóficas para la revista *Ciencia y Fe*, revista académica de las Facultades de Filosofía y Teología del Colegio Máximo de San Miguel.[20]

Si bien no es posible señalar un hilo común para todos esos escritos, al considerarlos globalmente sobresalen tres notas características. La primera alude a sus características formales: metodología rigurosa y gran erudición. La segunda concierne a sus contenidos: amplio conocimiento del tomismo y de los esfuerzos de renovación de la época. Su reseña a *Ser participado y Ser subsistente en la metafísica de*

---

20 Alberto CATURELLI, en su exposición de la producción filosófica argentina, señala que "En las Facultades de Teología y Filosofía de San Miguel que hoy forman parte orgánica de la Universidad del Salvador, es difícil de valorar la ingente labor del p. Fiorito, desde su primer trabajo (1946) y desde su tesis sobre la 'expresión dinámica y expresión estática de las relaciones sobre el alma y la visión de Dios en Santo Tomás' (1952), hasta las innumerables notas (que ocupan casi un centenar de mis fichas de trabajo) de *Ciencia y Fe* y *Stromata*", y luego agregaba: "Desde el año 1954 hasta el presente, cada entrega de *Ciencia y Fe* (*Stromata*, hoy) contiene numerosas notas críticas del p. Fiorito (más de medio millar), algunas de ellas de importancia como las tres dedicadas a Brunner, por ejemplo." (*La filosofía en la filosofía actual*, Sudamericana, 1971, p. 256 y nota).

teseopress.com

Enrique de Gante, de José Gómez Caffarena (1958), es representativa de esta característica: en tres breves páginas, Scannone demuestra su conocimiento de J. Maréchal, J. B. Lotz, E. Gilson, J. De Finance y C. Fabro.[21] A tal punto, que en una de esta reseñas, llega a referirse a su perspectiva lectora como "ojos escolásticos".[22] Finalmente, en términos de perspectiva, se deja ver su mentalidad metafísica, embebida probablemente de las enseñanzas de su maestro Fiorito, preocupada por no adoptar posiciones "demasiado trascedentalistas" e idealistas.[23]

Pese a que a simple vista se trataría de estudios menores, redactados por encargo, esta producción cobrará el estatuto de un nuevo hito en su trayectoria. Entre todos los aportes, sobresale uno, que se convierte en el primer artículo de Scannone. En 1959, con tan sólo 28 años, el joven jesuita muestra sus dotes al realizar un comentario-artículo sobre el libro *Insight. A Study of Human Understanding* (1957) del teólogo canadiense Bernard Lonergan, al que el filósofo argentino ubica como "un peldaño más" en la "línea marechaliana".[24] Además de su contenido y de su condición de testimonio probatorio de la capacidad intelectual del jesuita, las 18 páginas que componen el escrito denotan la sensibilidad de su autor por los pensadores que intentan renovar la interpretación de la tradición. La apertura del artículo es indicativa de ello: "En el entrecruce de caminos entre la línea perenne del intelectualismo tomista y la línea contemporánea del pensamiento antropocéntrico y científico

---

21 Juan Carlos SCANNONE, "Reseña a «J. Gómez Caffarena, *Ser participado y Ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante*»", *Ciencia y fe* vol. 15, (1959) 1/2, 126-129.

22 Juan Carlos SCANNONE, "Reseña a «G. Wetter, *Der dialektische Materialismus und das Problem der Entstehung des Lebens*»", *Ciencia y fe* vol. 15, (1959) 1/2, 130.

23 Juan Carlos SCANNONE, "Reseña a «J. Vier, *Littérature à l'emporte-pièce* »", *Ciencia y fe* vol. 15, (1959) 1/2, 131.

24 Juan Carlos SCANNONE, "Sobre el 'Insight' de Lonergan", *Ciencia y fe*, XV, n° 4 (1959) 475-492 (en adelante: SIL). Si bien el artículo no está firmado, Scannone reconoce su autoría.

se sitúa el *Insight* de Lonergan" (SIL, 475); la conclusión lo reafirma al sostener que "*Insight* nos ofrece una concepción a la par novísima y tradicional de la metafísica, vivificando por dentro las perennes categorías aristotélico-tomistas" (SIL, 492). Dentro del amplio espectro de temas que recorre este importante trabajo del teólogo canadiense, Scannone, reconociendo la originalidad y potencia su método (*heurístico*, en el decir lonerganiano), concentra su análisis en la aplicación del método a la metafísica (SIL, 476).

Culminada su formación humanística y filosófica, Scannone es enviado a *estudiar teología* en Innsbruck (Austria), donde se destaca la figura del Karl Rahner, reconocido por su fuerte impronta especulativa, su talante progresista y su particular interlocución con Martin Heidegger y su obra *Ser y Tiempo*.[25] Scannone otorga gran importancia al encuentro con el teólogo alemán, a quien considera como

---

25 Sobre la relación entre Rahner y Heidegger, cf. Carlos SCHICKENDANTZ, "La relación entre Martin Heidegger y Karl Rahner: Una recepción y diferenciación todavía por escribir", *Teología y Vida* Vol. XLIX (2008) 371-397. Allí recuerda el autor, las palabras retrospectivas de Rahner: "Estuve dos años en seminarios con Heidegger y, como todo estudiante, trabajé y algunas veces debí hacer los protocolos, [...] traté asuntos, de los cuales uno no podía extraer mucho material de Heidegger, en cuanto al contenido. Y diría, [...] que la verdadera filosofía de Heidegger de 1934-1936 fue algo completamente distinto a la del Heidegger posterior. Este Heidegger, que yo recibí, fue el Heidegger de Ser y tiempo, el Heidegger del Kampfruf, quizás todavía el de la metafísica. Ese fue un Heidegger del que yo aprendí un poco a pensar; de ello estoy muy agradecido. Seguramente no hay en mi teología, hasta donde ella es filosófica, un influjo sistemático, en cuanto al contenido, de Heidegger, sino el querer y poder pensar peculiar, que Heidegger propiamente comunicaba". El propio Scannone también reconoce el influjo decisivo del filósofo alemán sobre Rahner, cf. Juan Carlos SCANNONE, "Dios en el pensamiento de Martín Heidegger", *Stromata* vol. 25 n° 1-2 (1969) 63. 724 (en adelante: DPMH). En la misma dirección, años después reconocía: "La suya era una teología muy especulativa, ya que seguía el método trascendental en confluencia con la obra del filósofo belga Joseph Maréchal El punto de partida de la metafísica (5 vols., Gredos, Madrid, 1957-1959). Yo había leído esta obra —al menos, el tomo quinto, que trata de metafísica—. Rahner, en ese tiempo, estaba situado entre Maréchal y el primer Heidegger, y aplicaba ese enfoque a la reflexión teológica" en "Hacia el cincuentenario de la «teología del pueblo»: Diálogo con Juan Carlos Scannone", *Open Insight*, vol. X, nº 20 (2019) 15.

teseopress.com

el segundo de sus verdaderos maestros (MPV). Durante su estadía austríaca toma contacto con distintos jóvenes jesuitas iberoamericanos en formación entre los que destacan los españoles Ignacio Ellacuría y Segundo Montes, el ecuatoriano Julio Terán Dutari y el brasileño Lorenz Bruno Puntel. Finalmente, en 1963, Scannone obtiene su licenciatura en teología. En esta ocasión, su acreditación será alcanzada también gracias a un trabajo sobre la cuestión del amor en Santo Tomás, ahora desde un enfoque teológico, bajo la dirección de Rahner.

1.3.1. Tercera probación

Finalizada la formación en teología, vuelve a brillar otra circunstancia propia de la institución religiosa a la que pertenece. Pues a mediados de 1963, Scannone viaja a Francia para realizar su Tercera Probación en el Saint-Martin-d'Ablois *Séminaire des Missions* bajo la instrucción del P. Antoine Delchard, a quién considerará un "excelente director espiritual" (LMPV). La "Tercera Probación", o "segundo noviciado", es la etapa final de la formación del jesuita y supone la preparación para su incorporación final al cuerpo de la Compañía de Jesús.[26] Scannone recuerda la circunstancia en estos términos:

> En la Compañía de Jesús, el padre Antoine Delchard era conocido mundialmente como instructor (el término acuñado por los jesuitas). Él era de ascendencia italiana, pero su familia se había afincado en Lorena. Por aquel entonces

[26] Se la denomina *Probación* porque los postulantes y jesuitas son probados para constatar su aptitud para integrar la Compañía de Jesús. La primera probación es el noviciado de dos años; la segunda, su larga etapa de estudios de Bachillerato y Licenciatura en teología o filosofía, y la tercera, un año final de vida espiritual que el fundador impuso a todos los jesuitas, con el deseo de reavivar el fervor religioso y apostólico, por si éste se hubiese enfriado en los largos años de estudios. Cf. "Apostolado Intelectual. La formación intelectual en el Colegio Máximo", *Signos Universitarios*, Vol. 2, Núm. 4-5 (1980), 96.

> había en Francia dos lugares para realizar el «tercer año»: Paray-le-Monial y Saint-Martin d'Ablois, bajo la dirección de Delchard. Se necesitaba solicitar con varios años de antelación ir a SaintMartin d'Ablois. Pude conseguirlo con el apoyo de mi provincial. Llegué a Francia en el verano de 1963. Fui primero a Beaugency para estudiar francés y celebraba la misa –en latín– en las Ursulinas. Comencé en septiembre de 1963 en Saint-Martin d'Ablois para finalizar en julio de 1964 (PDP, 10).

En los diferentes relatos autobiográficos, Scannone repite enfáticamente el aprendizaje desde el punto de vista espiritual durante esta estadía, al punto de afirmar que "la experiencia espiritual que tuve con Delchard tuvo un impacto sobre toda mi vida" (PDP, 11). Dos son las cuestiones en las que parece especialmente pivotear el impacto: la "afectividad profunda" y el "discernimiento", aspectos ambos nucleares del carisma ignaciano.

Por un lado, la afectividad tiene, en la espiritualidad de San Ignacio y en los Ejercicios Espirituales, un peso enorme, y representa la clave de bóveda que moviliza el resto de potencias del alma. Por ello, se le otorga una gran influencia en toda decisión humana, no entendida entonces como una operación intelectual, sino como un proceso global con profundos cimientos afectivos. Al respecto, Scannone recuerda:

> Es lo que nosotros llamamos «la escuela del corazón», la escuela de la afectividad profunda. El padre Delchard hablaba de la afectividad de la fe profunda. Las virtudes teologales –fe, esperanza y caridad– tienen su repercusión sobre la vida afectiva profunda. Tras años de estudios, el corazón – decía san Ignacio– «se secó un poco». En Venecia, él y sus compañeros tuvieron una experiencia espiritual profunda. No se trata de una reflexión, en absoluto; se trata del aprendizaje desde el corazón, con el sentido que le daba Pascal (PDP, 110).

teseopress.com

Con respecto a la segunda cuestión, del discernimiento, la importancia que le otorga Scannone es determinante, y siguiendo sus propias palabras es difícil de exagerar:

> Sobre todo, gracias a la experiencia de los Ejercicios, en especial, durante la Tercera Probación, dicho apostolado se alimenta de la vida espiritual, el espíritu de los Ejercicios y el discernimiento ignaciano. Pues, en el mes de Ejercicios hechos en Saint-Martin d'Ablois, algo "se rompió" en mí, liberándome en principio del apego demasiado inmediato a la cultura humana, filosófica y teológica, para poder ponerla al servicio (MPV).

Por otra parte, ténganse en cuenta que tales *Ejercicios* han sido, no sólo la guía de una experiencia espiritual, sino también objeto de reflexión y meditación. Emilio Brito señala:

> Sobre los *Ejercicios* como pedagogía de la libertad se conoce la experiencia de muchos hombres que los han dado, es decir, han dirigido el encaminamiento de quienes hacen Ejercicios. Y sobre ella han escrito mucho los padres espirituales a lo largo de cuatro siglos. Pero, *en el último medio siglo, varios pensadores cristianos han explicitado la particular filosofía y teología que subyace a esta experiencia espiritual*: Maurice Blondel, Erich Przywara, Karl Rahner, Gaston Fessard, etc. No se trata de decir que San Ignacio haya sostenido esta filosofía y teología. Él no explicitó la filosofía y la teología de la libertad que subyace a su obra. Pero podría reconocer ciertos escritos como una interpretación fiel a nivel teórico de lo que él hizo a nivel espiritual.[27]

Esta instancia no sólo fue significativa espiritualmente; también tendrá sus repercusiones en el plano intelectual. Pues Scannone aprovechará para viajar a Chantilly, donde

---

27 Emilio BRITO, "Ejercicios Ignacianos y libertad moderna" en I. Ellacuría y J. C. Scannone (comps.), *Para una filosofía desde América latina*, 1992, p. 265, nota al pie. Cursivas nuestras.

tomará contacto con otros dos jesuitas, que se volverán significativos para sus próximos pasos: el, por entonces, jesuita chileno Manuel Ossa, que estaba haciendo su tesis doctoral en teología, en el Instituto Católico de París, sobre Maurice Blondel, y el jesuita Gastón Fessard, con quién tuvo posibilidad de conversar en torno a su interpretación dialéctica de los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio de Loyola.[28]

1.3.2. Rumbo al doctorado

Tras este año en el *Séminaire des Missions* Scannone inicia su trayecto doctoral en filosofía. Fruto de aquel tiempo de reflexión espiritual parece ser la elección de su tema de tesis en torno al filósofo francés Maurice Blondel (1861-1949). Su primera idea fue realizar su investigación en Roma, bajo el patrocinio del filósofo suizo Peter Henrici SJ, profesor en la Pontificia Universidad Gregoriana.[29] Pero, finalmente, y gracias a una beca del *Deutscher Akademischer Austauschdienst* (DAAD),[30] el proyecto se concretará en Alemania. En 1964 Scanonne se radicará en Munich para iniciar su

---

28 Gastón Fessard (1897-1978): Teólogo jesuita francés. Autor de *La Dialectique des Exercises Spirituels de Saint Ignace de Loyola*, París, 1956. Scannone aprovechará la amistad epistolar de este jesuita francés con su antiguo maestro argentino, Miguel Fiorito SJ. Según testimonio del propio Fessard, Blondel y Hegel son los autores que más lo van a marcar en su interpretación de los *Ejercicios*. Retomaremos esta cuestión el capítulo IV.

29 Peter Henrici (1928-) es un jesuita suizo, sobrino del teólogo Hans Urs Von Balthasar y discípulo de Lotz. Realizó su tesis de licenciatura en teología en 1955 sobre *Natura e soprannaturale nella filosofia di Maurice Blondel (il soprannaturale nella teologia contemporanea)*. Se desarrolló académicamente en la Universidad Gregoriana de Roma. En 1993, fue nombrado auxiliar Obispo de Chur (Suiza) y Obispo titular de Absorus (Croacia). Forma parte del consejo de redacción de la edición alemana de la Revista de Teología *Communio*. Entre sus publicaciones se pueden mencionar: *Hegel und Blondel. Eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in der «Phänomenologie des Geistes» und der ersten «Action»*, Pullach bei München 1958 y "Les Carnets intimes de M. Blondel", *Gregorianum* vol. 43 (1962) 769-775. Para un comentario sobre su tesis doctoral remitimos al capítulo IV.

30 Se trata del *Servicio Alemán de Intercambio Académico,* organismo nacional alemán dedicado a promover el intercambio académico entre universidades alemanas con universidades de otros países.

investigación bajo la dirección de Max Müller. Este encuentro marca otro hito, dado que el entonces titular de la cátedra de *Concordato* en materia de filosofía se convertirá en el tercer integrante de su tridente de maestros intelectuales.[31]

El interés de Max Müller en Blondel era por entonces nítido, dado que se encontraba dirigiendo la tesis de habilitación de su asistente Ulrich Hommes[32] y que había trabado lazos de amistad con Robert Scherer, traductor al alemán del libro de Blondel *La Acción.* Max Müller era discípulo de Heidegger y protagonista de la denominada por Erich Przywara *Escuela heideggeriana católica*[33], entre cuyos miembros se destacaban el mismo Karl Rahner, Bernhard

---

31 Max Müller (1906-1994), estudió filosofía, historia, filología germánica y filología romana en Berlín, Munich, París y Friburgo, donde fue oyente de Husserl y alumno de Heidegger. Se habilitó en 1937 con un estudio sobre *la realidad y la racionalidad en Santo Tomás*. Fue profesor de filosofía en Friburgo entre 1946 y 1960, ejerció su profesión en Munich en el período 1961-1971. Desde entonces fue profesor honorario de la Facultad de Teología en la Universidad Albert-Ludwing de Friburgo. Entre sus publicaciones más importantes se destacan *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg, 1957, 1958 y 1964, ampliada y mejorada (existe una traducción al castellano de la segunda edición, llamada *Crisis de la metafísica*, Ed. Sur, Buenos Aires, 1961, título tomado de la edición francesa de Desclée de Brouwer, 1957); *Erfahrung und Geschichte. Grundzügeeiner Philosophie der Freiheit als transzendentale Erfahrung*, Friburgo-Munich, 1971. Está publicada también su correspondencia mantenida con Martín Heidegger por 44 años, en 89 cartas: *Briefe an Max Müller und andere Dokumente,* Freiburg-Munich, 2003 (hay traducción castellana: *Martín Heidegger. Cartas a Max Müller y Bernhard Welte*, Universidad Iberoamericana, México, 2006).

32 Ulrich Hommes (1932): abogado y filósofo. Entre sus publicaciones se destacan: *Transzendenz und Personalität. Zum Begriff der Action bei Maurice Blondel,* KlostermannVerlag, Frankfurt a. M. 1965; y sus artículos "Maurice Blondel und die deutsche Philosophie der Gegenwart", *Philosophisches Jahrbuch* vol. 69 (1961-1962) 255-281; y "Erkenntnis und Entscheidung in der Philosophie der Action", *Philosophisches Jahrbuch* vol. 77 (1970) 99-117.

33 La expresión *Escuela heideggerana católica* fue acuñada, según R. Gutschmidt, por Erich Przywara en su ensayo "Neuer Thomismus" de 1941. Cf. "Michael SCHULZ, Beyond being: outline of the Catholic heidegger school", *Studia Teologii Dogmatycznej* 3 (2017) 177-192; Rico GUTSCHMIDT, *Sein ohne Grund: Die post-theistische Religiosität im Spätwerk Martin Heideggers*, Karl Alber, Munchen, 2016, 42.

Welte[34], Gustave Siewerth[35], Johannes Baptist Lotz[36] y Klaus Hemmerle.[37] Éstos, sin tener un enraizamiento geográfico común, compartían la intención de releer, desde Heidegger, toda la tradición filosófica cristiana. Un foco particular de atención dentro de este ambicioso programa era la comparación entre el concepto de ser en Tomás de Aquino y la *diferencia ontológica* heideggeriana, mediante la operación de excluir al primero del *olvido del ser* denunciado por el filósofo alemán.

Durante estos años de preparación continuaron distintos encuentros. En esta misma etapa doctoral, toma contacto y tiene noticia de otros pensadores de renombre que componían la escena filosófica de la época. Cabe mencionar, a modo de ejemplo, su asistencia al *Internationale Hochschulwochen* del pueblo tirolés de Alpbach en el verano de

---

34 Bernhard Welte (1906-1983): Estudió filosofía y teología en Friburgo y Munich. Desde 1958 estuvo a cargo de la cátedra de Filosofía cristiana de la religión en la Universidad de Friburgo de Brisgovia. Pronunció la oración fúnebre y las palabras homenaje en el entierro de Martín Heidegger. Junto a Peter Hünermann creó, en 1969, el *Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland*, que en América Latina es conocido como Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano (ICALA). Entre su abundante obra se destaca: *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg, 1965; *Zeit und Geheimnis*, Freiburg-Basel-Wien, 1975.

35 Gustav Siewerth (1903-1963): Fue alumno de Honneker, Husserl y Heidegger. Entre 1945 y 1961 fue profesor de filosofía y pedagogía en Aquisgrán, año en el que fue nombrado rector de la flamante Facultad de Pedagogía de Friburgo de Brisgovia, experiencia que se vio interrumpida por su repentino fallecimiento. Su obra más destacada es: *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsidedeln, 1959. En castellano se puede consultar: Néstor CORONA, "Ser y trascendencia según Gustav Siewerth", *Stromata* vol. 37 n° 1-2 (1981) 59-66 y "Ser y verdad según Gustav Siewerth", *Stromata* vol. 38 n° 1-2 (1982) 75-96.

36 Johannes B. Lotz (1903-1992): Docente de Metafísica en el Instituto jesuita de Pullach (Munich) y en la Universidad Gregoriana en Roma. Autor de *Sein und Existenz*, Freiburg-Basel-Wien, 1965 y *Martín Heidegger und Thomas von Aquino*, Pfullingen, 1975.

37 Klauss Hemmerle (1929-1994): En 1973 fue el sucesor de Welte en la cátedra de Filosofía cristiana de la religión. Poco después, en 1975, fue ordenado obispo de Aquisgrán. Entre sus obras están: "Das Heilige und das Denken", en: K. CASPER; K. HEMMERLE y P. HÜNERMANN, *Besinnung auf das Heilige*, Freiburg-Basel-Wien, 1966.

teseopress.com

1966. Allí conoce, entre otros a Herbert Marcuse en su seminario sobre Hegel y Marx. También es en esta etapa cuando descubre y tiene la primera noticia de la fenomenología de Emmanuel Levinas, que luego analizaremos más detalladamente.

El *entorno Müller* le facilita nuevos contactos significativos. Uno de ellos es su reencuentro con Lorenz Bruno Puntel, antiguo conocido de Innsbruck y por entonces también jesuita, quien trabajaba en su tesis sobre *analogía e historicidad,* ensayando una relectura de la primera como proceso dialéctico, teniendo en cuenta las reflexiones de Kant, Hegel y Heidegger. Scannone reconoce a Puntel como su introductor e interlocutor en la cuestión de la analogía, que adquirirá creciente importancia en su reflexión.[38] Otra de las relaciones que traba Scannone en esta etapa es con Dina V. Picotti, quién se encontraba trabajando en su tesis *La superación de la metafísica como tarea histórica en Martín Heidegger,* y con quien establecerá intercambios fluidos en las etapas posteriores.

1.4. *Ser y encarnación*. La tesis doctoral

En esta atmósfera, tan rica en encuentros y búsquedas, Scannone presenta su tesis doctoral en julio de 1967. La tesis fue presentada con el título de *Das Band des Seins und des Seinden in der Aktion. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften M. Blondels* [*El vínculo del ser y los entes en la acción. El trasfondo ontológico de los primeros escritos de Maurice*

---

38 Lorenz Bruno Puntel (Río Grande do Sul, 1935): Doctor en Filosofía por la Universidad de Munich y en Teología en Innsbruck. Desde 1978 hasta 2000 fue profesor en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Munich. Autor de *Analogie und Geschichtlichkeit*, Freiburg, 1969; "Dios en la teología hoy", *Perspectivas de diálogo* n° 4 (1969) 205-213, artículo éste que Scannone citará en muchas ocasiones, por ejemplo: "Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje", *Nuevo Mundo* vol. III n° 1 (1973) 221, nota n° 1; "El itinerario filosófico hacia el Dios vivo", *Stromata* vol. 30 n° 3 (1974) notas 9, 21 y 24, entre otras. Profundizaremos más en el influjo de este importante trabajo en el capítulo IV, dedicado a la *analéctica*.

Blondel] y publicada posteriormente en 1968 como *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften M. Blondels* [*Ser y encarnación. El trasfondo ontológico de los primeros escritos de Maurice Blondel*].[39] Dada su extensión y el nivel de *expertise* técnica en estudios blondelianos que su abordaje detenido requeriría, nos limitaremos a presentar la estructura del libro y a resaltar algunos de sus rasgos centrales.

El título original pone el acento en la doctrina del *vínculo,* que Blondel toma de Leibniz, "en la cual había él vislumbrado ya desde el principio de su itinerario filosófico la manera de pensar la unidad total unificante como trascendente a la heterogeneidad de los múltiples originales e irrepetibles que ella funda" (HFEC, 314) y que él mismo señala como núcleo de su pensamiento. A los ojos de Blondel, el sistema de Leibniz exigía un complemento, un vínculo que suelde en uno los dos mundos, el de las esencias (necesidad lógica) y el de la existencia (necesidad moral). Para el filósofo francés este vínculo no puede ser otro que el Ser, el Absoluto. Blondel tomó de Leibniz el término *Vinculum* para expresar la presencia del "ser" en las cosas concretas; así, la voluntad humana y la opción humana son colocadas en una perspectiva metafísica. Aparece una dialéctica, un movimiento del ser, trino y uno, encarnado y dialógico, una estructura histórica del ser, y una estructura del *Vinculum*. Posteriormente, la publicación de la tesis pone en primera plana la noción de *encarnación*. Tal como señala Rafael Capurro, uno de los primeros críticos de la obra scannoniana, "el título de la obra *Ser y encarnación* señala la

---

[39] Juan Carlos SCANNONE, *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften M. Blondels* Munchen-Freiburg, Verlag Karl Albert, 1968 (en adelante: SI). Fue publicada en la prestigiosa colección «Symposion», dirigida por el propio M. Müller, B. Welte y Erik Wolf. Todavía no existe traducción de este importante trabajo. Existe un artículo-comentario de Rafael Capurro a la publicación como libro de la tesis: "Filosofía existenciaria y dialógica cristiana", *Stromata* vol. 26 n° 3-4 (1970) 427-432. En la nota 1 de este trabajo se consignan algunas de las múltiples recensiones que tuvo la publicación.

teseopress.com

encarnación del ser en el ente, buscando el vínculo entre ser y ente, que acontece en y a través de la acción".[40] De esta forma, Scannone busca subrayar que el prototipo cristiano de la Encarnación, asumido filosóficamente, guía la búsqueda reflexiva blondeliana de una "unidad total unificante como trascendente a la heterogeneidad de los múltiples e irrepetibles que ella funda".[41] Para ambos acentos, conviene recordar, como lo hace el propio Scannone, que el período histórico que contextualiza a Blondel se caracteriza por la búsqueda de un punto de partida que armonizar lo universal y lo concreto, que el francés exploró en su teoría de la acción.

El encadenamiento de ideas y la economía del texto, se trasluce en el índice, que transcribimos a continuación:

I. *Vinculum* y surgimiento de la Acción
II. El primer escrito sobre el *Vinculum*
III. La autocomprensión de Blondel sobre el lugar de su pensamiento en la historia de la filosofía
IV. La acción como unidad originaria
V. Verdad vital y método en la Acción
VI. El presente inicial del ser
VII. Movimiento de la mediación del ser
VIII. La opción y la lógica de la Acción
IX. Vínculo y Mediación

El subtítulo de la obra, que se mantiene tanto en la tesis como en la publicación, nos indica dos decisiones filosóficas que atraviesan la obra.

En primer lugar, la propuesta de considerar los *primeros escritos* de Blondel. En efecto, por su foco en la cuestión del vínculo Scannone se remonta hasta la tesis latina de

40 Rafael CAPURRO, "Filosofía existenciaria y dialógica cristiana", art. cit., 428.

41 Juan Carlos SCANNONE, "Hacia una filosofía del espíritu cristiano", *Stromata*, vol. 23, nº. 3-4 (1967) 311-327.

Blondel, titulada *De vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnitium* [El vínculo sustancial y la sustancia compuesta después de Leibniz], que vio la luz en 1893. Por otra parte, el trabajo doctoral se destaca por considerar los denominados *Carnets intimes*, publicados en gran parte en 1961, con motivo del centenario del nacimiento de Blondel, considerado una de las fuentes, acaso la principal, de su primera *Acción* (tesis doctoral, 1893).[42] Se trata, como señala Peter Henrici, uno de los asistentes técnicos de la publicación, de diario filosófico-espiritual del joven Blondel. Si bien son, por un lado, la expresión de una vida espiritual y, por otro, la elaboración de una tesis de filosofía, "estos dos temas no están allí yuxtapuestos, ni superpuestos, sino que se compenetran mutuamente".[43] En estos escritos se advierte cómo, desde el comienzo, el pensamiento especulativo del filósofo de la *Acción* brota de su vida y encuentra en ella su sentido profundo y unidad: "Si este cuaderno pudiera ser, más tarde, la religazón, el lazo, la identificación de mi vida práctica con mi vida especulativa, de mi pensamiento con mi acción" (CI, 42).

En segundo lugar, con la expresión *trasfondo ontológico*, Scannone confiesa la *intentio* más profunda de su trabajo. En efecto, su investigación busca detectar la ontología implícita en el trasfondo de los primeros escritos del Blondel, "el aspecto más difícil y oscuro de la problemática de Blondel", como señala Juan Pegueroles en una temprana reseña laudatoria del libro.[44] Desde esta clave de lectura, propone una

---

42 Maurice BLONDEL, *Carnets intimes (1883-1894)*, Ed. du Cerf, 1961. Una tercera parte del material había sido suprimida por el hijo de Blondel, encargado de la publicación (en adelante: CI). Se habla de "primera Acción", (1893), dado que Blondel posteriormente publicó otro libro, en dos tomos, también titulado *La acción* (Tomo 1: *Le problème des causes secondes et le pur agir,* 1936; y Tomo 2: *L'action humaine et les conditions de son aboutissement*, 1937). La primera publicación corresponde a su tesis doctoral; sobre ella trabaja principalmente Scannone en su propia tesis.

43 Peter HENRICI, "Les Carnets intimes de M. Blondel", *Gregorianum* vol. 43 (1962) 769.

44 *Pensamiento*, 26 (1970) 331.

interpretación de su obra orientada en una doble dirección: responder a la crítica a Blondel de haber quedado atrapado por la subjetividad moderna y mostrar la importancia de las sugerencias del filósofo de Aix para el pensar contemporáneo. En este punto, se deja ver el influjo del director Müller y la perspectiva de escuela heideggeriana. Pues Scannone no proyectará su reconstrucción desde Kant, sino que rastreará el paralelismo entre Heidegger y aquel trasfondo ontológico de la filosofía de Blondel para afirmar que ambos pensadores emprenden la superación de la filosofía trascendental moderna, habiendo pasado por ella, pero trascendiéndola para volverse a abrir al ser desde una nueva experiencia.

Como puede apreciarse con base en este sintético recorrido, el itinerario scannoneano comienza con una sólida formación en la tradición filosófica y en los más altos pensadores y centros académicos de su época. El argentino transita estas tramas con una decidida permeabilidad a las inquietudes y búsquedas del mundo moderno, con una nítida apertura a sus problemas y arraigado sólidamente en su identidad religiosa. Dado que uno de los decantados centrales de este período es la interlocución filosófica duradera con Maurice Blondel, Martin Heidegger y Emmanuel Levinas, pasamos a reconstruir su acercamiento a ellos y su particular modo de asumirlos, clave de lectura para abordar los primeros pasos de su propio pensamiento.

2. Tres interlocutores

De todos los pensadores experimentados durante su extenso recorrido formativo, Scannone escoge selectivamente tres interlocutores principales: Maurice Blondel, Martín Heidegger y Emmanuel Levinas. Naturalmente, esta puesta de relieve no debiera eclipsar otros influjos, pero, a la hora del pensar, sus referencias filosóficas están constituidas principalmente por esta tríada. No pretendemos

aquí desentrañar exhaustivamente el trabajo que el filósofo argentino hace sobre estos interlocutores (tarea, además, nada sencilla debido al escaso registro textual de época con el que se cuenta) sino, más modestamente, explicitar los motivos y mediaciones del acercamiento al pensamiento de cada autor, y los marcos desde los que los abordó. Dejaremos para el próximo capítulo la articulación dinámica que de ellos realiza en vistas a construir su propio pensamiento.

2.1. Maurice Blondel

Scannone inicia el momento formativo de su trayectoria el mismo año de muerte de Blondel. Resulta difícil señalar con precisión los motivos por los que Scannone decide dedicarse a Blondel. Si bien señala un "auge que van tomando los estudios blondelianos",[45] tal interés no se ve reflejado en las noticias bibliográficas del momento. Más aún, Blondel fue sospechado de "modernismo", incluso dentro de la Compañía de Jesús.[46] Sin embargo, será la revista jesuita *Ciencia y Fe* fue uno de los primeros espacios que acogió al filósofo francés, publicando una traducción al español de un artículo suyo.[47]

Partiendo de esta dificultad, se pueden señalar, a modo de hipótesis, algunos elementos convergentes que motivan su interés por el filósofo de Aix. En primer lugar, cabe mencionar el influjo de Blondel sobre una obra que, como ya hemos mencionado, tuvo un importante impacto en Scannone: la interpretación dialéctica de los *Ejercicios Espirituales*

---

45 Juan Carlos SCANNONE, "Reseña a «H. de Lubac, *M. Blondel - J. Wehrlé. Correspondence»", Stromata* vol. XXVII n° 1 (1971) 138. En las reseñas preeuropeas de 1959, hay registro de conocimiento de Blondel cf. "Reseña a «J. Gómez Caffarena, *Ser participado y Ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante»"*, art. cit., 129.

46 Cf. Charles E. O'NEILL y Joaquín María DOMÍNGUEZ (dirs.), Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, vol. III, Madrid, Pontifica Universidad de Comillas/Institutum Historicum, 2001, p. 2430.

47 Cf. Maurice BLONDEL, "La filosofía católica en el tiempo presente", *Stromata* vol. 3 (1941) 9-14.

ignacianos de Gaston Fessard.[48] En esta misma dirección, hay que indicar su contacto con jesuita chileno Manuel Ossa, durante su Tercera Probación, quién se encontraba trabajando en su tesis doctoral en teología sobre Blondel, en el Instituto Católico de París, estudiando los paralelos entre los diarios espirituales de Blondel, sus escritos filosóficos y sus textos teológicos, incluida su abultada correspondencia. Otro foco significativo es la conmoción intelectual provocada por la potencia intelectual del joven Peter Henrici, primer director imaginado de su proyecto doctoral.

Pero, sin duda, hay que marcar como factores mucho más decisivos tres características internas del pensamiento de Blondel. La primera tiene que ver con un talante general: *no separar dualísticamente su fe cristiana de su tarea filosófica* y *no hacer de su filosofar una racionalización del dogma.* En efecto, el filósofo francés ensaya un pensamiento en el que la convergencia de escritos espirituales, obras filosóficas y reflexiones teológicas está acompañada por una clara atención a las rupturas y diferencias epistemológicas entre las tres dimensiones. Esta apuesta será inspiradora para el argentino, dado que lo habilita para canalizar sus búsquedas de articulación entre su vida religiosa con su interés y sensibilidad por la vida intelectual y filosófica. De aquí que Scannone se enliste tras el lema blondeliano "Viviendo en cristiano, pensar como filósofo", que el autor hará suyo.[49]

---

48 El mismo Fessard le relatará a Scannone, durante un encuentro que tuvo lugar en 1964, esta influencia: "[Gaston Fessard] me ha asegurado que su obra *La Dialectique des Exercises Spirituels de Saint Ignace de Loyola*, que desarrolla la dialéctica ignaciana de la libertad, aunque comprometida en la forma según la dialéctica de Hegel, está en deuda con Blondel", en Juan Carlos SCANNONE, *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften M. Blondels*, op. cit., p. 215, n. 19, traducción nuestra. Cf. también, del mismo autor, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, Barcelona, Anthropos, 2009, p. 44, n° 7.

49 Cf. Paul Archambault, *Vers un réalisme intégral. L'oeuvre philosophique de Maurice Blondel*, 1928. En este punto coincidimos con SEIBOLD: "Uno podría preguntarse por qué Scannone se interesó en este autor francés del siglo pasado y comienzos de éste. Quizás esté relacionado con lo que hizo el mismo Blondel, al llevar a la práctica su apotegma: 'viviendo en cristiano, pen-

Por la significatividad de esta consigna, vale la pena citar en extenso a lo que alude Scannone. En una de sus tantas cartas, ante la afirmación y pregunta:

> Si le christianisme était ce qu'il prétend être, et si l'on se rendait compte à fond de la conception qu'il nous donne de l'homme… quelle devrait être l'attitude philosophique qui correspondrait exactement à ces exigences? Comment viendrait-on, par la libre investigation, à la rencontre de ces exigences? Est-ce qu'en fait cette convenance se vérifie?", Blondel se autorresponde: "Je ne reçois, je ne bâtis pas d'abord une philosophie, sauf à voir ensuite comment je m'y installerai ou comment j'y imposerai la solution chrétienne. Mais, vivant en chrétien, je cherche comment je dois penser en philosophe.

Scannone encuentre en Blondel un modelo de puesta entre paréntesis (no de supresión), temática y argumentativa, pero no existencial, de la fe.

En segundo lugar, junto con esta asunción de su fe religiosa, Scannone encuentra y aprende del filósofo francés –más allá de lo explícitamente dicho– un ímpetu de radicalidad y búsqueda por lo más originario. Pero, junto a este

---

sar como filósofo'" (art. cit., 195). Scannone adopta este lema y lo reitera en las introducciones o conclusiones de sus principales obras como una de sus claves de lectura: *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca, 1976, p. 11; *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Guadalupe, 1990, p. 247; *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, op. cit., p. 8. Asimismo: íd. "Als Christ leben, als Philosoph denken. Neue Perpektiven aus Lateinamerika" en U. Fink y R. Zihlmann (eds), *Kirche, Kultur Kommunikation. Peter Henrici zum 70.* Geburtstag, Zurich, 1998, 39-65. En tales ocasiones, Scannone no se limita a repetir el apotegma sino a situarlo a su propia condición como: "Viviendo en cristiano latinoamericano (a saber, en cristiano y en latinoamericano), pensar como filósofo" (*Nuevo punto de partida…*, op. cit., 247). De nuestra parte, coincidimos con Carlos GALLI cuando sostiene que es necesario complementar aquella reformulación agregando al "pensar como filósofo", también "pensar como teólogo y como pastor, subrayando el doble arraigo –eclesial y cultural– de su pensar" ("Evangelización, cultura y teología. El aporte de J. C. Scannone a una teología inculturada", *Stromata* 47 (1991) 1/2, 206).

teseopress.com

ímpetu, es tan o más importante la modalidad para acceder a aquello más originario que el argentino aprehende del francés. Según Blondel,

> Hay que entrar en todos los sistemas filosóficos como si cada uno poseyera la infinita verdad que cree acaparar. Hay que hacerse cómplice de todos y todas las conciencias, para ver si llevan dentro su justificación o su condena […] El objetivo es lograr que los errores, las negaciones y los fracasos de toda naturaleza produzcan la verdad latente de que las almas viven y de que pueden morir para la eternidad.[50]

Esta modalidad de "entrar en todos los sistemas filosóficos", y no saltearlos desde una nueva comprensión, será uno de los caracteres distintivos del filosofar scannoneano.[51]

La tercera característica del pensamiento blondeliano que atraerá a Scannone, tiene que ver con lo temático. El argentino encuentra una manera nueva (aunque implícita) de *comprensión del ser*, junto a una nueva comprensión de la *libertad*, que habilitan una convergencia entre el *pensamiento*

---

50 Maurice BLONDEL, *L'Action*, PUF, París, p. XXIs, citado en Mario ANTONELLI, *Maurice Blondel*, San Pablo, Madrid, 2006, p. 19.

51 Esta modalidad nos parece coincidir con otro de los rasgos que DURÁN CASAS señala sobre la filosofía de los jesuitas: "El filosofar se enriquece con la imprescindible necesidad de intentar salvar la proposición del prójimo. Si comparamos el *«presupuesto»* de los Ejercicios Espirituales, que dice que *«todo buen christiano ha de ser más pronto a salvar la proposición del próximo que a condenarla»*, con el filosofar y el estudiar filosofia, podría uno advertir, a partir de dicho presupuesto, que todo buen filósofo debe estar atento a descubrir en otros filósofos algo de verdad, de sensatez y cordura, y sólo en último lugar una equivocación o una falsedad. *«Así no estés de acuerdo en todo con muchos filósofos, en todos ellos debes buscar y hallar alguna verdad que te pueda enriquecer»*: esa podría ser una sutil y provechosa enseñanza que todo jesuita filósofo debería haber asimilado en la silenciosa pero eficiente escuela de los *Ejercicios Espirituales*. Todo filosofar se realiza dentro de una tradición de por sí rica y vasta, y es por ello mismo un fecundo dialogar con el pensamiento de otros, con los argumentos de otros y con las preocupaciones de otros. La actitud fundamental en ese diálogo con otros no será pues la sospecha o la desconfianza, sino la apertura y la disposición positiva hacia el otro" (VDC, 137).

teseopress.com

occidental de raíces griegas y la *tradición bíblica y cristiana*. Simplificando, podríamos resumir las notas centrales de esta propuesta en tres vertientes. En primer lugar, se trata de colocar en la *acción* y no en la *razón* tanto el centro de la vida como el hilo para analizar su sentido; postulando una unidad originaria, aunque sin anular su distinción, entre planos dicotómicamente separados por el entendimiento moderno: *teoría/práctica*, *pasión/acción*. La preocupación blondeliana se centra en retroceder el pensar a un momento previo a todo dualismo o dicotomía entre teoría y praxis, conocimiento y voluntad, libertad y necesidad, autonomía y heteronomía, natural y sobrenatural, inmanencia y trascendencia en el que queda encallado el pensamiento moderno. Partiendo del análisis de la desproporción entre la voluntad de la acción y su obra, Blondel descubre que, en último término, ella es siempre pasividad primera; es decir, acogida de un don creador previo y trascendente que la funda, descubriendo así la acción de la trascendencia en el seno de la inmanencia. En segundo lugar –y a partir de lo anterior–, Blondel postula un *Único necesario*, que es unidad originaria en la diferencia, y que requiere de una co-respondiente opción libre para acoger su libre y gratuita revelación. Por último, la propuesta de que el movimiento de revelación de la verdad tiene una estructura triádica, una "Trí-unidad" del *ser-pensar-acción*.[52]

Por todo esto, Scannone considera a Blondel un autor "postmoderno", tal como ya lo había señalado Ulrich Hommes.[53] Al igual que muchos de los más altos pensadores

---

52 Cf. Juan Carlos SCANNONE, "¿Un tercer Heidegger?", *Stromata* vol. 24 n° 1 (1968) 20 (en adelante: TH).

53 El empleo del término *posmodernidad* o *postmodernidad* no tiene aquí las resonancias que la noción adquirió y que posee actualmente, tanto en su acepción cultural como teórica, especialmente desde las publicaciones de J.-L. Lyotard y otros filósofos europeos. En el lenguaje scannoneano de esta época el término se refiere a las propuestas filosóficas que trascienden los presupuestos de la modernidad filosófica y sus dicotomías constitutivas. Así denominará a la etapa del pensamiento inaugurada por Heidegger y su superación de la metafísica.

teseopress.com

contemporáneos, también el francés sostiene que es necesario una *conversión del pensar respecto de su figura clásica.* Pero la originalidad del filósofo de *L'Action* consiste en advertir una actitud subjetiva conforme al más profundo movimiento de la libertad y, por tanto, en postular la necesidad de una conversión personal, referida a una actitud del corazón, nueva y abierta *al Ser y desde el Ser*.

Ni la reflexión sobre Blondel ni el programa propuesto en su lema dejarán de estar presentes en el pensamiento de Scannone, ni aun cuando asuma la perspectiva latinoamericana en su pensamiento.[54]

2.2. Martin Heidegger

La segunda gran influencia filosófica que constituye la matriz inicial scannoniana es Martin Heidegger, "uno de los más grandes filósofos de nuestro siglo" (TH, 15), según temprano juicio del argentino. El preguntar inaugurado por aquel resulta de gran pregnancia para el joven y entusiasta Scannone. El jesuita asimila la compleja –y por entonces disputada– interpretación de la filosofía heideggeriana mediante el influjo de su director alemán Max Müller. De éste, Scannone toma principalmente su obra *Filosofía de la*

54 En este punto, coincidimos con Jorge SEIBOLD quién afirma que "esta presencia de Blondel nunca ha abandonado el itinerario de Scannone" (1991, 195). La reflexión explícita sobre Blondel en «Aktion und Inkarnation. Die Fragestellung des jungen Blondel und die Ontotheologie», en M. M. OLIVETTI (comp.), *Incarnation*, Padova, 1999, pp. 663-671; «La philosophie sociale de Blondel et la théologie de la libération selon Gustavo Gutiérrez: Convergences, divergences, apports », en: Marc LECLERC (Hrsg.), *Blondel entre L'Action et la Trilogie*, Lessius, 2003, pp. 392-398; «La filosofia dell'azione di Blondel e l'agire di Papa Francesco », *La Civiltà Cattolica* vol. 166 n° 3969 (2015).

existencia en la vida espiritual del presente.[55] A grandes rasgos, se pueden identificar al menos tres aspectos de Müller a los que Scannone resulta particularmente sensible.

Ante todo, de su director alemán, Scannone hará suya la idea de que en la tradición filosófica de Occidente existen *dos experiencias fundamentales distintas del ser*, aparentemente contradictorias; cada una de ellas con su correspondiente comprensión de la libertad. Por un lado, la griega, que experimenta al ser como *fundamento y verdad de lo real,* busca la unidad originaria de todo y comprende la libertad como autarquía. Por otro, la judaico-cristiana, que lo hace como *abismo* y comprende a la libertad como *don y respuesta.*[56] Siguiendo a Müller, Scannone ubica a Heidegger dentro de los autores que, en busca de una experiencia más profunda, comprenden al ser como *abismo y libertad.*

Esta interpretación de la conformación de la tradición filosófica de Occidente la complementará Scannone con las aportaciones del filósofo alemán Werner Marx en su clásico libro *Heidegger y la tradición.*[57] Según él, en la tradición antigua, medieval y aún moderna (hasta Hegel y Nietzsche incluidos), el ser como principio originario es pensado bajo

---

55 *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg, 1957, 1958 y 1964, ampliada y mejorada. Existe una traducción al castellano, titulada *Crisis de la metafísica*, que aquí utilizaremos. Se trata de un ensayo publicado inicialmente en 1949 y dedicado a Martín Heidegger en ocasión de sus 60 años. Scannone lo cita en la tercera edición, significativamente ampliada. Según el propio Müller, fue escrito para preparar el terreno para el diálogo con Heidegger y, desde allí, plantearse la pregunta por la actualidad de la metafísica. Cfr. Max MÜLLER, *Crisis de la metafísica*, op. cit., p. 152.

56 Así comienza la primera página de su tesis doctoral. Cf. Juan Carlos SCANNONE, *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften M. Blondels*, op. cit., p. 13. Cf. también "La pregunta por el ser en la filosofía actual", *Stromata* vol. 38 (1972) 594, nota n° 2 (corresponde a las palabras de introducción del Simposio sobre la temática en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía, en junio de 1971), entre otros.

57 Werner Marx (1910-1994): filósofo alemán, reconocido especialista en el pensamiento de Martín Heidegger y sucesor del mismo en la la cátedra de Filosofía de la Universidad de Friburgo desde 1964. Aquí hacemos referencia a *Heidegger und die Tradition. Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins*, Stuttgart, 1961.

teseopress.com

las notas de *identidad, necesidad, inteligibilidad y eternidad.* En cambio, en Heidegger, ese principio es pensado como *diferencia, gratuidad, misterio y novedad.* Apoyándose en los trabajos de O. Pöggeler y K. Lehmann –quiénes habían consultado y revelado textos inéditos de Heidegger–[58] Scannone atribuye, al menos en parte, una tal comprensión del ser como develamiento al origen católico del filósofo alemán y al influjo de la tradición cristiana en su pensamiento.[59]

Un segundo aspecto del libro de Müller que recibe Scannone es la consideración de Heidegger como un "nuevo punto de partida". Pues, como se afirma desde su Prefacio, el libro "No ha considerado nunca el pensamiento de Heidegger como un «punto de vista» ni su obra como un sistema calificable por un cierto «ismo» sino ambas, su pensamiento y su obra, como un nuevo punto de partida (*Aufbruch*) cuya autenticidad y originalidad no tienen paralelo."[60] Tanto la noción de punto de partida, como la intención de hacerlo inicialmente desde las reflexiones heideggerianas, penetraran embrionariamente el pensamiento scannoneano.

El tercer aspecto del trabajo de Müller que influye en Scannone es la *óptica* desde dónde leer la obra del filósofo de Messkirch. En efecto, el libro de Müller resultó pionero en una interpretación de Heidegger centrada en la tercera sección de la primera parte de *Ser y Tiempo*, a saber "Tiempo

---

58 Las referencias son a Otto PÖGGELER, *Der Denkeg Martin Heidegger*, Pfullingen, 1963; y a Karl LEHMANN, "Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger", *Philosophisches Jahrbuch* n° 7 (1966) 126-153.

59 Para abonar esta idea, se mencionan, entre otros, sus clases sobre "fenomenología de la religión" de 1920-1921 o su conferencia "Fenomenología y teología" pronunciada en 1927, en donde Heidegger ontologiza datos y escritos religiosos cristianos y ensaya una formalización de la experiencia cristiana de la historicidad. Cfr. TH, 18.

60 Max MÜLLER, *Crisis de la metafísica*, op. cit., p. 10, "Prefacio a la 1era. Edición". También en: *"La filosofía de la ec-sistencia es para Heidegger un nuevo punto de partida del pensar mismo"* (p. 73).

y ser", ya que: "Sólo en esta tercera sección de la primera parte se hubiera hecho claro el verdadero sentido de *Ser y Tiempo*".[61] A partir de esta clave, sostiene que:

> Esta vuelta (*Kehre*) del ser que entra en el tiempo al tiempo que brota del ser y del acceso al ser partiendo del tiempo (en tanto «nuestro tiempo», es decir, el «tiempo vital» que surge de nuestra vida y de sus movimientos) a la inteligibilidad de todo lo que «está en el tiempo» desde el ser, iba a ser el tema de la 3ra. Sección, aún inédita, de la primera parte de *Ser y Tiempo*.[62]

Este abordaje implica asumir, especialmente, los trabajos de Heidegger posteriores a su *Kehre*, en tanto señalan una nueva dimensión originaria abierta para, desde allí comprender la totalidad del itinerario heideggeriano y valorar debidamente sus textos. En esta dirección, Scannone asume la distinción y comprensión de William J. Richardson SJ[63] sobre el Heidegger I y Heidegger II, que el propio autor parece aceptar bajo la siguiente aclaración:

---

61 Íbid., p. 58.

62 Íbid., p. 10.

63 William RICHARDSON, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, Martinus Nijhoff, The Hauge, 1963. El libro es el resultado de su investigación doctoral. A modo de resumen apareció en alemán el artículo "Heideggers Weg durch die Phänomenologie zum Seinsdenken", *Philosophisches Jahrbuch* vol. 72 (1964-5), 385-396. Es importante, en este marco, señalar que el propio Richardson reconoce a Max Müller como mediador de su encuentro personal con Heidegger: "Fui realmente presentado a Heidegger por el profesor Max Müller. Max Müller se había hecho muy amigo de Virgilio Fagone y él a su vez me presentó a Max Müller. Max Müller resultó ser algo así como un segundo mentor de la disertación. De cualquier manera, fue Max Müller quien me ayudó a encontrarme con Heidegger. Le escribió una carta de presentación contándole respecto de mi trabajo y que merecía prestarle atención. Entonces, a través de los buenos oficios de Max Müller, justo antes de empezar a editar el texto para la presentación del doctorado, en la primavera de 1960, yo [de nuevo] fui a ver a Heidegger. Aparentemente le agradó mi trabajo y respondió a él favorablemente." Cf. "De Heidegger a Lacan Reportaje a William J. Richardson, SJ, PhD, Realizado por Mario L. Beira y Sara Elena Hassan", *Acheronta. Revista de Psicoanálisis y Cultura* n° 22 (2005) Disponible en: [https://bit.ly/3fJbrI7.]

teseopress.com

> Su distinción entre «Heidegger I» y «Heidegger II» se justifica sólo bajo la condición de que siempre se tenga en cuenta lo siguiente: sólo desde lo pensado en I recién se hace accesible lo que bajo II debe ser pensando. Pero I se hace sólo posible si está contenido en II.[64]

Por tal motivo, sus referencias serán mayormente a los trabajos *Gelassenheit*, *Identidad y diferencia* y *Tiempo y ser*, del autor alemán. A esta última publicación le otorga una importancia fundamental para la comprensión de todo su pensamiento. En la reseña a la publicación del libro, Scannone afirma:

> En dicha conferencia se pregunta primeramente por lo propio del ser, y luego por lo propio del tiempo. Ni ser ni tiempo «son» sino que «se dan»: por ello es que Heidegger pasa seguidamente a analizar el «*es gibt*» ante todo con respecto al «dar» y luego con respecto al «Ello», que es interpretado por él como «*Ereignis*» (evento-apropiación).[65]

Para finalizar este apartado, es pertinente señalar que el influjo de Heidegger sobre Scannone recién expuesto, puede ser productivamente vinculado con el antes estudiado en relación con Maurice Blondel. En efecto, Scannone compara el *renversement* blondeliano que acontece en la opción que propone el francés con la *Kehre* heideggeriana, en tanto ambas intentan superar la filosofía de la subjetividad y buscan pensar más allá de la modernidad y sus dicotomías

---

64 El texto forma parte de una carta, devenida célebre, que Heidegger envía a Richardson como respuesta a una serie de inquietudes que éste le había hecho llegar. El texto será incorporado por Richardson en el prefacio a su libro *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. La revista *Stromata*, con motivo del décimo aniversario del fallecimiento del filósofo alemán, publicó, en formato bilingüe, este prefacio. Cfr. "Prefacio", *Stromata* vol. 43 n° 3-4 (1987) 276-289.

65 Juan Carlos SCANNONE, "Reseña a «M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*»", *Stromata* vol. 26 n° 3-4 (1970) 436.

constitutivas.[66] Más aún, el argentino sostiene que Blondel puede completar a Heidegger, dado que, a diferencia de éste, realiza en la *dimensión práctica* el giro que Heidegger piensa en el ámbito del *pensar esencial*. En otros términos, la conversión ontológica propuesta por Heidegger –manteniendo su condición de destino y don– no sería consumable sino en una conversión personal en tanto nueva actitud del corazón, *abierta al Ser y desde el Ser.*

2.3. Emmanuel Levinas

Una tercera influencia, cuantitativamente menor en esta etapa pero igualmente decisiva, adquiere tempranamente Scannone. Se trata de la incorporación del filósofo lituano-francés Emmanuel Levinas. Las notas al pie de sus primeros artículos y sus referencias en las reseñas publicadas así lo demuestran. Sin embargo, no es ésta una afinidad sorpresiva, pues en sus retrospectivas autobiográficas Scannone reconoce que el pensamiento de Levinas entroncó con sus propias búsquedas personales anteriores:

> Desde el comienzo de mi formación filosófica me había interesado mucho el tema del Otro. Recuerdo que el p. Pedro Moyano, profesor mío de Psicología racional (que sería una Antropología filosófica), que había hecho su tesis sobre Sartre y conocía bastante de fenomenología, me prestó el libro de August Brunner SJ, a quien luego conocí en Munich, Alemania, titulado *La personne incarné* (1947), que tenía al menos un capítulo sobre el tema del Otro, de la intersubjetividad, bajo un enfoque fenomenológico. Sartre también ya hablaba de Otro, pero más bien al estilo de «el infierno son los otros». Luego eso me volvió a interesar cuando estudiaba en Innsbruck a Karl Rahner, quien, a nivel teológico, desde la Trinidad, supone una filosofía de la intersubjetividad que no llegó a plasmar a nivel explícito, porque, según estimo, Rahner

66 Sobre la comparación entre Blondel y Heidegger, cf. Juan Carlos SCANNONE, *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften M. Blondels*, op. cit., pp. 79-81.

> nunca renovó lo que escribo a nivel filosófico en *El espíritu en el mundo*. Rahner nunca explicita el momento interno filosófico de su teología cuando coloca al encuentro con el otro como el lugar primigenio del encuentro con Dios.[67]

Entre estos antecedentes, a los que hay que incorporar su preocupación sobre el amor de benevolencia en Santo Tomás al que dedicó su tesina complexiva en filosofía y donde Scannone entrevé una preocupación a la cuestión de la alteridad, el par jesuita Brunner-Rahner parecen ocupar un lugar de preparación y enlace necesario.[68] Ambos son conocidos y promovidos desde tu etapa en San Miguel, como lo muestran sus múltiples reseñas en la revista *Ciencia y Fe*. La distinción entre el conocimiento de objetos no personales y del sujeto, y la función del amor en el conocimiento no-objetivante de la subjetividad del otro, subrayados por Brunner, y el modelo relacional no dialéctico de la problemática trinitaria de Rahner, operan como estructura que dará lugar a nuevos desarrollos.

Con estas inquietudes y búsquedas a cuestas, el pensamiento scannoneano en formación encuentra la obra del fenomenólogo francés. Se trata de un momento crucial para

---

67 "Entrevista a Juan Carlos Scannone" (San Miguel, 8/9/2017, inédita). Scannone se refiere a August BRUNNER, *La Personne Incarnée. Étude Sur la Phénoménologie et la Philosophie Existentialiste*, Beauchesne, París 1947. El capítulo IX está dedicado a "Intersubjetivité et charité" (pp. 203-227). Brunner cita en tres ocasiones a Levinas, en su estudio "L'ouvre de Edmund Husserl" de 1940 (p. 42, 119, 212). En una reseña de 1959, Scannone menciona la crítica de Brunner al solipsismo de Husserl, demostrado conocimiento tanto del autor, como de la cuestión. Cf. íd. "Reseña a «J. Fragata, *A fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia*", *Ciencia y fe* vol. 15, n° 3 (1959) 353. En otra ocasión, Scannone nos precisa su crítica a Rahner: "cuando él plantea su filosofía, sobre todo en *Espíritu en el mundo*, queda en la identidad. La relación entre el pensamiento y lo pensado quedan en una identidad dialéctica. En cambio, cuando hace teología, en las problemáticas trinitarias, hay una verdadera trinidad. La diferencia, la alteridad, no se sobreasume en una identidad dialéctica. Rahner nunca corrigió su filosofía desde su teología. Posteriormente esta intuición me fue confirmada por Franz Mayr, asistente personal de Karl Rahner por entonces." en "Entrevista a Juan Carlos Scannone" (San Miguel, 20/3/2019, inédita).

68 Entrevista a Juan Carlos Scannone, (San Miguel, 20/3/2019, inédita).

teseopress.com

una sensibilidad filosófica creciente. Es el propio Scannone quien relata las circunstancias en las que toma sus primeras noticias sobre Levinas:

> En Munich, al comienzo yo no tenía idea de Levinas. Pero luego, leyendo la *Nouvelle Revue Théologique* de los jesuitas de Bélgica, salió un artículo del jesuita belga Simon Decloux, que en su momento era profesor de teología filosófica en la Universidad Gregoriana. Luego lo conocí, en Roma, como asistente del Padre Arrupe. De allí que, cuando encuentro y leo el artículo de Decloux sobre Levinas, encuentro la filosofía de la intersubjetividad que estaba buscando.[69]

La anécdota se refiere al artículo *"Existence de Dieu et rencontre d'autri.* À propos d'un livre récent" de 1964, con motivo de la aparición de la obra de Levinas *Totalidad e Infinito*.[70] Sin pretender reducir ni condicionar la recepción scannoneana de Levinas a este primer contacto, vale la pena, dada su significatividad e impacto, señalar brevemente el tipo de acercamiento que propone el jesuita belga al pensamiento del filósofo judío. De los distintos enfoques que admite *Totalidad e Infinito*, Decloux subraya dos elementos centrales de la originalidad del enfoque de Levinas:

> L' apport le plus original est l'opposition et la corrélation marquées entre les deux termes qu'unit le titre de son livre, et l'analyse de la situation où s'origine la rencontre avec l'Infini, sa «production» pour nous: à la fois auto-réalisation, effectuation de lui-même, et sa misé en lumière, sa révélation à nous. (EDR, 711)

---

69 Entrevista a Juan Carlos Scannone (San Miguel, 8/9/2017, inédita).

70 Simon DECLOUX, "Existence de Dieu et rencontre d'autri. À propos d'un livre récent", *Nouvelle Revue Théologique* n° 86 (1964) 706-724 (en adelante: EDR). En el artículo se reseña Emmanuel LEVINAS, *Totalidad e infinito,* Salamanca, Sígueme, 1977 (en adelante: TI).

Para el primer caso, el mérito de Levinas consiste en su agudo sentido y sostenida defensa de la trascendencia. De aquí que su artículo esté centrado en la noción de Infinito, reconstruida a partir del diálogo instituido por Levinas con Descartes.

Del segundo aporte, es decir, del análisis de la situación donde se origina el encuentro con el Infinito, afirma el autor:

> Cette rencontre avec l'Infini se fait concrètement dans la rencontre d'Autrui, du visage fraternel et humain qui m'interpelle et résiste à toute totalité, à tout effort d'appropriation […] Seule une relation personnelle, éthique, peut respecter l'infini que me révèle l'Autre […] cette relation interpersonnelle est nécessaire à la découverte du vrai Dieu. (EDR, 711-712)

De aquí que los principales aportes de Levinas que, resaltados por Declaux, reconoce Scannone, son, en primer lugar, la insistencia en reflexionar sobre la trascendencia respetando su misterio; luego, la renovada comprensión de la relación o encuentro interpersonal, entendida esencialmente cómo diálogo; finalmente, su redescubrimiento fenomenológico de la dimensión personal y ética-interpersonal del *Misterio y la verdad*. Todo esto gracias a que, según Scannone, Levinas (al igual que Blondel y, en parte, al Heidegger posterior a la *Kehre*) "indica una dirección post-trascendental del pensamiento […] con su superación fenomenológica (y por eso mismo en la línea de la filosofía moderna) de la fenomenología desde la filosofía del diálogo."[71]

No obstante, pese a advertir "le brillant des formules, la rigueur des analyses, le caractère suggestif et révélateur de la réflexion" (EDR, 706) de Levinas, Decloux sugiere algunas reflexiones críticas de carácter propositivo a partir de

---

71 Juan Carlos SCANNONE, " Reseña a «C. Fabro, God in Exile, Modern Atheism»", *Stromata* vol. 25 n° 3-4 (1969) 456.

una óptica cristiana y tendientes a una reconciliación entre la inmanencia y la trascendencia. Ante todo, señala que: "Le philosophe chrétien, à notre avis, se distinguera cependant de l'auteur de *Totalité et Infini*" (EDR, 721). En efecto, la filosofía de Levinas pone en juego un más allá escatológico, que arranca a los seres de la jurisdicción de la historia y del futuro. De aquí que, desde el Prefacio de *Totalidad e Infinito*, la moralidad y la religión aparezcan en oposición directa a la guerra y a la realidad política. Ahora bien, según Decloux, "la conception «*eschatologique*» de M. Lévinas devrait être corrigée, chez le chrétien, en fonction de sa foi au Christ incarné et ressuscité" (EDR, 724), y sugiere, tomando distancia crítica de la filosofía del pensador francés que:

> Il faudrait conjoindre l'eschatologisme de M. Lévinas et les exigences morales de la « Philosophie politique ». Le Royaume n'est pas de le monde ; mais il s'édifie cependant dans le monde. La cité des hommes n'est pas encore la rite de Dieu ; mais Dieu pourtant y habite déjà. Et notre histoire pécheresse est dès à présent, en Jésus mourant et ressuscitant, histoire éternelle de salut. (EDR, 724)

Dicho lo cual, la recepción crítica del pensamiento de Levinas por Scannone en esta fase de su producción puede sintetizarse en dos núcleos. Por un lado, su lectura del lituano-francés está marcada por la aceptación de los cuestionamientos de Decloux a su pensamiento, en el horizonte de la necesidad de concretizar e historizar los planteos levinasianos. Por otro lado, Scannone hace una observación más personal, vinculada con los cuestionamientos de Levinas a Heidegger. Para el jesuita, se trata de establecer "un debate entre la ontología de corte heideggeriano y Levinas".[72] En efecto, Scannone, influido por el conocimiento de los textos del "segundo Heidegger" estudiados con Max Müller, considera que "Levinas no repara en todo aquello

[72] Así lo atestigua Rafael Capurro, alumno de Scannone en sus cursos en San Miguel. Entrevista a Rafael Capurro, enero 2018 (inédita)

teseopress.com

que en Heidegger parece romper la totalidad y la circularidad" (DPMH, 76, n. 41), habilitando así un diálogo complementario entre ellos, contra las reticencias que el propio Levinas levantaba sobre la ontología heideggeriana.

Como vemos, una vez más, tampoco en el caso de Levinas se trata de una asimilación acrítica, sino de un esfuerzo por poner a los distintos autores en diálogo. Sera esta interlocución la que ensayará Scannone una vez finalizado su largo periplo de formación, en los marcos de una nueva *filosofía de la religión.*

3. Un pensador en busca de la verdad como equilibrio y armonía

Luego de nuestra reconstrucción del dilatado camino formativo realizado por Scannone, para finalizar este primer capítulo, releeremos sintéticamente lo dicho, en busca de los primeros indicios y rasgos de su perfil y talante filosófico.

Lo primero que se pone en evidencia es lo extenso de su preparación académica. Iniciada en 1949, con sus primeros cursos en Humanidades, Scannone pasará los próximos dieciocho años formándose. Esta etapa transcurre en distintas locaciones, entre Argentina (Buenos Aires y Córdoba), Austria, Francia y Alemania. Asimismo, se trata de una formación plurifronte, que discurre entre humanidades, filosofía y teología, a su vez en diálogo, pero formalmente distinguidas. Para dar cuenta de aquel camino ofrecemos dos tipos de consideraciones conclusivas: por un lado, la resultante de lectura atenta a los movimientos y desplazamientos, y, por otro, la derivada de la identificación de ciertos rasgos comunes transversales.

a) Pese a los claros hilos conductores por lo que transitó la formación scannoneana, hay que advertir que no fue homogénea, y no estuvo exenta de cambios de tono.

A grandes rasgos, parece posible señalar su viaje a Europa como eje diferenciador. Por un lado, la tónica general de su primera formación se despliega entre un tomismo renovado, tensionado entre la vuelta a las fuentes tomásicas para sortear los desvíos esencialistas posteriores (por entonces ya claramente advertidos) y la apertura a corrientes modernas y contemporáneas, con una afinidad particular a la fenomenología. En este escenario, la posición de Scannone parece moverse en una temprana preocupación y esfuerzo constante por querer aunar y conciliar las ricas y profundas perspectivas de las *philosophia perennis* con los nuevos aportes del pensamiento. Bajo esta intención directiva, los registros indican que su incipiente pensamiento se proyecta en la búsqueda de perspectivas que permitan salvaguardar simultáneamente la dependencia existencial y la reafirmación de la subjetividad humana.[73] No obstante, atendiendo a la maduración del itinerario formativo, parece posible identificar un desplazamiento hacia problemáticas más contemporáneas. Durante sus estudios superiores, sus búsquedas y elecciones son atraídos, cada vez más, por las perspectivas abiertas por el pensamiento contemporáneo, más dirigidas a la novedad. Una novedad que no hay que buscar en el pasado, sino que emerge mediante el *pasar por* por la filosofía moderna, asumiendo todo el itinerario del pensar. No obstante, esto no supone un abandono de la perspectiva de lo que aquí llamamos primera formación. Pues, la verdadera novedad será ahora la que converge con la *philosophia perenne*, no identificada con escuelas, autores o posiciones.

b) Nos parece posible detectar algunos rasgos o notas que surgen de una lectura transversal del extenso y variado itinerario formativo de Scannone. Esa detección nos permitirá avanzar en el bosquejo de su perfil intelectual y en

---

73 Juan Carlos SCANNONE, "Reseña a «L. Rasolo, *Le dilemme du concours divin. Primat de l'essence ou primat de l'existence?»", *Ciencia y fe* vol. 15, n° 1-2 (1959) 120.

teseopress.com

el perfilamiento de su personal y especial talante filosófico. En primer lugar, su formación basal conjuga una alta formación en la tradición filosófica con un conocimiento de los pensadores más contemporáneos a él, constituyendo un sólido instrumental para su posterior despliegue. En segundo término, se deja ver un claro reconocimiento de un nuevo momento de la historia. Reconocimiento que se ve reflejado, simbólica y explícitamente, ya desde su primera reseña al texto de R. Guardini, donde hace suyo el diagnóstico sobre "el problema del mundo de hoy y su proyección hacia el futuro" y la llamada a una "opción absoluta". Esta conciencia se concretizará en una nítida y cada vez más decidida apertura a las inquietudes, búsquedas y problemáticas del mundo moderno, al cambio de mentalidad del hombre y de la consecuente renovación de la filosofía, la teología y las ciencias humanas. Un tercer rasgo radica en su mentalidad metafísica. Los textos revelan una atención a la problemática del ser, desde donde lee y piensa las distintas problemáticas a las que se enfrenta: epistemología, ética, etc. Si bien en esta etapa no existe documentación para ponderar con más precisión esta mentalidad, los registros textuales nos hablan de un pensar preocupado por evitar posiciones "demasiado trascendentalistas" e "idealistas". Otro aspecto constante durante este tiempo de formación es su detenida atención también a los estilos y formas de pensamiento que el tiempo actual exige. En este sentido, se destacan sus reseñas siempre más atentas a las perspectivas que aporten una "luz nueva" que a las defensas apologéticas de "espíritu combativo", aun cuando aquellas entren en diálogo y confrontación con otras posiciones.[74]

---

74 Juan Carlos SCANNONE, "Reseña a «L. Rasolo, *Le dilemme du concours divin. Primat de l'essence ou primat de l'existence?»", Ciencia y fe* vol. 15, n° 1-2 (1959) 120. La expresión *luz* la utiliza también en "Reseña a «J. Gómez Caffarena, *Ser participado y Ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante»*", art. cit., 126.

Toda la trayectoria formativa scannoneana puede leerse como un camino impregnado de encuentros significativos, tanto personales como intelectuales, a los que fue muy permeable y de los cuales se fue nutriendo selectivamente, con ingenio agudo, libre y crítico. En efecto, la trama de su formación se entreteje entre fuertes maestros referentes (Fiorito, Rahner y Müller; deberíamos incluir también a Delchard) y lecturas de autores que asumirá como verdaderos interlocutores (Blondel, Heidegger y Levinas). De los primeros se destaca el trabajo de relectura de la tradición desde las nuevas posibilidades abiertas por el pensamiento contemporáneo. En la selección de los segundos, se percibe una fuerte sensibilidad y valorización por lo nuevo, que responde al reconocimiento del cambio de mentalidad del hombre contemporáneo y de la consecuente renovación del pensamiento. Asimismo, este período representó un tiempo de forjamiento y cultivo de un *espíritu de diálogo*. Desde el comienzo, en sus reseñas, Scannone no se limita a simples presentaciones o epítetos, sino que llama constantemente al diálogo a distintos autores y posiciones, indicando las aberturas que se dan, y movilizando fecundamente las tensiones. Asimismo, ya seleccionados sus principales interlocutores, no se limita a su asimilación acrítica, sino que los va asumiendo con la impronta de emprender un esfuerzo reflexivo por ponerlos en diálogo.

Por último, existe otro rasgo transversal a este largo período: su sólido arraigo en su identidad religiosa en perspectiva cristiana católica. Lo es, en primer lugar, por el motivo disparador del itinerario: antes religioso, que intelectual. Lo es también, puesto que su formación circuló por las redes jesuitas, nacionales e internacionales, a las que el argentino supo aprovechar. Atendiendo a esto, la histórica figura del *apostolado intelectual* en el marco de la Compañía de Jesús parece circunscribir con bastante precisión sus movimientos y horizonte. Fue en ese marco, asumido como programa vital, que Scannone comprendió y proyectó su tarea reflexiva. Estos rasgos que emergen de los

primeros pasos de la trayectoria de Scannone ya lo anuncian como un pensador en busca de la verdad como equilibrio y armonía.[75]

[75] Con genio agudo y sintético, Lorenz B. PUNTEL parafraseando a Heráclito (B 51) se refiere a Scannone como "pensador filosófico y teológico en busca de la verdad como como armonía de tensiones opuestas" ("Consideraciones acerca de la concepción y el manejo del método filosófico en J. C. Scannone" en M. J. CANTÓ y P. FIGUEROA (eds.), *Filosofía y teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone, SJ en su 80 cumpleaños*, op. cit., p. 281).

2. Dios en el pensamiento de Scannone

Hacia una nueva filosofía de la religión (1967-1970)

Luciano Maddonni

Introducción

Entre el retorno de Scannone a Argentina tras su extensa etapa de formación y las primeras formulaciones textuales de su proyecto filosófico-teológico liberacionista, trascurren casi tres años: el lapso que va desde finales de 1967 a 1970. La importancia del protagonismo posterior del autor en el polo argentino de la Filosofía de la Liberación tendió a provocar, sea cierto descuido en la apreciación por la crítica de la bio-bibliografía antecedente, sea la consideración de la misma como algo sin demasiada entidad propia, visualizándola como mera continuación de su etapa "formativa" o leyéndola como si ya formara parte del horizonte de la filosofía de la liberación.[1] De aquí que los análisis habituales sobre el pensamiento de Scannone tiendan a centrarse en el análisis de su producción bibliográfica a partir de 1971, cuando hacen nítida aparición las temáticas latinoamericanas y liberacionistas.[2] No obstante, antes de este año/evento, el recién llegado del viejo continente comienza a

1 Así parece hacer Jorge SEIBOLD, art. cit., y quienes en él se inspiran para reconstruir la producción scannoneana.

2 Una excepción muy lograda al respecto es el esutido de Tomás DOMERGUE, "Dios en el pensamiento de Scannone. La influencia de M. Heidegger y la novedad de la Filosofía Latinoamericana", *Open Insight* 11 (2020) 21, 113-134.

desplegar una inquieta actividad filosófica y educativa, que busca abrirse camino en la elaboración de una nueva *filosofía de la religión* acorde a la nueva comprensión del ser en el pensamiento contemporáneo, la cual otorga la posibilidad de atisbar la libertad amante del Misterio personal. ¿Cómo se plasmó la actitud fraguada durante la prolongada formación?, ¿en qué términos formuló Scannone su proyecto filosófico?, ¿cómo concibió la tarea del pensar y su propio rol de intelectual?, ¿se puede hablar de un Scannone propiamente autor antes de 1971?

En este segundo capítulo nos proponemos reconstruir la trayectoria de Scannone en el período anunciado, bajo el prisma de estas preguntas. Para hacer frente a esta tarea de reconstrucción nos apoyaremos, por una parte, en la *producción textual del autor* entre 1967 y 1970, lo que incluye tanto sus artículos como múltiples reseñas bibliográficas donde, en algunas ocasiones, desliza su postura personal. Asimismo, tendremos nuevamente en cuenta, el *testimonio oral* del propio protagonista, al que sumaremos los de los allegados que compartieron con él, por esos años, espacios institucionales y de reflexión. Finalmente, recurriremos a documentación inédita de la Secretaría de las Facultades de Filosofía y Teología de la Universidad del Salvador (Área San Miguel).[3]

En primer lugar (1), dejamos constancia de la novedad que supuso el arribo de Scannone a la Universidad del Salvador; luego (2), nos introducimos en la consigna programática del joven Scannone identificada como la *preparación de una nueva filosofía de la religión* en tanto búsqueda de un nuevo pensamiento filosófico sobre Dios acorde a una nueva comprensión del ser. En este punto, nos nutriremos de una mirada panorámica del programa de

[3] Se trata de documentación recogida en distintas estadías de investigación en la Secretaría de las Facultades de Filosofía y Teología de 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.

estudios propuestos en su primer curso de Teología Filosófica de 1968, que ponemos por primera vez a disposición. A continuación, reconstruiremos la articulación dinámica que propone Scannone en relación con sus interlocutores, en vistas a presentar unitariamente los primeros pasos de su propio pensar en la dirección programática antedicha. Para ello exploraremos los lugares de su producción textual en los que presenta sus primeros intereses, preocupaciones e intuiciones. Trabajaremos, en particular, dos aspectos de su reflexión temprana, íntimamente ligados, aunque distinguibles. Por un lado, el esfuerzo por (3) aclarar las condiciones y actitudes del pensar ante las exigencias del mundo contemporáneo, planteando un pensar dialógico, no metafísico, esencial, practicante y amante. Por otro, la preparación (4), a partir de lo anterior, de las bases para una reflexión filosófica de la religión y de Dios. Concluiremos nuestra contribución (5) recapitulando lo expuesto y retomando los interrogantes disparadores iniciales.

1. La "época Scannone"

Tras casi ocho años de formación en Europa y con 36 años de edad, Scannone retorna a Argentina en noviembre de 1967 e inmediatamente comienza a participar activamente de la vida académica de las Facultades del Colegio Máximo. Ya en 1968 comienza a dar clases de *Teología filosófica*, a las que dedicaremos el próximo parágrafo. Muy tempranamente también, en 1969, asume responsabilidades académicas como vice-decano de la Facultad de Filosofía y en 1970 como decano, desde donde encabezará medidas de renovación y mayor apertura de las Facultades, con acciones como la renovación del Currículum Sacerdotal. A su vez, se incorpora al staff de la Revista *Stromata* (ex Ciencia y Fe), primero en su comité de Redacción y luego en la

Consejería de la Dirección.[4] En esta publicación comenzará desplegando una intensa y regular colaboración en la sección bibliográfica, para luego hacer de ella el principal órgano de expresión de su trabajo. Su llegada al Colegio Máximo representó también un fuerte impacto en la propuesta filosófica de la Facultad y en la formación de los alumnos. Por entonces, tiene plena conciencia tanto de la exigencia epocal de establecer una actitud de diálogo con el mundo como de la renovación de la filosofía, la teología y las ciencias del hombre. Un relato testimonial de Rafael Capurro, uno de los primeros alumnos y discípulos de Scannone, así lo recuerda:

> La llegada de Scannone al Máximo la vivimos como una salida de la tradición tomística representada por Fiorito y una apertura a la fenomenología (Husserl, Heidegger) pero también a corrientes francesas (Sartre, Camus). Con él arriba una generación post-tomista en diálogo con el mundo contemporáneo […] "Mi generación comenzó en la época 'post-tomista' que trajo Scannone de Alemania con su tesis sobre Blondel, en la cual 'combinaba' la filosofia existenciaria (Heidegger) con el hegelianismo blondeliano.[5]

Coincidentemente, Luis Scozzina OFM, estudiante desde 1969 de Facultad de Filosofía de San Miguel, sostiene:

---

4 Entre 1938 y 1943 *Stromata* se publica como expresión del proceso de las actividades académicas de las Facultades de Filosofía y Teología, creadas en 1932 en el seno del Colegio Máximo de San Miguel y habilitadas por el Vaticano para conferir grados académicos de licencia y doctorado. En 1944 se fusiona con otra publicación de los mismos espacios *Fascículos de la Biblioteca* (1937-1943) para conformar la revista *Ciencia y Fe*, que se publicará hasta 1965. Desde ese año y hasta la actualidad la publicación reasume su nombre original: *Stromata.*

5 *Entrevista a Rafael Capurro*, enero 2018 (inédita).

> La filosofía con la llegada de Alemania de Juan Carlos Scannone tuvo una impronta fuertemente existencialista, con docentes que generaban más preguntas que respuestas a nuestros incipientes cuestionamientos.[6]

Como revelan estos testimonios, Scannone encarnaba en la Facultad de Filosofía de San Miguel una nueva *época*, caracterizada por la decisiva apertura e intención de diálogo del cristianismo con las corrientes de pensamiento contemporáneo, mediante la orientación hacia la *fenomenología*. No obstante, según los testimonios del propio filósofo, el pasaje Fiorito-Scannone no debiera entenderse como una ruptura o quiebre, sino más bien como una consolidación. Pues, como hemos visto, aquella Facultad había dado sobradas muestras de apertura, de las que el propio Scannone se había enriquecido, con el propio Fiorito abriendo diálogos y construido puentes. Más aún, según testimonio del mismo Scannone, es el propio Fiorito quien incentiva para que el novel tome su lugar. A estas circunstancias internas debemos sumarle, por un lado, el clima universitario argentino, por entonces en fuerte tensión con la presión represiva de las medidas de la Revolución Argentina y, por otro, el proceso de revisión de las clásicas instituciones superiores de la Compañía de Jesús, especialmente en el continente. En el Encuentro de rectores y decanos de universidades jesuitas de América Latina, celebrado en Lima, el 29 de octubre de 1967, casi al mismo tiempo de la llegada de Scannone al país, los congregados afirmaban: "Las universidades de la Compañía de Jesús, en América Latina, deben poseer una sensibilidad particular ante la realidad contemporánea del continente, sobre todo en lo que se refiere a los problemas del desarrollo y de la justicia social".[7]

---

6 Testimonio de Luis Scozzina, *diciembre de 2017.*

7 Respecto a lo primero, baste recordar la tensa atmósfera creada por la denominada *Noche de los bastones largos*, acontecida un año antes, el 29 de julio de 1966. En referencia a la segunda circunstancia, citamos completo el punto en cuestión del documento: "Creemos que debe ser característica de las uni-

teseopress.com

Como sea, en la *época Scannone* del Colegio Máximo convergen el prestigio de una institución legendaria, la maduración de una seriedad académica en estudios clásicos e importantes frutos de pensamiento contemporáneo, procesos internos de renovación, dinámicas congregacionales de apertura y arraigo y una efervescencia social burbujeante. Esta convergencia de circunstancias se encarna en el jesuita que da sus primeros pasos, pero en quien late la esperanza de protagonizar un salto cualitativo.

2. Una nueva filosofía de la religión

Desde los inicios, Scannone tiene conciencia de la exigencia epocal de "preparar una nueva filosofía de la religión". Así lo sostiene en una reseña al libro de Klaus Hemmerle, que resulta también una declaración propia de principios.[8] En otro comentario bibliográfico refuerza la convicción fundacional:

versidades de la Compañía de Jesús en América Latina la eficacia, el dinamismo, la actualidad y el sentimiento de servicio a la Iglesia y a la sociedad, tan propio del espíritu ignaciano. En este sentido, se ha visto con satisfacción que varias Universidades están haciendo una reestructuración académica para responder mejor a las necesidades del mundo moderno y, en particular de las naciones Latinoamericanas. Las universidades de la Compañía de Jesús, en América Latina, deben poseer una sensibilidad particular ante la realidad contemporánea del continente, sobre todo en lo que se refiere a los problemas del desarrollo y de la justicia social" en Cf. Ismael QUILES, "La Universidad jesuita en América Latina", *Estudios*, 1968, 7-9. Sobre los efectos de estas circunstancias en el Colegio Máximo, durante la gestión de Scannone cf. Luciano MADDONNI y 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 nº 5 (2018) 110-142.

8 Juan Carlos SCANNONE, "Reseña a «K. Hemmerle, *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie*»", *Stromata* vol. 25 n° 3 (1969) 451 (en adelante: RKH).

> Creemos que el pensamiento filosófico cristiano sobre Dios debe buscar […] una elaboración nueva, adaptada a la situación del hombre de hoy, teniendo en cuenta desde dentro los niveles de reflexión que ha ido adquiriendo el pensamiento en los últimos siglos, sin dejar por eso de seguir las líneas trazadas por la más valedera tradición filosófica.[9]

Un nuevo pensamiento filosófico sobre Dios acorde a una nueva comprensión del ser es la consigna programática del joven Scannone. Esto lo inscribe, al menos en parte e inicialmente, dentro de las líneas directrices de la *Escuela heideggeriana católica*. Max Müller, uno de sus animadores, lo expresa en clave testimonial con estas palabras:

> Se me aclaró la enorme importancia de una genuina comprensión del ser para lo religioso. En donde el ser no se aclara, en donde rige el ente, no puede hablar el Dios ni manifestarse. Lo sagrado es la condición previa de lo divino; lo divino, del Dios […] Antes de toda nueva dogmática son necesarios hoy en teología prolegómenos de filosofía de la religión y de filosofía del lenguaje, sin lo cual la teología llega a ser cada vez más un sistema incomprensible.[10]

2.1. El corpus textual

Entre fines de 1967 y el fin de la década Scannone produce un breve pero significativo *corpus* textual. Además del libro de la tesis doctoral, el mismo incluye distintas recensiones bibliográficas y especialmente tres artículos publicados en *Stromata* a los que consideramos particularmente relevantes para dar cuenta de los inicios de su propio pensar. El

---

9 Juan Carlos SCANNONE, "Reseña a «M. Grimson, *Teología natural o teodicea»", Stromata* vol. 25 n° 1-2 (1969) 252. Resulta difícil no ver en este deseo programático un eco del llamado del Concilio Vaticano II a expresar la fe de la Iglesia de una manera adecuada a la mentalidad propia de nuestra época y teniendo en cuenta la cultura y el pensamiento contemporáneo. Cf. *Gaudium et Spes*, 62.

10 Martín HEIDEGGER, *Cartas a Max Müller y Bernhard Welte*, op. cit., pp. 18-19.

primero, titulado "Hacia una filosofía del espíritu cristiano" (1967) es el comentario a la primera traducción castellana del libro póstumo de Maurice Blondel, *Exigencias filosóficas del cristianismo*.[11] El segundo, llamado "¿Un tercer Heidegger?" (1968), consiste en una reseña-comentario a propósito de la aparición del libro *Gelassenheit di Martín Heidegger*, de Eduard Landolt publicado en 1967, como primer volumen de la serie italiana *Heideggeriana*.[12] El tercero, "Dios en el pensamiento de Martín Heidegger" (1969), es transcripción corregida de la lección inaugural pronunciada el 10 de marzo de 1969, con ocasión del inicio del ciclo lectivo de las Facultades de San Miguel y que lleva el mismo título y bibliografía que el seminario que dictará ese mismo año.[13] A estos tres textos es posible adjuntar un cuarto, menor en extensión pero igualmente decidor de pensamiento: su contribución titulada *"Diálogo entre creyentes y ateos"*, con motivo de la presentación al público de la publicación *Revista internacional del Diálogo*, en 1968, a la que el jesuita reseñará también en la revista *Stromata.*[14] Es en esta amalgama de reseñas, comentarios, críticas y búsquedas donde se expresan sus primeros intereses, preocupaciones e intuiciones.

---

11 Juan Carlos SCANNONE, "Hacia una filosofía del espíritu cristiano", *Stromata*, vol. 23, nº. 3-4 (1967) 311-327 (en adelante: FEC)

12 Juan Carlos SCANNONE, "¿Un tercer Heidegger?", *Stromata* vol. 24 n° 1 (1968) 20 (en adelante: TH)

13 Juan Carlos SCANNONE, "Dios en el pensamiento de Martín Heidegger", *Stromata* vol. 25 n° 1-2 (1969) 63-72 (en adelante: DPMH). Cf. el programa del seminario de 1969 "Dios en el pensamiento de Heidegger" consultado en el Archivo de Secretaría de las Facultades de San Miguel.

14 Juan Carlos SCANNONE, "Diálogo entre creyentes y ateos", *Estudios*, 591 (1968) 13-14 (en adelante: DCA); cf. también "Recensión a *Internationale Dialog Zeitschrift*", en *Stromata* 24, 1 (1968) 81 (en adelante: IDZ); "Recensión a *Internationale Dialog Zeitschrift 2*", en *Stromata* 24, 2/4 (1968) 353 (en adelante: IDZ2).

2.2. La cátedra de "Teología filosófica" de 1968

Scannone comienza a construir lentamente su propia versión de esta consigna de "*preparar una nueva filosofía de la religión*" a poco de llegar, ya en 1968, desde su cátedra de Teología filosófica en la Facultad de Filosofía, cátedra que dictará por casi cuarenta años. Los objetivos fundamentales de aquel primer curso, según el programa del mismo, fueron: a) Purificación reflexiva de la imagen y concepto de Dios respetando su Misterio; b) Logro de una expresión filosófica pastoralmente adecuada, que sea capaz de encarnar en lenguaje filosófico la actitud religiosa; c) Comprensión de las raíces principales del ateísmo contemporáneo y actitud de diálogo para con él; d) Respuesta a los principales problemas planteados por los distintos tipos actuales del ateísmo; e) Conocimiento y apreciación de las principales vías de acceso filosófico a la existencia de Dios; f) Conocimiento y apreciación de la posibilidad y valor del lenguaje filosófico sobre Dios; g) Visión reflexiva de la apertura de la filosofía y de la historia a la Revelación y Salvación de Dios.[15]En vistas a lograr aquellos objetivos, el programa de la asignatura incluye las siguientes unidades didácticas de contenidos: el ateísmo moderno; la existencia de Dios, Analogía y participación; Dios y la Historia. De una mirada panorámica de los objetivos y los contenidos generales seleccionados y del detalle de los mismos, es posible extraer algunos de sus principales intereses, referencias, preocupaciones y herramientas iniciales, aquí sólo esbozados y que se explorarán enseguida, en parte, en sus producciones textuales.

El programa comienza insinuando la necesidad de una "purificación" del pensar, tendiente a reflexionar sobre *"Dios respetando su Misterio"*. De modo que, por un lado, se

15 "Programa de Teología Filosófica. 1968. Profesor Titular: Juan Carlos Scannone SJ", Documento del Archivo de Secretaría de las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel (en adelante: TF).

trata de una nueva forma (purificada) del pensar, que tiene como nota característica respetar el misterio último siempre indisponible de Dios. Para ello, la primera tarea de la Teología Filosófica es esclarecer las *"condiciones de audibilidad de la pregunta filosófica"* (TF). Dicho de otro modo, se trata de descubrir el horizonte de la pregunta por Dios a la luz de la nueva situación y comprensión filosófica del hombre. La *nueva filosofía de la religión* consiste, entonces en "abrir una perspectiva nueva que ilumina el camino del pensamiento filosófico hacia el Dios divino". Es decir, un "camino nuevo a la pregunta por Dios", que abra a una "nueva comprensión no metafísica del Dios divino".[16] Empero, Scannone no oculta que esta reflexión se hace en vistas a "acercar mejor al hombre de hoy, pensando, al Dios divino." (RKH, 451). De modo que se trata de emprender una "pregunta filosófica en el horizonte de la fe" (TF), esto es, de "llegar al Dios vivo, el absolutamente otro de la religión y la fe, sin superación de la revelación cristiana, sino pensándolo en su libertad indeducible y su acción histórica" (RKH, 451). De aquí que, entre sus objetivos, se indique el alcanzar "expresión filosófica pastoralmente adecuada" (TF).

Pensamos que tanto el propósito blondeliano como las resonancias heideggerianas de estas premisas son claros: por una parte, la pretensión de aportar desde una nueva expresión filosófica al encuentro con Dios; por otra, hacerlo con el Dios vivo, divino, respetando su Misterio y, por tanto, no como el Ente supremo de la onto-teo-logía. Rápidamente, en sus clases, Scannone incorporará a este planteo a Emmanuel Levinas, en tanto *"Fenomenología del encuentro moral interpersonal: el rostro en Levinas"* (TF). Según consta en los programas académicos redactados por Scannone,

16 También usa esta expresión en Juan Carlos SCANNONE, "Reseña a «E. de Guereñu, Das Gottesbild des jüngen Hegel", *Stromata* vol. 25 n° 3-4 (1969) 451.

es *Totalidad e Infinito* el principal texto que el jesuita considerará dentro del corpus levianasiano, por entonces en creativa elaboración.

Otro elemento del programa que resalta por su insistencia y tratamiento es la cuestión del *ateísmo*, "tema importantísimo que debe ser abordado en toda enseñanza actual" tal como afirma en reiteradas ocasiones.[17] La misma preocupación se refleja, entre otros lugares, en su largo comentario al clásico texto de Cornelio Fabro, del cual toma algunas de sus ideas centrales, especialmente en lo referido a las "condiciones históricas de posibilidad del ateísmo contemporáneo" identificado como componente central al "principio de inmanencia en la filosofía moderna desde Descartes".[18] Empero, a diferencia del filósofo italiano, Scannone se inscribe en la *actitud de diálogo crítico y constructivo* con el ateísmo, tal como se deja ver en su reseña celebrativa de la primera publicación de la *Revista internacional del Diálogo*,[19] y que refuerza en su propio programa de estudio: "Valoración de lo positivo y lo negativo en el ateísmo contemporáneo en general y en cada corriente en particular, que se manifiesta en una actitud de diálogo crítico y constructivo." (TF)

Un último aspecto que resalta del Programa es su atención a la cuestión de *Dios y la Historia*, en alusión a la necesidad de la apertura del pensamiento filosófico al acontecer histórico.

Por todo lo dicho hasta aquí este programa académico de su primer curso de Teología Filosófica puede considerarse como la materialización de su programa de trabajo filosófico. Ahora bien, ¿cuáles son las coordenadas de la nueva

---

17 Reseña a "M. Grimson, *Teología natural o teodicea"*, art. cit., 252.

18 Reseña a "C. Fabro, *God in Exile, Modern Atheism", Stromata* vol. 25 n° 3-4 (1969) 456.

19 "Recensión a *Internationale Dialog Zeitschrift"*, en *Stromata* 24, 1 (1968) 81; "Recensión a *Internationale Dialog Zeitschrift 2"*, en *Stromata* 24, 2/4 (1968) 353; "Recensión a F. Skoda, *Die sowietrussische philosophische Religionskritik heute"*, en *Stromata* 24, 2/4 (1968) 355 (en adelante: SPR).

teseopress.com

filosofía de la religión buscada?, ¿de dónde viene la nueva perspectiva que ilumina el camino del pensamiento filosófico hacia el Dios divino?, ¿en qué consiste este proclamado nuevo pensar?, ¿cuáles son sus fuentes, posibilidades y límites? La respuesta scannonena aludirá a una nueva comprensión del ser, de la historicidad y del diálogo. Propuesta que el filósofo jesuita construye, como primeros pasos de su propio pensar, a partir de la interacción dinámica con los tres interlocutores presentados en el capítulo anterior.

Analíticamente, podemos distinguir dos aspectos de su reflexión temprana, íntimamente ligados: (3) el esfuerzo por aclarar las condiciones y actitud fundamental del pensar ante las exigencias del mundo contemporáneo y de la conciencia del hombre actual, y (4) la preparación de las bases para una reflexión filosófica de la religión y de Dios, acorde con dichas exigencias.

3. Hacia un pensar dialógico, no metafísico, esencial, practicante y amante

Al presentar su programa de Teología Filosófica, expresión material de su programa de trabajo filosófico, resaltábamos que la primera tarea que se tenía por delante era la de esclarecer las "condiciones de audibilidad de la pregunta filosófica" (TF). Advertíamos también que se trataba de ir descubriendo y despejando el horizonte de la pregunta filosófica de su tiempo por Dios. Apoyado en sus tres interlocutores (Blondel, Heidegger y Levinas) Scannone reconoce y sostiene que la situación y comprensión filosófica del hombre contemporáneo exige un renovado pensar y una consecuente reformulación de sus condiciones.

Para dar cuenta de este nuevo pensar, resulta toda una toma de posición personal su reseña a la traducción inglesa de *Dios en el exilio* de Cornelio Fabro, tanto por su

contenido, como por lo que representa su contraposición. Allí Scannone recorta su propia perspectiva a propósito de la consideración filosofía del ateísmo:

> Creemos que Fabro sabe ver con agudeza cuál es el principio motor de la filosofía moderna y aún de su evolución atea, pero no suscribiríamos sin distinciones su afirmación de que, dado que no se puede superar al ateísmo en el ámbito del principio de inmanentismo, se nos plantea necesariamente la alternativa, o bien de aceptar la aniquilación del pensamiento (y del ser), o bien de comenzar de nuevo desde el principio. (CF, 456)

Es bien conocida la posición de Fabro y de su proclamada vuelta a las fuentes de Tomás contra la neoescolástica, infectada de modernidad, y por lo tanto, atrapada en un callejón sin salida, donde no hay nada que aprender, salvo para evitarlo. Sus consecuencias, en el orden teológico y filosófico, no son menos fuertes: la escuela teológica transcendental de Joseph Maréchal y Bernard Lonergan, como a la existenciaria (Heidegger), que en continuidad con aquella representaba Karl Rahner, son acusadas por reducir la metafísica a la antropología trascendental que finalmente conduciría a un subjetivismo radical, porque pensar en Dios se resolvería en pensar en el hombre. Por su parte Scannone, diametralmente opuesto a aquella posición, pero sobre todo a sus consecuencias, sostendrá:

> Estamos de acuerdo con Fabro de que hay que pensar desde un nuevo principio, pero creemos que a éste se lo encuentra desde la con-versión del principio de la filosofía moderna, pasando por él, y dejando purificar por él nuestro pensar a Dios y al hombre. (CF, 456)

En efecto, para el jesuita argentino este pensar nuevo, más profundo y purificado, se alcanza desde un *nuevo principio.* Pero, ¿cómo podría accederse a aquel nuevo pensar desde un nuevo principio? El primer paso será poner en

cuestión el pensar mismo, es decir el acto mismo de pensar. Este cuestionamiento manifiesta la finitud del (pensamiento del) hombre. Esta última cuestión es identificada por Scannone como la raíz de la diferencia del nuevo pensar encarnado por Heidegger respecto a Hegel, y por lo tanto se convierte en el punto de quiebre con el pensar moderno (RHH, 396ss.). Este reconocimiento lleva al pensar a descubrir que sólo se vuelve capaz de preguntar y cuestionar a partir del dejarse cuestionar en su mismo acto de cuestionar y de dudar. Se trata de una verdadera *conversión* existencial: de la pretensión idolátrica del hombre de ser el "dios del ser", a la recuperación reflexiva de su ser, como apertura, como "pastor del ser", como disponibilidad a la revelación. La posibilidad de esta conversión viene dada por la renuncia a lo que estaba en la base del pensamiento metafísico, esto es –según la comprensión heideggeriana– por la renuncia a la voluntad de poder y a la fundamentación, para dejar ser a cada ente y al mismo ser. También en Blondel encuentra Scannone una exigencia similar de conversión. En este punto el jesuita recuerda aquella "idea tan típica" del autor de su tesis doctoral sobre la "mortificación" o "abnegación" como la "experimentación metafísica", ya que a partir de la aceptación de la insuficiencia del orden natural se abre la verdadera libertad y se conduce a la verdad. "Es la vida meramente humana que hay que ab-negar, trascender y sobrepasar (*dépasser*) para recibir la vida nueva, que no suprime sino que transforma a aquélla" (FEC, 317).[20]

---

20 "La mortificación es, por tanto, la verdadera experimentación metafísica, la que se apoya sobre el ser mismo. Lo que muere es aquello que impide ver, hacer, vivir; lo que sobrevive es ya aquello que renace [...] Ahí está el secreto del terror sagrado que experimenta la conciencia moderna, como lo había sentido el alma antigua, ante la cercanía y ante el solo pensamiento de lo divino. Si nadie ama a Dios sin sufrir, nadie ve a Dios sin morir. No hay nada que al contacto con él no sea resucitado". *L'Action*, t. 1, pp. 383-384 (431) citado en Claude TROISFONTAINES, "A la espera de un Mediador. Cuando Maurice Blondel se inspira en San Pablo", *Scripta Theologica*, vol. 31 n° 3 (1999), 951. En su tesis sobre Blondel dirigida por el propio Scannone, Rafael Capurro contextualiza esta idea: "Dios está más allá de nuestro pen-

Ahora bien, para que pueda darse tal conversión se requiere de un *abrirse al verdadero origen del pensar,* sin por ello perder el nivel de reflexión que se fue logrando a través de los siglos. En efecto, para Scannone, la experiencia fundamental del pensamiento es la de *ser sobrecogido* por el que siempre es mayor que él y anterior a él, pero sin comprenderlo –como lo hace el idealismo alemán– como constituyente de aquello por lo cual se está sobrecogido. En otras palabras, ir hacia el origen del pensar implica un incesante convertirse hacia Dios, sin revertirse hacia sí mismo. Esto, a partir de la experiencia del "ser-tomado", desde donde nace el nuevo pensar (RKH, 452).

Este nuevo pensar, desde este nuevo principio, implica una también novedosa ubicación. Se trata de colocarse (en verdad, ser colocado) *más originariamente* que lo que lo hicieron las vertientes que estructuraron la tradición occidental, tanto la de la inmanencia como la de la trascendencia. Esta ubicación más originaria es *más radical* y se encuentra "más allá de la distinción *Cogito* y *Cogitatum* o entre sujeto y objeto" y es anterior a la dicotomía *teoría-praxis* (CF, 456).

---

samiento y de nuestra praxis: '¿Qué hay que hacer entonces? ¿Morir a sí mismo para vivir en él? ¿pero cómo? ¿o bien desentenderse de él, o si es necesario, ponerle al servicio del hombre, para tenerlo para sí sin ser para él?' (A, 356). 'Primera opción: la muerte de la acción' (A, 358): La primera posibilidad es optar contra Dios. El hombre busca salvar su finitud y al hacerlo hace de ella un infinito, perdiendo al verdadero Infinito. Se queda con algo pero pierde todo […] Es la pretensión de absolutizar el sentido dialéctico de la práctica, de quedarse en la relación sujeto-objeto y de buscar en ella la suficiencia total: 'ser sin el Ser' (A, 372). 'Segunda opción: la vida de la acción' (A, 374). La segunda posibilidad es aceptar la insuficiencia del orden natural. Blondel describe esta aceptación con términos como 'inmolación mortificante', 'espíritu de sumisión y desprendimiento', 'abnegación', etc. Así como en la experiencia dialéctica el hombre buscaba la eficiencia en la praxis material, vital y social, ahora en esta segunda opción se trata de 'desprendernos de nuestra pequeña perspectiva individual para realizar el absoluto en nosotros y realizarnos en el absoluto' (A, 370)." (inédita).

teseopress.com

Por último, podemos preguntarnos por el modo o la forma del pensar que de allí brote. Frente a esto, dos serían las respuestas. En primer lugar Scannone, contesta que busca la "superación por dentro" (FEC, 314), es decir, que tiene la capacidad de trascender *desde adentro* a la filosofía. Este nuevo pensar ha de permitir ir *más allá* de ella, pero luego de haber *pasado por* ella; asumiendo sus aportes a la *cuestión del ser* desde un horizonte de donación y revelación más que de fundación. De modo que no se trata de postular una aniquilación del pensamiento ni, tampoco, un (re)comienzo desde cero. Lo que se busca es conciliar la aceptación de lo nuevo con la fidelidad a lo antiguo. Esto es lo que Scannone halla y aprende, de forma magistral, en Blondel respecto a la filosofía moderna. Según el filósofo de la *Acción*, pese a los planteos en apariencia tan dispares de la filosofía moderna, existe una unidad subyacente que radica en el "principio de inmanencia". Frente a ello, y en su intención sistemática de superar los caminos ciegos propuestos por el inmanetismo subjetivista de la modernidad y sus alternativas dualistas, Blondel, lejos de escaparle, sostiene que es necesario pasar por aquel principio para superarlo; para ello diseña y pone en marcha el "método de la inmanencia". Con dicho método descubre en la acción una racionalidad propia; en último término, la creatividad propia de la acción es primero pasividad, acogida de un don previo y trascendente que la funda. Es en este sentido que la filosofía de la *Acción* puede considerarse como verdadera culminación y superación de la modernidad.

Para Scannone es desde esta modalidad que hay abordar todo intento filosófico. Para su caso particular, por los intereses que venía arrastrando desde su formación y que paralelamente se iban extendiendo en el escenario filosófico internacional, es de este modo que hay que encarar la fenomenología. Esto es lo que lleva a Scannone a resaltar el interés del trabajo filosófico de Edward Schillebeeckx precisamente con la perspectiva fenomenologica. En su reseña al teólogo belga, sostiene que

> El autor, situándose en la perspectiva de la interpretación fenomenológica, la trasciende. A nuestro entender esto ha sido posible porque *habiendo pasado* por la fenomenología ha *trascendido* por dentro el resto de filosofía trascendental que en ella se encuentra, sin dejar de lado lo que es aporte de ésta y de la fenomenología misma a la eterna cuestión del sentido del ser (que no se reduce al sentido, sino que lo trasciende). (PE, 444, destacado en el original)

Scannone no encuentra esto sólo en Blondel y Schillebeeckx, sino también en Levinas, con los resabios de trascendentalidad presentes en la fenomenología e, incluso, en Heidegger:

> Es lo que hizo Blondel, quien, sin dejar de *pasar por* la filosofía moderna, distinguió el principio de inmanencia de toda doctrina inmanencia (o inmanentismo) y siguiendo la misma tendencia de dicha filosofía la superó y con-virtió *por dentro* a un *nuevo* principio […] Otro filósofo que indica la dirección que llamaríamos post-trascendental del pensamiento, es E. Levinas, con su superación fenomenológica (y por eso mismo en la línea de la filosofía moderna) de la fenomenología desde la filosofía del diálogo (y por eso apuntamos a un nuevo principio), para no hablar del segundo Heidegger. (CF, 456, destacado en el original)

La segunda característica de la modalidad viene dada por el dinamismo práctico y ético. Para que aquel nuevo principio y ubicación del pensar no se reduzcan a mero pensar, es necesario que éste no se detenga en la teorización de una nueva práctica, ni, tampoco, en la acción y en la ética, sino que se haga él mismo *practicante* y *amante*, en alusión a Blondel y Levinas, respectivamente. Como aprendió del primero, "la reflexión solo comienza verdaderamente

teseopress.com

cuando, no contenta con referirse a la idea de la acción como a su propio objeto, se subordina a la acción efectiva y se hace así *practicante*".[21]

En síntesis, este nuevo pensar que busca Scannone, adquiriendo los rasgos del modo de pensar de sus principales interlocutores, es un pensar dialógico, no metafísico, sino *esencial* (Heidegger), *practicante* (Blondel) y *amante* (Levinas).[22]

3.1. El diálogo como actitud fundamental

Este renovado pensar esencial, practicante y amante tiene un espíritu o actitud fundamental correspondiente que es la "dialógica" (IDZ, 82; DCA, 13). Si bien la noción de diálogo estaba asociada a Levinas, al referirse a su pensamiento como "filosofía del diálogo", e incluso estaba ya incluida en su programa de Teología Filosófico, el registro textual de este período del itinerario donde Scannone explicita su comprensión de esta cuestión son sus comentarios de la aparición, en 1968, de la *Revista internacional del Diálogo*, dirigida por Karl Rahner y Herbert Vorgrimmler, a la que considera un "signo de los tiempos" (DAC, 13; IDZ, 81).

Esta actitud dialógica es nueva, en tanto renueva la actitud metodológica escolástica clásica, pues "la *disputatio* debe ser diálogo disputante" (SPR, 354). Para exponer su comprensión de este diálogo disputante, Scannone toma

---

21 Maurice BLONDEL, *El punto de partida de la investigación filosófica*, Encuentro, 2005, p. 61.

22 Utilizamos "pensar esencial" tomando la expresión de Scannone (TH, 15; RHH, 392). También Max Müller habla de un "pensar esencial" en alusión a Heidegger: "Antes de moverse hay que estar conmovidos; la pasividad prima sobre la actividad, el acogimiento sobre la voluntad y la fijación del objetivo. Esta primaria aceptación del ser en su historicidad y su cometido histórico, reflexionando sobre aquello que de este modo «acontece», es lo que Heidegger llama «el pensar esencial»", en *Crisis de la metafísica*, op. cit., p. 55.). Por otra parte, "pensar amante", es una paráfrasis de la definición levinasiana del pensar filosófico como "sabiduría del amor" en lugar del "amor a la sabiduría". Cf. Emmanuel LEVINAS, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1995, p. 242.

como referencia el primer artículo de la revista, firmado por el teólogo dominico Dominique Dubarle OP, titulado "El diálogo y la filosofía del diálogo". Si bien el marco general en el que se apoya Scannone es el diálogo entre creyentes y ateos y entre cristianos y marxistas, su reflexión es intencionalmente válida para todo el pensamiento. Por la riqueza, precisión y claridad del texto, optamos por citar en extenso la comprensión de Scannone:

> Dubarle distingue dos tipos de diálogo: 1) el propio de la ciencia, basado en la evidencia y que tiende a crear inmediatamente el común acuerdo en todo; y 2) la confrontación de convicciones, que porque en ellas se juega todo el hombre dependen siempre de una opción, aunque racional. El diálogo entre convicciones personales y libres tiende también a la verdad, pero no inmediatamente, como el primer tipo de diálogo, sino a través de la búsqueda de la libertad y el progreso de la libertad de los interlocutores, y aun de todo hombre. Es decir que no busca 'conquistar' o 'convertir' (lo que no quiere decir que desprecie otro tipo de conversación con ese fin), sino que en total respeto por la persona del otro busca por medio del diálogo que el otro crezca en libertad, dejando libre a su conciencia en el acercamiento a la verdad. […] 'Todo lo que asciende, converge', repetía Teilhard. Por ello, si el diálogo se basa en la buena voluntad y se orienta a un crecimiento mutuo en libertad, los interlocutores irán convergiendo sin tener por ello que cambiar la dirección de su ruta hacia la verdad. (DCA, 13).[23]

[23] En la reseña presentada en *Stromata* se halla una versión similar de este mismo texto: "El trabajo de D. Dubarle […] encuadra el conjunto con sus reflexiones sobre la naturaleza del diálogo entre convicciones, que porque en ellas se juega todo el hombre, implican siempre una opción o fe filosófica. Dicho tipo de diálogo, a diferencia del propio de la ciencia, no tiende inmediatamente a la verdad, sino mediatamente, por medio de la búsqueda de la libertad y el crecimiento de los interlocutores en ella: está basado en el respeto total por la conciencia del otro, que la deja libre en su acercamiento a la verdad. Eso supone en los dialogantes, tanto la convicción de que no detectan total y exclusivamente la realidad humana cuanto un grado tal de libertad que llegue a amar eficazmente la libertad del otro." (IDZ, 82)

Del párrafo citado cabe extraer la correlación y centralidad de diálogo-libertad-verdad en la comprensión del jesuita. La correspondencia mutuamente condicionante de estas tres cuestiones da la clave para la comprensión de la actitud fundamental del nuevo pensar que busca Scannone.

Por otra parte, en esta breve presentación el jesuita no se limita a sugerir su comprensión del diálogo, sino también en señalar sus "condiciones". Éste es considerado como válido cuando es emprendido con "buena voluntad". Esta expresión toma su sentido preciso del magisterio católico. Sin embargo, Scannone da las pautas necesarias para explicitar en qué consiste la buena voluntad. En primer lugar, los dialogantes deben "superar la actitud del 'anti'" (DCA, 13), pues solo así se abre la libertad. Por otra parte, "supone no sólo que los dialogantes tienen convicciones realmente personales, sino que no se creen en posesión exclusiva y total de lo que la realidad humana es: saben que en el diálogo pueden enriquecerse mutuamente" (DCA, 13). Finalmente, presenta la exigencia decisiva:

> la única regla de este tipo de diálogo es no sólo la conciencia de la libertad, sino tal conciencia de la libertad que llega a *amar realmente la libertad del otro*, que sabe amar la libertad concreta de cada hombre. (DCA, 13, cursivas nuestras)

En este espíritu de diálogo Scannone encuentra la actitud que, a la vez, responde al "mundo de hoy" (DCA, 12) y a las condiciones del pensar por él exigido. Ésta es la actitud que pretende adoptar Scannone, y que pondrá en marcha en lo sucesivo.

4. Dios en el pensamiento de Scannone

Para desplegar y ubicar mejor su propio pensar Scannone expone textualmente sus primeras intuiciones en artículos sobre Martín Heidegger.[24] Más precisamente, el jesuita argentino elige, como punto de partida, ubicarse de manera personal en la compleja y disputada cuestión de "Dios en el pensamiento de Martín Heidegger". La elección de esta forma de nominación es, de por sí, significativa, dado que lo inserta en un tópico que ya contaba con importantes recorridos.[25]

Su trayecto por este filón heideggeriano puede delinearse en tres pasos. Ante todo, Scannone diseña, con gran erudición, el itinerario de la pregunta por Dios en Heidegger, en un recorrido que va desde sus primeros cursos (*Introducción a la fenomenología de la religión*, de 1920 y *Agustín y el neoplatonismo*, de 1921), pasa por *Ser y Tiempo* y llega hasta *Gelassenheit*, mostrando que "la pregunta por Dios lo acompaña siempre*."* (DPMH, 71).

En un segundo paso, Scannone identifica los aportes de Heidegger a lo que el jesuita argentino considera la exigencia central de un abordaje filosófico de la religión: una

---

24 El abordaje de Scannone a Heidegger muestra un amplio conocimiento del filósofo alemán y una actualizada asimilación de la bibliografía disponible sobre su pensamiento. Estos estudios, además, tendrán una cálida recepción e influencia entre sus colegas. Es el caso de Cullen (cf. "Identidad, diferencia y ambigüedad. A propósito del diálogo de Heidegger con Hegel" en *Reflexiones desde América. Tomo III*, Fundación Ross, Rosario, pp. 43-67) y de Agustín de la Riega ("Sobre nuestra propia interpretación de Heidegger ha gravitado la de Juan Carlos Scannone" en *Razón y encarnación*, Ediciones Universidad del Salvador, 1978, p. 270), entre otros.

25 Hay que advertir, por una parte, que este trabajo es anterior a la publicación de muchas obras de Heidegger centrales para esta cuestión, como sus clases sobre *Introducción a la Fenomenología de la Religión* y *Contribuciones a la Filosofía. Sobre el evento*. Sobre la última afirmación, cf. Bernhard WELTE, "Die Gottesfrage im Denken Martín Heideggers", en: *Auf der Spur des Ewigen*, op. cit., pp. 262-276. El original está incluido en: F. POGGELER (ed.), *Innerlichkeit und Erziehung. In memoriam Gustav Siewerth*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1964, 177-192. Existe una traducción al español: "La cuestión de Dios en el pensamiento de Martín Heidegger", *Teología* n° 6 (1968) 25-42.

purificación reflexiva del concepto de Dios que respete su misterio. En este sentido, el filósofo alemán aportaría dos elementos. Uno, crítico: Heidegger cuestiona la circularidad de la metafísica, por la que Dios entra a la filosofía no como divino, sino como *causa sui.* El otro, propositivo: el filósofo alemán "no «eleva» el misterio a concepto dialéctico, sino que, al contrario, desemboca en el misterio, ya que no cierra el círculo en la identidad de la identidad y no identidad (Hegel), sino que lo abre por la diferencia en la identidad" (TH, 16). Así, reinicia la lucha por pensar y expresar el "misterio en cuanto misterio". (DPMH, 70).

El tercer paso consiste en *ir más allá* de Heidegger retomando lo visto respecto del trascender "desde adentro". Más allá no puede querer decir "volver, sin haber pasado por el pensamiento de Heidegger, al planteo de una metafísica que ha olvidado el ser" (TH, 19). En otras palabras: "No se trata de volver a una metafísica pre-heideggeriana de la substancia y del sujeto, aunque tampoco de negarla plenamente, sino de trascenderla reencontrando en su fundamento su verdadero sentido" (TH, 21, n 14).[26] Lo que propone es lanzar la metafísica "*más allá* de Heidegger" pero "siguiendo el itinerario que éste señala." (DPMH, 77, cursivas nuestras)

¿En qué consiste este ir *más allá* de Heidegger, pero *desde* él? Se trata, según Scannone, de abrirse camino por las propias intuiciones del autor evitando los bloqueos que surgen de no ir hasta el fondo de sus implicancias. El ejemplo más neto de este *impasse* es, para Scannone, la incoherencia heideggeriana en la búsqueda no metafísica del *Dios divino*.

---

26 Es sorprendente el parecido de la cita con la siguiente frase programática de E. Levinas, escrita en 1947: "Si, al comienzo, nuestras reflexiones se inspiran en amplia medida [...] en la filosofía de Martín Heidegger, lo cierto es que están presididas por una necesidad profunda de abandonar el clima de esa filosofía, así como por la convicción de que no cabría salir de ese clima dirigiéndose a una filosofía que pudiera calificarse de pre-heideggeriana", en *De la existencia al existente*, Madrid, Arena Libros, 2006, p. 20.

Cuatro observaciones organizan la crítica. Ante todo, se postula el abandono de un filón apuntado en el proyecto para la tercera sección de *Ser y Tiempo,* consistente en distinguir entre *diferencia ontológica en sentido* estricto (entre el ente y su enticidad), *diferencia ontológica en sentido amplio* (entre la siendidad del ente y ser) y una *diferencia teológica en sentido riguroso* (entre Dios y Ser).[27] Descuido que, a pesar de los dichos autointerpretativos del propio filósofo alemán, se prolonga hasta sus últimos escritos: "Heidegger sigue todavía [en la última etapa de su pensamiento] en el camino que se había trazado para la redacción de «Tiempo y ser», es decir, sigue rastreando las huella de una diferencia teológica no metafísica, en la misma experiencia ontológica." (DPMH, 73-74).

La segunda observación de Scannone es que el denunciador del "olvido del ser" debe ser, él mismo, acusado de olvido. Más precisamente, de haber olvidado "el momento pneumático del movimiento mismo de la verdad como *A-létheia*." (TH, 20). Reluce aquí, a modo de correctivo, el pensamiento de Blondel, para quien el hombre crece en el ser por el juego complementario del pensar y el obrar, de lo noético y lo pneumático: obrando lo conocido, conociendo lo obrado. En otros términos, siguiendo sólo a Heidegger estaríamos ante una enfatización de lo *noético* a costa de una relegación del *pneuma.* Si lo primero alude a la dimensión comprensiva acentuada en el pensamiento clásico, lo segundo se refiere a una visión más integral del ser humano comprendido ahora como persona. El pensamiento blondeliano, al superar la modernidad, reinterpreta no sólo lo *noemático*, sino también lo *pneumático*, es decir, la persona,

---

27 Max Müller, *Crisis de la metafísica*, op. cit., p. 78. Probablemente, Müller haga referencia a la siguiente carta de Heidegger: "En la primera versión de la tercera sección de la primera parte de «Ser y Tiempo», en donde se lleva a cabo el giro a «Tiempo y ser», le llamé a lo nombrado la «diferencia con carácter de trascendencia» en relación con la diferencia trascendental (ontológica en sentido estrecho) y la diferencia trascendente (teológica)". En: *Martín Heidegger. Cartas a Max Müller y Bernhard Welte*, op. cit., pp. 18-19.

teseopress.com

la praxis y la historia. Según Scannone, entonces, Heidegger seguiría siendo –primariamente– un pensador del sentido y la verdad, dado que *ser-verdad-sentido* permanecen todavía en "referencia esencial" al *Dasein;* aunque ciertamente ya no fundados y centrados en él. Por tanto, para Scannone, una apertura al movimiento completo de la verdad implicaría la necesidad de considerar la estructura triádica *ser-pensar-acción* (Blondel) de su rítmica.

La tercera observación consiste en poner de relieve dos descuidos que se siguen del "gran olvido" anteriormente señalado. En primer término, un descuido del momento personal de la Verdad y el Misterio, que Scannone llama también, de manera problemática y ambigua, el momento "óntico" (no en el sentido pre-heideggeriano de la substancia y del sujeto, sino en referencia a lo interpersonal o "teológico"). En segundo lugar, un descuido del momento "volitivo" o "amativo" del pensar; no sólo como apertura a la verdad, sino como descubrimiento amoroso originado en el enamoramiento que rescata aquello ontológico y veritativo que sólo el amor descubre y que sólo al amor se descubre. Solo así es posible "pensar el movimiento de la *A-létheia* en cuanto es de-velación de la Palabra de Amor del Misterio" y (por tanto) "el Misterio se abre y esconde por la *A-létheia* en la *Ágape* y el pensamiento es introducido en él sólo si es amor pensante" (TH, 20, n. 14; 21, respectivamente).[28]

---

28 Según Scannone, esto explicaría por qué Heidegger, inicialmente en *Ser y Tiempo,* al dejar de lado la diferencia teológica por especulativa, termina por correr "el riesgo de pensar la diferencia teológica no en y más allá, sino en y más acá de la diferencia ontológica, con lo cual Dios […], quedaría sometido al evento del desocultamiento", pareciendo afirmar implícitamente una "circularidad de necesidad mutua entre ser y dios; entre ser y mundo, entre dios y mundo" (DPMH, 75). En otras palabras, Heidegger no reconocería su libertad que trasciende el ser, acabando por referirse al evento del ser como a un "un 'ello', un *neutrum,* un evento, que recuerda en algo al destino impersonal de la tragedia griega". Sobre los olvidos o descuidos, cf. TH, 20. Sobre el riesgo de una caída en el anonimato de la propuesta de Heidegger, ya advertía Levinas: "La ontología heideggeriana, que subordina la relación con el Otro a la relación con el Ser en general –aun si se opone a la pasión técni-

La cuarta observación tiene que ver con que, para Scannone, aquel olvido y estos descuidos, conducen a Heidegger a ciertas ideas ambiguas. Una de ellas es la de "destino", a la que no logra liberar –a pesar su declarada intención de hacerlo– de una cerrazón circular y de una deformación del sentido de la historicidad (Cf. DPMH, 71; 75). Esta recaída en la circularidad llevaría a una deficitaria comprensión de la creación (cf. DPMH, 70-71), que, a su vez, arrastraría una conflictiva comprensión de la relación entre lo *definitivo y lo nuevo* en el darse de la historia:

> Heidegger toma de la experiencia bíblica del «ya, pero todavía no», solamente la apertura a lo nuevo y el riesgo del «todavía no», pero se olvida del «ya» definitivo que implica la creación y la Encarnación. Ese «ya» es, al mismo tiempo, definitivo e histórico, y no es el absoluto ahistórico de la metafísica griega. (DPMH, 74)

A partir de haber considerado estas cuatro observaciones, se hace más comprensible la densidad que Scannone atribuye a su propuesta de *ir más allá de Heidegger, pero desde él*. Se trata de asumir su proyecto y la dirección de su pensar adentrándose en ellos, pero evitando los bloqueos que provienen de la inconstancia a ese respecto, poniendo a Heidegger en diálogo con los otros dos interlocutores privilegiados por el argentino: Maurice Blondel y Emmanuel Levinas. Mediante esa interlocución, Scannone advierte que a la filosofía del ser ha de corresponder una filosofía de la persona, una "nueva situación y comprensión filosófica del hombre."[29] Así suma, por un lado, el sentido personal y pneumático de la filosofía blondeliana, centrada, como vimos, en la acción como núcleo de la persona humana, y,

---

ca, salida del olvido del ser oculto por el ente–, permanece en la obediencia a lo anónimo y lleva, fatalmente, a otra potencia, a la dominación imperialista, a la tiranía" (TI, 70).

29 Juan Carlos SCANNONE, Reseña a "G. Muschalek, *Glaubensgewissheit in Freiheit*", *Stromata* vol. 25 n° 3-4 (1969) 463.

teseopress.com

por el otro, la idea levinasiana de que la palabra de la verdad no se da sólo en el develamiento, sino en la revelación que se da en una "*relación ética de amor y de juicio*" (DPMH, 76). Dicha relación ética de amor acontece en el diálogo en tanto acontecimiento-apropiación (tal como Scannone traduce *Er-eignis*), don del Misterio como misterio personal.

Estas inflexiones se articulan con una novedosa comprensión de la analogía, como vía para "el decir de lo indecible" respetando su misterio en tanto misterio, retomando así su temprana preocupación por la temática. Así, en 1968 Scannone sugiere que "siguiendo la línea de pensamiento de Heidegger […] podría renovarse también la concepción tradicional de la analogía […] respetando igualmente la identidad y la diferencia, y con esta última, el Misterio" (TH, 18). Dicha renovación consistirá en vincular *analogía* y *dialéctica,* retrabajando a ésta última desde las sugerencias de Lorenz Puntel.[30] En esa misma dirección, Scannone celebra la propuesta de Klaus Hemmerle de conectar la renovación de la *analogía* con la recuperación de la *dialógica*:

> Ana-logía dia-lógica, en la cual el *dia* lleva la diferencia al *aná* del *logos*, pensando al pensamiento no como a *el* pensamiento, sino como diálogo que *pensando* encuentra el tú, y así piensa a Dios, no «como sí mismo (como yo)», sino «como el otro», pues el *cómo* se hace una nueva palabra gracias al encuentro *contigo*, ya que el *tú* es tan irreductible como el yo, y por ello comparable sólo en la incomparabilidad; pero se trata de hablar *contigo* y no *sobre ti*. De esa manera acontece en la ad-locución el decir de lo indecible, especialmente porque es desde Dios que tú me encuentras a mí como él, y que yo me encuentro a mí como tú, desde ese Dios vivo, histórico y dialógico de la Alianza, que «es» justamente el que *no* «es», sino el que «encuentra». (RKH, 452)

30 Si bien su producción textual hasta 1970 no refleja esta línea de trabajo, ella ya aparece indicada en los contenidos de su Programa, a saber, *analogía y dialéctica* y *El conocimiento analógico de Dios y su Misterio.* Cfr. TF.

5. Entre el peso propio y hacia un nuevo "hacia..."

Recapitulando la breve, pero densa, producción textual de Scannone, así como los registros de su actividad académica durante el periodo, es posible ahora, para finalizar este capítulo, dar una valoración global del mismo.

Su primera inserción fue en el mundo jesuítico argentino, más específicamente bonaerense: universidad, publicaciones, intencionalidad de autor. En aquel ambiente, su nombre fue sinónimo de consolidación de una renovación, de la que él mismo se había visto enriquecido en sus comienzos. Si su preparación académica, al calor de encuentros significativos a los que fue muy permeable y de los cuáles se fue nutriendo críticamente, representó un tiempo de forjamiento de un espíritu de diálogo, su llegada a Argentina representa el tiempo de puesta en marcha y cultivo de aquel espíritu. A esta altura de su itinerario, Scannone tiene plena conciencia de que no se trata del diálogo como mera tolerancia sino bajo el convencimiento que sólo desde él puede acontecer un sentido más auténtico del ser. Se trata del convencimiento de la necesidad de un "pensar dialógicamente" (RKH, 451), que reconoce que "un bien informado conocimiento del interlocutor es imprescindible para una *disputatio* que debe ser diálogo disputante." (SPR, 355)

Su despegue intelectual se inicia a partir del comentario crítico de publicaciones significativas, donde aprovecha para ir deslindando sus propios posicionamientos. En ellos, resalta tanto el carácter programático y de agenda de su producción, como su conocimiento y atención al mundo filosófico y teológico europeo, al día de sus últimas publicaciones. Asimismo, es notoria la presencia de los tres interlocutores referidos: Blondel, Heidegger y Levinas. Mientras el segundo parece ser el elegido para iniciar el discurso, tanto el primero como el tercero operan como correcciones, que son a su vez puesta en juego. De aquí que se percibe también una incipiente *actitud de autor* que se nutre de una dinámica de *pasar por* y e*n y más allá* de sus interlocutores, y no de

mero repetidor o especialista. El *más allá* buscado, comienza siempre con un *en*, que se desplaza hacia un *pasando por* que rescata la verdad encerrada en ellos, los libera de sus posibles encierros y proyecta la reflexión hacia adelante.

Temáticamente, el pensar de Scannone se inscribe en la búsqueda de una renovada filosofía de la religión acorde a la nueva comprensión del ser en el pensamiento contemporáneo. Su intento se focaliza hacia una des-sacralización de la filosofía como saber absoluto, objetivante, para hacerla permanecer, desde el principio hasta el final del despliegue teórico, fiel a su originalidad epistémica amorosa involucrada en la etimología de su nombre. Su apuesta, principalmente tras las huellas abiertas por la *intentio* blondeliana y el *Seinsdenken* heideggeriano, se destaca por su celosa cautela por escrutar el Misterio 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 la importancia de reconocer la historia y el diálogo en tanto encuentro interpersonal como acontecimientos donde se revela, a la vez que se oculta, la manifestación libre y amorosa de la Verdad y el Misterio.

En torno a nuestro interrogante inicial respecto a si existe un Scannone-autor con peso propio durante este periodo; es decir, si estamos ante un pensamiento personal y original, nuestro estudio abona una respuesta afirmativa. Argumentamos que efectivamente existe una búsqueda personal encarada con talante propio, que progresivamente irá encontrando, también, una respuesta original. Por tanto, esta etapa no puede ser desvalorada o relegada a mero momento previo. Sin embargo, también es cierto que este camino nuevo buscado por Scannone tiene, en esta etapa de su trayectoria, más un perfil del esbozo que de logro consolidado. A partir de 1971 estas orientaciones encontrarán nuevas e importantes plasmaciones como fruto de nuevas situaciones, interlocutores y desarrollos filosóficos.

De modo que, no obstante el valor específico y propio de esta producción que acabamos de afirmar, este período puede también leerse en clave de una peculiar transición *hacia* un nuevo momento de su producción. Se trataría así de un *hacia...* pero que encontrará abruptamente una redirección fruto de una explosión filosófica, un nuevo *hacia*…, en este caso hacia una dialéctica de la liberación.

teseopress.com

3. Dependencia ontológica y liberación auténtica (1971-1972)

Luciano Maddonni

Introducción

Tras los encuentros y experiencias que tuvieron lugar durante 1969-1970, el bienio 1971-1972 marca en Scannone el tiempo de la *explosión latinoamericanista y liberacionista* de su pensar. Lo acuciante de la situación histórica latinoamericana irrumpe disruptivamente y acapara inmediatamente toda la reflexión del autor, decidido a ser coherente con su comprensión del pensar como escucha abierta a lo nuevo. Su característico pensamiento en busca de la verdad como equilibrio y armonía se enfrenta a una exigencia de empuje rupturista. América Latina retiene su atención, y atrae con fuerza centrípeta sus búsquedas. Pero esta emergencia no se da en su reflexión como un simple tema lateral, sino como *horizonte decisivo* para un pensar filosófico que quiera estar a la altura de la nueva época histórica. Esta *irrupción horizóntica* moviliza todas sus dinámicas reflexivas en clave de radicalización. El *desde dónde* latinoamericano es hermenéuticamente decisivo, filosóficamente exigente de una renovación categorial y lógica, y práxicamente presionador para un pensador que lo asuma.

Frente a esta explosión, nos preguntamos: ¿qué circunstancias y encuentros operaron como detonantes de la explosión en el caso de Scannone?, ¿cómo articuló el autor la urgencia de la liberación y la *paciencia del concepto*?, ¿cómo se hizo cargo en sede filosófica de la acuciante situación latinoamericana?, ¿cómo comprendió desde allí la dupla dependencia-liberación?, ¿con qué resortes críticos y en

torno a cuál red semántica acogió y abrigó estos términos? Pivoteando sobre estos pilares, nos preguntamos también: ¿cómo se articula esta primera propuesta liberacionista con su trayectoria y proyecto filosófico anterior? ¿Hacia dónde parece dirigirse la energía liberada por la explosión?

De tal manera que en este tercer capítulo, siguiendo el hilo del itinerario y la producción de Scannone, pondremos el foco en el *tándem* 1971-1972 como epicentro de la *explosión latinoamericanista y liberacionista* de su pensar. Si en el primer año la irrupción tiene su primera plasmación textual, en el segundo su alcance adquiere máxima intensidad, yendo desde la propuesta de una dialéctica de liberación hasta el diseño de las líneas estructurantes de una ontología del proceso liberador.

Para efectuar nuestro análisis tomaremos en consideración los artículos publicados en aquel denso período. En este par de años Scannone publica, entre registros filosóficos y teológicos, diez artículos, al ritmo de una constante escritura, diálogo, y reescritura a los que somete su propuesta, intentando combinar urgencia y serenidad. En esta decena de textos, todos ellos impelidos por circunstancias bien concretas, el jesuita despliega su primer gesto liberacionista, hecho que lo inscribe como uno de los protagonista iniciadores del polo argentino de la Filosofía de la Liberación. Consideraremos de manera parcial trabajos suyos redactados y publicados en 1973. Esto se debe –como ya lo advertimos– a la aparición de ciertos matices y acentos más próximos a la otra etapa de pensamiento del autor, que procuraremos evidenciar en el capítulo siguiente. Una última advertencia respecto al corpus. Pese a que muchos de estos artículos fueron recogidos por Scannone en su primer libro en castellano –*Teología de la liberación y praxis pastoral* (1976)–, tomaremos para nuestro estudio las versiones originales que citamos en las referencias, ya que las versiones dispuestas en el libro experimentaron, en congruencia son sus nuevas orientaciones, importantes retoques y reelaboraciones.

Para cumplir nuestro objetivo, comenzaremos (1) señalando algunas circunstancias vitales que contribuyeron a despertar la conciencia latinoamericanista de Scannone, sin lo cual el despliegue de su itinerario no resultaría comprensible. Continuaremos (2) reconstruyendo la interpretación histórico-ontológica del itinerario del pensamiento filosófico que realiza el autor y del que –cabe estimar– resulta su esquema interpretativo medular en el que enmarcará su propuesta filosófica liberacionista. En este punto, insistiremos en el acento crítico respecto de la modernidad, su ontología y su racionalidad, enfocándonos en cómo entiende que es la nueva experiencia del ser propia de la situación posmoderna y los desafíos que a ella se le presentan. Luego (3) describiremos la conmoción causada por la asunción de la nueva situación histórica latinoamericana y el efecto explosivo provocado, que presentaremos como una nueva perspectiva ontológica, y explicitaremos cómo interpreta desde allí tanto la situación de dependencia como los principales perfiles de lo que sería un auténtico proceso de liberación. En cuarto lugar (4) atenderemos a sus reflexiones en torno a la cuestión de la liberación latinoamericana, al ritmo de la *par destruens*/*par construens* de su argumentación. Por un lado, reponiendo la crítica ontológica a los proyectos históricos latinoamericanos, y por otro, esbozando las líneas ontológicas desde las que puede nacer un auténtico proyecto liberador. Seguidamente (5) explicitaremos la triple mediación dialéctica del proceso de liberación apoyado en aquellas líneas ontológicas, así como la recomprensión de las figuras de la dialéctica scannoneana de la liberación. Concluiremos (6) este capítulo con un elenco de conclusiones a modo de decantación del recorrido. Una última advertencia respecto al método que emplearemos en este capítulo. En vistas a una mayor claridad y sistematicidad dividiremos la exposición en dos partes. En la primera, que abarca los tres primeros ítems, no seguiremos el hilo argumental del discurso de Scannone en cada uno de los textos considerados, sino que propondremos, más bien, la

teseopress.com

presentación de un nuevo armado con las mismas piezas que hicieron posible la explosión, la cual, una vez acontecida, permite ver mejor el encastre y encadenamiento de aquellas. En la segunda parte, sí respetaremos y seguiremos el orden argumentativo propuesto por los artículos en los que centraremos la atención.

1. La *irrupción* de la situación de América Latina en el pensamiento de Scannone

A partir de 1971, sin encontrarse registros textuales anteriores, aparece *ex abrupta y exabruptamente* en los escritos de Scannone la *situación* de América Latina. Nos referimos intencionalmente a *situación*, por un doble motivo: en primer lugar, puesto que no se trata de un interés "regional", al modo de un nuevo tema u objeto de reflexión, sino de la aparición presionante de un nuevo *situs*, como una nueva situación, posición, perspectiva u horizonte del pensamiento; y por otra parte, y pese a la perspectiva ontológica que empleará el jesuita, debido a que no se trata de una indagación sobre el ser de América Latina en términos esenciales o subtancialistas, sino el acento histórico que le otorga el término *situación*.

1.1. Nuevos encuentros *despertadores*

Esta *irrupción* de América Latina en el pensamiento de Scannone acontece al calor de encuentros decisivos que operaron como progresivos despertadores de conciencia. Estos encuentros tienen como factor común el entorno donde se radicó como pensador. Se trata, como ya advertimos en el capítulo anterior, del inquieto y efervescente ambiente del Colegio Máximo "San José" de la Compañía de Jesús, en cuya comunidad religiosa universitaria el filósofo jesuita se había insertado intensamente luego de su extensa formación.

A nivel teológico y pastoral, por entonces allí pasaban muchas de las expresiones teológicas y pastorales más movilizantes del postconcilio Vaticano II (1962-1965), de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968) y de las discusiones en torno a su relectura argentina en el Documento de San Miguel (1969), en clave hermenéutica de renovación y apertura al mundo moderno y a la sociedad. Tenían lugar, también, muchos encuentros sacerdotales como los que aglutinaba al *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo* y que protagonizaba el *Equipo de Peritos* de la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL), núcleo del que nacerá la teología argentina del pueblo.

Por otra parte, a nivel filosófico, este mismo ambiente es el escenario, en 1969, de su encuentro casual y espontáneo con el filósofo, historiador y teólogo mendocino Enrique Dussel, con motivo de una estancia de investigación del mendocino para utilizar la Biblioteca del Colegio Máximo. Por entonces, y según lo estudiado en la primera parte de esta obra, Dussel ya era conocido en el ámbito católico, especialmente por sus trabajos pioneros en Historia de la Iglesia Latinoamericana (donde postulaba una cristiandad de Indias diferente a la cristiandad de Europa), y como impulsor de una filosofía marcada por lo argentino y lo latinoamericano (especialmente desde el tema del *mundo de la vida*, en su versión heideggeriana), aunque aún no formulada en clave de liberación. Este acontecimiento resulta particularmente decisivo en la trayectoria y el pensamiento de Scannone, pues el jesuita reconoce que debe a Dussel su interés por pensar filosófica y teológicamente la situación de 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 interdisciplinares de teología, filosofía y ciencias sociales de las Facultades de Teología y Filosofía de San Miguel, iniciadas en agosto de 1970, para sucederse

teseopress.com

con frecuencia anual hasta 1975.[1] Asimismo, a instancias de Dussel, Scannone comienza a participar, a partir de 1971, 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?*.[2] En junio de ese mismo año, Scannone, junto con el incipiente grupo de interesados en filosofía latinoamericana y otros colegas jesuitas, participa activamente del Segundo Congreso Nacional de Filosofía, celebrado en Alta Gracia, nuevamente en la provincia de Córdoba.[3] En medio de un convulsionado inicio de década, estos escenarios de reflexión e intercambio se convierten en los primeros despuntares, encauses y pasos iniciales de lo que se autodenominó *filosofía latinoamericana de la liberación*, marco filosófico primero en el que Scannone, como miembro de su núcleo fundador, inscribe su trama intelectual. Para no redundar en la contextualización de estos acontecimientos dinamizadores remitimos a lo ya dicho oportunamente en la primera parte de esta obra.

Un segundo nombre propio mediatiza la irrupción: Orlando Yorio SJ. En una de las notas del primer artículo que Scannone dedica a la cuestión latinoamericana, reconoce, en tono de agradecimiento, que "numerosas ideas del presente trabajo fueron suscitadas en fecundo diálogo con

---

1 Cf. Luciano MADDONNI y 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 nº 5 (2018) 110-142.

2 Cf. Luciano MADDONNI y 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 nº 5 (2018) 143-162.

3 Cf. Marcelo GONZÁLEZ y 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 nº 5 (2018) 72-109.

[…Enrique Dussel], y así como en otras ocasiones, en conversaciones con el P. Orlando Yorio".[4] El contacto de Scannone con Yorio data desde su llegada a San Miguel, hacia fines de 1967, año en que Yorio se gradúa como Licenciado en Teología y comienza a desempeñarse como profesor de Teología en la Facultad de Teología de San Miguel. Pero su afinidad reflexiva se intensifica a partir de 1969, año que, tras su Tercera Probación, Yorio es destinado al Colegio Máximo.[5] Durante 1970 Scannone y Yorio comparten distintas tareas académicas, entre las que destacan la elaboración de un nuevo currículo sacerdotal y la común asistencia a la Primera Semana Argentina de Teología, auspiciada por la Comisión Episcopal de Fe y Ecumenismo, en Villa Allende, sierras de Córdoba, bajo el tema general de "La imagen de Dios y el Hombre Argentino" (2 al 6 de noviembre de 1970). En el primer semestre de 1971 realizaron conjuntamente un seminario interdisciplinar en el marco de la cátedra de Teología Dogmática IV, por entonces a cargo de Yorio, sobre "Interpretación liberadora del hombre argentino en su situación actual". Pocos meses después, Yorio, por entonces ya vice-decano de la Facultad de Teología, se destaca por su participación muy activa en las Segundas Jornadas Académicas, dedicadas precisamente a la "Liberación Latinoamericana", que tuvieron lugar entre el 14 y el 17 de agosto de 1971, y por una contribución como expositor en la edición de 1972, dedicada a "La socialización del poder y la economía".[6] En el mismo 1972, también junto con Orlando Yorio, Carlos Cullen y Lucio Gera, entre otros profesores de Teología y Filosofía de Buenos

4 Cf. *Stromata* vol. 27 (1971) 1, 54, n. 38.

5 Para una biografía de Yorio, cf. Silvia LIAUDAT y Eduardo CARAM, "Esbozo de una biografía del Padre Orlando Yorio", en Orlando YORIO, Desde los Pobres a todos. A partir de los documentos de la Iglesia el Padre Orlando Yorio responde preguntas de la vida de un Pueblo, Didascalia, 2015, pp. 105-123.

6 Comentario enfatizado en la entrevista a Juan Carlos Scannone (San Miguel, 8/9/2017, inédita). Las Actas de las Jornadas se encuentran en *Stromata* vol. 29 (1973) 1/2.

teseopress.com

Aires, Scannone participa de un seminario sobre "Conciencia Nacional Argentina" en el Instituto Superior de Cultura Religiosa. Entre otras instancias que acercan las trayectorias de Scannone y Yorio puede señalarse la participación del segundo en la Tercera Semana Argentina de Teología organizada por la Sociedad Argentina de Teología en la sede de la Facultad de Teología de la Universidad del Salvador, del 31-X al 2-XI. Allí Yorio interviene con una ponencia titulada: "Lectura Teológica de Signos Históricos Argentinos". Asimismo, ambos integran, junto con el P. Vicentini, el equipo de investigación teológica de la Facultad. Yorio es invitado a exponer los resultados en agosto de ese año, a la XX Asamblea General de la Sociedad Argentina de Profesores de Sagrada Escritura.[7]

Junto con estos encuentros y actividades académicas hay que considerar otro factor, asociado a la vocación sacerdotal y pastoral de Scannone. En ese mismo año de 1971 Scannone deja de atender litúrgicamente la parroquia del centro de San Miguel (actualmente la catedral) y comienza su trabajo pastoral en el barrio popular obrero "La Manuelita" de San Miguel, junto con el P. Ignacio Vicentini, también profesor de la Facultad de Teología (AI, 24).[8] Scannone y Vicentini atendieron la Parroquia Jesús Obrero, compartiendo el trabajo pastoral con los seminaristas asuncionistas Carlos Antonio Di Pietro y Raúl Rodríguez, que fueron secuestrados y desaparecidos el 4 de junio de 1976. Hasta su muerte, Scannone continúo su ministerio sacerdotal en el Barrio.

---

7 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 (1973) 1/2, 131-170 y "El Acontecimiento Argentino como Signo Teológico", Revista Bíblica 37 (1975), n° 155, 61-95.

8 Se trata de un barrio obrero popular, ubicado a diez cuadras del Colegio Máximo.

1.2. *Irrupción* de la situación latinoamericana y revisión del pensamiento

Es en este entramado de encuentros y en medio de esta inquieta y acalorada atmósfera que irrumpen Argentina y América Latina en el pensamiento del joven filósofo jesuita. Si 1969 fue el tiempo de los primeros contactos despertadores, 1970 marca la primera plasmación textual de esta sensibilidad focalizada sobre la situación argentina y latinoamericana. Si atendemos a la cronología de los textos, hay indicios que la primera textualización se movió en la escala nacional, es decir bajo el significante Argentina. En efecto, las primeras Jornadas Académicas de San Miguel, en septiembre de 1970 estuvieron dedicadas al "Pensamiento argentino"; poco después, en octubre de 1970, Scannone publica un trabajo titulado "La situación actual de la Iglesia Argentina y la imagen de Dios Trino y Uno"; finalmente, en noviembre de ese mismo año asiste a la Primera Semana de Teología, donde pretende "poder 'servir' a la reflexión teología acerca del misterio de Dios, en la Argentina hoy" (SAIA, 88). En este último escrito, Scannone enumera las "situaciones típicas de nuestro tiempo" desde su particular visión:

> …fenómeno de la desmitologización y secularización; la búsqueda consciente o inconsciente de Dios en los valores humanos autónomos; el conflicto religión-praxis histórica; el ansia de liberación de un mundo estructurado por la voluntad de poder y la violencia; la dimensión religiosa del compromiso con el otro, con el pobre, y de la relación interhumana de paz, diálogo y justicia. (SAIA, 94)

En 1971, comienza a primar la escala regional latinoamericana y la dupla dependencia/liberación acapara todo el diagnóstico sobre su situación. En el marco de estas nuevas coordenadas, su atención filosófica se detiene particularmente en dos aspectos:

En primer término, Scannone parte de una constatación: "nuestra situación ha cambiado" (HDL, 24). Ahora bien, el jesuita sostiene que la dependencia no es nueva, ni tampoco su reconocimiento reflexivo. La evocación de la famosa sentencia de Alberdi ("la América practica lo que piensa la Europa") al comienzo de su primer artículo latinoamericanista tiene la intención de dar cuenta de ello. Por el contrario, Scannone sostiene que "hoy el hecho nuevo es la toma de conciencia de nuestra situación de dependencia, aún en cuanto proyecto histórico cultural" (HPH; LL, 108). La novedad radica, entonces, en la toma de conciencia crítica de nuestra situación histórica. Ahora bien, la criticidad de esta nueva conciencia, que la diferencia de las precedentes, radica, según el jesuita, en la toma de distancia posibilitada por la aparición de un nuevo plano u horizonte. Scannone lo sostiene en estos términos: "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" (HPH). De aquí que advierta que "el despertar actual de la conciencia de los pueblos latinoamericanos coincide con el 'fin de los tiempos modernos' (R. Guardini) y aún más, con el fin de una civilización de la cual la 'modernidad' es la expresión consumada" (HDL, 32, n. 12). Esta coincidencia convergente tiene una doble secuela: por un lado, abre una "chance" actual al pensamiento, y por otra ubica a América Latina en un momento nuevo de su historia, que es un verdadero *kairós* (LL, 147), abriendo su tiempo histórico a posibilidades inéditas.

El segundo aspecto distintivo con que Scannone interpreta la situación es su carácter de hondura y apertura. En efecto, su valoración acentúa la caladura de la transformación en curso, que se concibe irreversible, su empeño iniciático y su búsqueda de la novedad. El jesuita se apoya para su diagnóstico en las conclusiones del Documento de

Medellín.[9] En los textos de estos años, el jesuita reitera el juicio de aquel documento: "estamos en el umbral de una nueva época histórica de nuestro continente… Percibimos aquí los preanuncios en la dolorosa gestación de una nueva civilización".[10] A esto responden las expresiones que Scannone utiliza, desde 1971, para referirse a nuestra situación: "América Latina está en búsqueda de lo nuevo de *la* historia y de *su* historia, y debe encontrarlo siendo fiel a sí misma sin renunciar a ser fiel a su origen" (LPS, 594, cursivas en el original), o incluso, "América Latina intenta asumirse como creadora de su historia" (LL, 152). Esta caracterización explica la posición que asumirá Scannone para hacer frente a la situación, a saber, la búsqueda de una historicidad genuina en el marco de una auténtica comprensión ontológica y de la inscripción en clave filosófico-ontológico de la problemática en términos de *advenimiento*, *por venir*,

---

9 Casi no se encuentran referencias a otros análisis de la situación latinoamericana. Sin negar el valor eclesial, pastoral y teológico de tales documentos, Scannone asume este texto y sus posiciones como "hitos importantes que marcan la historia de la conciencia cultural latinoamericana" (*Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, 1990, p. 15, n. 1). De igual modo procederá, en los años posteriores, con el Documento de Puebla (1979) y con otros documentos eclesiales.

10 En la Introducción a las conclusiones N° 4 del Documento de Medellín, texto verdaderamente paradigmático de la conciencia cristiana de la época, leemos: "América Latina está evidentemente bajo el signo de la transformación y el desarrollo. Transformación que, además de producirse con una rapidez extraordinaria, llega a tocar y conmover todos los niveles del hombre, desde el económico hasta el religioso. Esto indica que estamos en el umbral de una nueva época histórica de nuestro continente, llena de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva. Percibimos aquí los preanuncios en la dolorosa gestación de una nueva civilización. No podemos dejar de interpretar este gigantesco esfuerzo por una rápida transformación y desarrollo como un evidente signo del Espíritu que conduce la historia de los hombres y de los pueblos hacia su vocación. No podemos dejar de descubrir en esta voluntad cada día más tenaz y apresurada de transformación, las huellas de la imagen de Dios en el hombre, como un potente dinamismo. Progresivamente ese dinamismo lo lleva hacia el dominio cada vez mayor de la naturaleza, hacia una más profunda personalización y cohesión fraternal y también hacia un encuentro con Aquel que ratifica, purifica y ahonda los valores logrados por el esfuerzo humano (p. 15)".

teseopress.com

por-ser, *futuro*, *novedad*. De allí que diga: "Nos cuestiona el advenimiento de lo nuevo" (HDL, 57), que Scannone aceptará con tenaz atención para que sea realmente nuevo. La terminología elegida deja ver el marco heideggeriano en el que pretende inscribir le jesuita la cuestión, quien recuerda que "ya en *Ser y tiempo* el ser del ser-ahí es por-ser, poder-ser. Este poder-ser es esencialmente irreductible al acto: por esta está siempre abierto al futuro" (RHH, 397). Será la trama semántica del futuro, comprendido auténticamente desde una nueva ontología, la que primará en su reflexión.

Esta irrupción se fenomenaliza en el imperativo de una mayor criticidad y radicalización, así como en una adyacente revisión del pensar. Por un lado, si ya durante su formación Scannone había adquirido conciencia de que los tiempos modernos han terminado y había adoptado el irreversible diagnóstico de Heidegger sobre el destino de la metafísica en Occidente (y su llamado a superar la modernidad), a partir de estos nuevos encuentros y profundas experiencias responde a una nueva situación que acucia, urge, exige radicalizar aún más estas tareas. Por otro, la asunción de dicha situación moviliza su comprensión del pensar mismo, de la tarea y misión del pensamiento como pensamiento en la historia y del lugar o rol del intelectual en la sociedad. Ante esta situación, Scannone activa toda la potencia de su pensar; pese a lo ya sazonado de su reflexión, su filosofía dará nuevos frutos.

1.3. El corpus textual

El corpus textual scannoneano de 1971-1972 está íntimamente ligado a las circunstancias despertadoras que señalamos. Lo está en un doble sentido: en primer lugar, porque todas las textualizaciones están motivadas siempre en torno a un evento en vistas al cual Scannone escribe. Pero también, porque es en el entorno de aquellos eventos en los que el jesuita va, en diálogo, construyendo su propia propuesta. A continuación, reconstruiremos ordenadamente el *corpus*

textual de este período desde el criterio, tal como lo hemos venido haciendo, de priorizar la fecha de producción por sobre la de publicación.

A fin de comprender el proceso de gestación de las ideas volcadas en los escritos del período en cuestión, es necesario indicar, al menos brevemente, lo producido durante 1970. Durante ese año, Scannone escribió dos textos, que tienen como factor común, por un lado, el haber sido pensados desde preocupaciones teológico-pastorales y, por otro lado, el haberse focalizado en lo que denominó, espacio-temporalmente, *Argentina hoy*. El primero de ellos es su contribución "La situación actual de la Iglesia Argentina y la imagen de Dios Trino y Uno", en el número correspondiente a octubre del 1970 de la revista *Estudios Eclesiásticos*, dirigida por Ignacio Pérez Del Viso SJ, editada en Buenos Aires.[11] Poco después, en noviembre del mismo año, dicta su ponencia "En torno a las imágenes filosóficas sobre el Dios de la historia" en la primera Semana Argentina de Teología, publicada al año siguiente como "El misterio de Dios y la situación actual del pensamiento religioso comprendida desde su historia" en la revista *Teología* de la Universidad Católica Argentina, encargada de publicar las actas correspondientes.[12]

---

11 *Estudios. La actualidad en lo eterno*, n° 615, octubre de 1970, pp. 20-23 (en adelante: SAIA). Se trata de una histórica revista, fundada en 1911, editada por la Universidad Del Salvador. El mismo número contó con las contribuciones del Jacinto LUZZI, SJ, "¿Fin del mundo o fin de la historia?" (pp. 10-13), de Enrique LAJE, SJ, "Los sacerdotes para el tercer mundo y el gobierno" (pp. 14-19) y de Ignacio Pérez DEL VISO SJ, "Una iglesia tridimensional" (pp. 24-28).

12 *Teología*, IX, n° 19, 1971, pp. 20-23 (en adelante: MDSA). La Primera Semana Argentina de Teología se realizó con los auspicios de la Comisión Episcopal de Fe y Ecumenismo en Villa Allende, sierras de Córdoba, del 2 al 6 de noviembre de 1970. El tema convocante de esta primera reunión fue *La imagen de Dios y el hombre argentino*. En su "Crónica de la primera semana argentina de teología" Osvaldo D. Santagada sostiene que la comunicación de Scannone se tituló "En torno a las imágenes filosóficas sobre el Dios de la historia"; cf. *Teología* IX, n° 20, 1971, p 201.

teseopress.com

Es en 1971 cuando se registra la aparición textual de América latina como horizonte y de la liberación como perspectiva. Sólo uno de los seis textos producidos este año, no tendrá esta marca. Se trata del artículo "Reflexiones acerca del tema 'Hegel y Heidegger", escrito a propósito de los 200 años del aniversario del nacimiento de Hegel en agosto de 1970.[13] Dado que no hay indicaciones contrarias a la suposición de que el texto fue elaborado entonces, lo incluimos en el corpus. Convocado por la Universidad del Salvador en este texto Scannone presenta un paralelo entre el pensador de la *Fenomenología del Espíritu* y Heidegger, considerado por el jesuita "la figura más representativa de la reflexión contemporánea".

En el resto de sus trabajos de 1972 Scannone asumirá de forma explícita la situación histórica de América Latina. Su contribución estrictamente liberacionista se condensaría principalmente en un artículo que contó con tres redacciones, las cuales, habida cuenta de su progresivo enriquecimiento y avance, constituyen tres versiones distintas.[14] La primera plasmación de su reflexión se encuentra en el artículo: "Hacia una dialéctica de la liberación. Tarea del pensar practicante en Latinoamérica hoy"; según

---

13 *Strotama*, vol. 27 (1971) 3/4, 381-402 (en adelante: RHH). Scannone comparte este número monográfico dedicado a la *Vigencia actual del pensamiento de Hegel*, con Dina Picotti, Edgardo Albizu, Andrés Mercado Vera y Hermes Puyau.

14 Más allá del período aquí recortado, deberíamos indicar una cuarta versión del trabajo, por la que Scannone reelabora la versión 3 con el título "Hacia una dialéctica de la liberación. Ontología del proceso auténticamente liberador", para incluirla como el capítulo sexto de su libro *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, publicado en 1976. Los retoques y reelaboraciones son importantes; responden a matices y acentos propios de 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 un nueva repetición, o la atención a la "fiesta" como anticipación simbólica de la liberación comprendida en clave de gratuidad. Cf. *Íbidem.*, 134, nota 2 y 149, respectivamente; Respecto a la importancia de "los retoques", la advierte el mismo autor en *Íbidem*., 256, n.1. Sobre algunos de los factores que motivaron el desplazamiento y la transición hacia una nueva etapa, véase el próximo capítulo.

teseopress.com

testimonio del propio Scannone, tuvo su origen en las impresiones tras el primer encuentro del "Grupo Calamuchita".[15] La segunda redacción, que en una nota aclaratoria remite como fuente a la primera, se titula "Hacia un proyecto histórico de liberación latinoamericana", y fue redactada como una comunicación para el Simposio *América como problema* del SCNF.[16] Apenas unos pocos meses posterior, aunque sustantivamente incrementada, la tercera versión fue producto de su ponencia oral en la Segunda Jornada Académica Interdisciplinar de agosto de 1971, dedicada a *La liberación latinoamericana.* Titulada "Ontología del proceso liberador" fue desgrabada y publicada en el primer semestre de 1972, con el título de "La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador". La publicación cuenta con una crónicas de las discusiones que siguieron a la ponencia, donde el autor aclara muchos de los puntos de su propio trabajo y recibe críticas que asumirá en trabajos ulteriores.[17]

---

15 *Stromata* vol. 27 (1971) 1, 23-60 (en adelante: HDL). Sobre los temas discutidos en el Grupo Calamuchita, cf. Cf. Luciano MADDONNI y Marcelo GONZÁLEZ, "El primer encuentro del «Grupo Calamuchita» (1971) como cauce de las búsquedas de una red con inquietud filosófica latinoamericana", art. cit.

16 *Stromata* vol. 74 (2019) 1, 95-108 (en adelante: HPH). Este documento clave, elaborado en el primer semestre de 1971, no fue publicado ni en las Actas del Congreso correspondiente, ni de forma personal por su autor en otros medios, sino que permaneció inédito e inaccesible hasta que, recientemente, en una instancia de investigación, hemos hallado el escrito mecanografiado y, con la anuencia del propio Scannone, preparado su edición, todavía en prensa al momento de escribir este texto.

17 *Strotama*, vol. 28 (1972) 1/2, 107-150 (en adelante: LL). En las notas agregadas hay indicios de que la corrección de la transcripción fue posterior, al menos, a abril de 1972. Este trabajo es quizás uno de los más reconocidos del autor y contó con varias reediciones. 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° 54, abril-junio de 1975, con el título de: "Ontología del proceso liberador", en un número monográfico sobre *Marxismos y liberación del hombre*; una transcripción sin modificaciones en Equipo Seladoc, *Panorama de la teología lati-*

Desde el primero de los textos mencionados Scannone presenta la organización ternaria que empleará en adelante: (1) constatación de la nueva situación de la conciencia en América Latina en tanto nuevo horizonte de comprensión; (2) ensayo de crítica ontológica a los proyectos históricos desde el horizonte antedicho, y (3) esbozo de la estructura ontológica del proceso de liberación y descripción de los pasos dialécticos de dicho proceso. No obstante, debido a la explícita remisión de cada versión a la precedente, y al hecho de que todas las versiones comparten la misma organización estructural, no deja de llamar la atención el cambio de los títulos elegidos para cada texto. Mientras la noción de *liberación* se mantiene, el término *dialéctica* se desplaza a *proceso*, y es enmarcado en una consideración ontológica.

Paralelamente Scannone escribe "Ausencia y presencia de Dios en el pensamiento hoy" y "La pregunta por el ser en la filosofía actual",[18] pronunciados como palabras de introducción a otros de los Simposios en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía que el autor presidió. Junto a estos artículos consideraremos las distintas intervenciones y los comentarios del autor recogidos en las crónicas de las ponencias de las Jornadas Académicas de las Facultades de Filosofía y Teología entre 1970 y 1972 publicadas en la Revista *Stromata*.

De esta misma última circunstancia se desprende otro texto del jesuita. Se trata de "Teología y política. El actual desafío planteado al lenguaje teológico latinoamericano de la liberación", publicado en el número de abril de 1972 de la *Revista del Centro de Investigación y Acción Socias* (CIAS),

---

noamericana. Tomo I, Sígueme, 1975, pp. 246-287. Tuvo también una traducción alemana en 1974, en el libro Hünermann, Peter (ed.), *Gott im Aufbruch. Die Provokation der lateinamerikanischen Thelogie*, Freiburg, 1974, 119-167.

18 Respectivamente: *Stromata*, vol. 27 (1972) 2, 207-215 (en adelante: APD) y *Stromata*, vol. 28 (1972) 4, 593-596 (en adelante: LPS). Estos dos textos, a diferencia del nombrado anteriormente, sí fueron publicados en las actas oficiales del evento. Cf. *Actas del IIº Congreso Nacional de Filosofía (1971), vol. 1: Plenarios, vol. 2: Simposios,* Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1973.

teseopress.com

otra institución de la Compañía de Jesús en Argentina.[19] La remisión a un *desprendimiento*, que lo liga todavía al ambiente antes referido, se debe a que el autor reconoce que se trata de la clarificación de su intercambio con Hugo Assmann. Con este artículo retoma la perspectiva teológica, ausente en 1971, ahora enmarcada en el horizonte y la problemática de la teología de la liberación. El texto tuvo una repercusión inesperada: lo llevará a las Jornadas de San Lorenzo del Escorial, del 8 al 15 de julio de 1972. En esta misma reunión académica coordina un grupo de trabajo, del que se publicarán sus memorias bajo el título: "Necesidad y posibilidad de una teología socio-culturalmente latinoamericana".[20] A este evento, considerado como un "evento símbolo", Scannone le dedicó un comentario que llamó "Fe cristiana y cambio social en América Latina".[21] Por último, en la misma línea temporal y reflexiva, hay que registrar la participación de Scannone en la Segunda Semana Argentina de Teología, realizada del 2 al 5 de noviembre de 1972, que tuvieron como tema el de *Fe y política*, donde el jesuita intervino con una contribución titulada "Situación de la problemática «Fe y política» entre nosotros", que se mueve en la óptica abierta por el primer texto de este año, sobre la relación fe-historia, y las modalidades de su encarnación.[22] También

---

19 *Cias. Revista del Centro de Investigación y Acción Social* XXI (1972) 211, 5-20. El trabajo fue replicado sin modificaciones en: Instituto Fe y Secularidad, *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Sígueme, 1973, pp. 353-372, y reproducido sintéticamente como "El lenguaje teológico de la liberación" en la revista uruguaya *Víspera* 7 (febrero de 1973), 30, 41-47, número dedicado a *Teología y liberación*; y en francés bajo el título: "La théologie de la liberation en Amérique latine": *Christus* 75 (1972) 338-346.

20 Instituto Fe y Secularidad, *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Sígueme, 1973, pp. 353-372.

21 *Stromata,* vol. 28 (1972) 3, 439-445.

22 Juan Carlos SCANNONE, Arturo FERNÁNDEZ, Enrique DUSSEL, José Pablo MARTÍN, Jose María CASABO, *Fe y política*, Editorial Guadalupe, 1973, pp. 13-47.

teseopress.com

esta reunión tuvo una reseña por parte de Scannone, titulada precisamente "Segunda Semana Argentina de Teología: Fe y política".[23]

Planteada, reconocida y asumida esta situación, Scannone intenta afrontar la dupla dependencia/liberación del modo más radical y llevarlo al plano más originario, como sólo la filosofía puede hacerlo, desde un renovado planteo por la pregunta del ser. Su aporte personal se centró especialmente en volcar, desde una clara perspectiva ontológica (aunque no ontologicista) adquirida durante su formación, toda la potencia del pensamiento para ir hasta el fundamento del problema latinoamericano de la aguda injusticia y la violencia histórica-estructural que oprimen al pueblo, develar la estructura ontológica de un auténtico proceso de liberación y revisar la base epistemológica-metodológica del pensar desde esa nueva perspectiva.[24]

---

23 *Stromata*, vol. 28 (1972) 4, 607-608.

24 No obstante, durante esta etapa, Scannone no abandona su ocupación en torno a la *filosofía de la religión posmoderna*. Pero desde ahora, se enmarcará en la búsqueda de una *filosofía de la religión posmoderna y latinoamericanamente situada*. Estas dos direcciones, filosofía de la religión y el problema de la auténtica praxis de liberación, son cuestiones íntimamente entrelazadas en su reflexión. Prospectivamente, el tema de Dios y la religión por un lado y de la cuestión social –en especial el tema de la justicia y el discernimiento de la actualidad histórica– por el otro, serán, como lo reconoce el propio Scannone, dos de los temas claves que acompañarán a lo largo de todo su "apostolado intelectual" (AI, 13). Debido a los límites de esta presentación, no podremos analizar todas las perspectivas de este programa, pero sí nos dedicaremos a reconstruir pormenorizadamente la segunda cuestión, es decir, lo concerniente al análisis de la situación latinoamericana, su propuesta acerca de la dependencia ontológica y la liberación auténtica, y nos limitaremos a hacer alusiones respecto a la primera.

2. Interpretación histórico-ontológica del itinerario del pensamiento filosófico

Frente a la acuciante situación latinoamericana, Scannone se propone plantear el problema desde su radicalidad ontológica. Antes de comenzar a reconstruir su propuesta, es necesario advertir todavía el trasfondo desde el que la ejerce: su "peculiar relectura de la historia de la filosofía". Este trasfondo se encuentra implícito, pero reconocido, en los textos dedicados a forma directa a la dependencia-liberación.[25] Empero, en otros escritos el jesuita argentino presenta, a grandes rasgos, su interpretación histórica del itinerario del pensamiento filosófico para fundamentar sus posiciones personales. Esta interpretación está presente, de forma explícita, primeramente en su artículo "El misterio de Dios y la situación actual del pensamiento religioso comprendido desde su historia" como contribución a la primera Semana Argentina de Teología en noviembre de 1970 y es retomada con apenas ligeras modificaciones en "Ausencia y presencia de Dios en el pensamiento hoy" de 1971.[26]

Esta recurrencia señala el interés en inscribir su reflexión en el marco de una interpretación de la historia del pensamiento. Pensamos que este interés persigue, al menos, tres motivos: a) plantear en forma adecuada la pregunta, preocupación que el jesuita arrastra de su formación heideggeriana; b) asumir, blondelianamente, los pasos dados por esa historia, en vistas a *pasar por ella*, y c) aceptar

---

25 En la primera formulación de la estructura ontológica del proceso de liberación, Scannone sostiene: "hemos tenido como trasfondo de nuestras expresiones nuestra peculiar relectura de la historia de la filosofía (en especial, de Hegel)" (HDL, 44).

26 Ambos artículos son ampliados en la primera parte de su artículo "Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje. Hacia una filosofía de la religión postmoderna y latinoamericanamente situada" (1973). A su vez, este último texto encuentra su complemento en el trabajo "El itinerario filosófico hacia el Dios vivo" (1974). Aquí los utilizaremos únicamente en la medida en que no suponen una novedad respecto a las formulaciones de 1970-1971, descartando aquellas que se presentan bajo una nueva intención.

teseopress.com

que sólo el nivel de conciencia filosófica alcanzado "hoy" –integrando/asumiendo críticamente/pasando por la historia precedente– presta una nueva inteligibilidad apta para "nuestra situación actual". Pues, como veremos, sólo una vez señalado el actual nivel de conciencia filosófica es posible aclarar y determinar, en su radicalidad, en qué consiste la dependencia y qué entender por liberación: es la situación actual" del pensamiento" la que abre nuevas posibilidades que permiten ver los presupuestos (ontológicos) mismos y superarlos.

Cabe advertir que el abordaje utilizado no es el del historiador de la filosofía. En efecto, su *relectura* de la historia es hecha desde la dimensión ontológica abierta por la *Kehre* de Heidegger (HDL, 33, n. 13), esto es, atendiendo a la comprensión del ser y del tiempo en el que se mueven los filósofos. De modo que se trata de una interpretación histórico-ontológica. En esta línea, Scannone se apoya en las aportaciones de Werner Marx en su clásico libro *Heidegger y la tradición* de 1961, donde el filósofo alemán, con la pretensión de ofrecer una introducción sistemática y comparativa en la estructura de la filosofía de Heidegger, analiza su filosofía frente a la tradición occidental en vistas a poder determinar detenidamente en qué radica realmente el sentido distinto y nuevo de ser y esencia en el filósofo de *Ser y Tiempo*.[27] En el primer capítulo de la segunda parte, titulado "Der Versuch einer Überwindung von Substanz und Subjekt in der Frühwerken" [El intento de superar la sustancia y el sujeto en las obras tempranas], Werner Marx sostiene que, con su intento de volver a plantear en forma originaria la cuestión del ser más allá del ser como sustancia y como sujeto, la filosofía de Heidegger plantea la superación de la *metafísica de la sustancia y del sujeto*. Estas dos superaciones, la de la metafísica de la sustancia (característica del pensamiento premoderno) y la del sujeto

[27] Cf. *Heidegger und die Tradition. Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins*, Stuttgart, 1961.

(propia de la modernidad), sirven a Scannone para articular su interpretación histórico-ontológica del itinerario del pensamiento filosófico.

En la puesta en marcha de esta interpretación Scannone no analiza detenidamente dicho itinerario del pensar, sino que se detiene en sus principales *pasos* o *saltos* cualitativos enfatizando que son "saltos" en "continuidad discontinua" (MDSA, 92; APD, 211). En esta reflexión histórica, Scannone identifica un camino de "honda radicalización" y "purificación creciente" (MDSA, 88-89) en la progresión. Afirma: "Desde Descartes a Heidegger el itinerario del pensamiento es el de una cada vez más honda radicalización" (APD, 208). Ahondamiento del pensar en sí mismo, y una radicalización y purificación en la línea de una mayor asunción de la experiencia y de la historia.

Tal como advertimos al comienzo y como veremos luego, esta interpretación operará como trasfondo desde el que ejerce su propuesta, a la que inscribirá, también, como un nuevo *paso* de *continuidad discontinua* con aquella historia, posibilitado por ella y, a la vez, más allá de ella.

2.1. Superación de la metafísica de la sustancia

Scannone comienza reconociendo el paso crítico dado por la modernidad respecto al pensamiento clásico y medieval, comenzando desde Descartes, pasando por Kant hasta llegar a las últimas consecuencias con Hegel y Marx. Esta línea de cuestionamiento cada vez más agudo de la modernidad emprende una crítica teórica y práctica cada vez más radical al pensamiento sustancialista y objetivante, propio del pensamiento pre-cartesiano, que pensaba al ser como cosa.

Si bien el movimiento ya comienza en Descartes con su *Cogito* –todavía dentro de la mentalidad sustancialista de la *res cogitans*–, es recién con la filosofía trascendental que se da el paso decisivo hacia la desustanciación del acto de pensar. Es la filosofía crítica de Kant la que emprende la negación del pensamiento representativo, muestra los límites

del pensar objetivante y pone en jaque al pensar ingenuo. Al mismo tiempo, es también en la filosofía de Kant donde encontramos un primer intento de reunificación de la experiencia y el pensar metafísico. Sin embargo, el paso decisivo de esta conciencia filosófica moderna tiene un nombre propio: Hegel. Es el filósofo de la *Fenomenología del Espíritu* quien avanza sobre las consecuencias del giro copernicano de Kant, pero pretendiendo superar un enfoque demasiado centrado en el yo, subjetivista y trascendentalista de la relación trascendental sujeto-objeto. Hegel piensa al ser y a la verdad, no desde la *ousía*, como la metafísica tradicional, sino como proceso y como historia. Así llega a su afirmación respecto a que el absoluto es sujeto, es decir, proceso, mediación e historia, profundizando así la reunificación entre experiencia y pensar, por medio de la dialéctica.

En la misma línea crítica moderna se ubica Marx, con un nuevo paso de radicalización en la línea crítico-práctica de Kant. Para Scannone, Marx es quien "da un paso nuevo en cuanto radicaliza la esencia crítica del pensamiento moderno, no hacia atrás, ahondando aún más en la reflexión, como lo había hecho la filosofía trascendental, sino hacia adelante, realizándola en praxis crítica y revolucionaria de la sociedad y de la historia" (MDSA, 90). Así, Marx llega a plantear la necesidad de la verificación del pensamiento y la verdad por la praxis crítica que responde a la interpelación del movimiento de la historia.

Esta crítica moderna al modo representativo y objetivante de conocer y hablar emprendió la des-sustancialización y des-objetivación del pensar metafísico clásico y medieval.

2.2. Superación de la metafísica del sujeto, superación de la modernidad

Ahora bien, para Scannone, tanto por la conciencia filosófica alcanzada como por los resultados históricos de las formas culturales modernas, la segunda mitad del siglo XX

exige reconocer y asumir el fin de una época que arrastra consigo también el fin de todo un orden civilizatorio. "La época moderna llega a su fin, y nos cuestiona el advenimiento de un*a nueva época*" (HDL, 57). Frente a esta situación de crisis, la filosofía respondió con un nuevo pensamiento superador. No se trata de corregir un aspecto ni, tampoco, de enmendar un olvido del esquema moderno, sino de su *superación*.

Pese a su desarrollo crítico, Scannone, en un gesto heideggeriano, sostiene que la crítica moderna en todas sus manifestaciones se mueve en la misma experiencia del ser del pensamiento que critica, aunque ya no entendido como sustancia, pero sí como sujeto (Hegel). Esta experiencia lo comprende como fundamento (*hypokéimon*) y le asigna los caracteres de eternidad, necesidad, identidad e inteligibilidad, propios de la tradición griega. Resultado de esta comprensión es el planteo histórico de una serie de dicotomías que atraviesan toda la aventura del logos metafísico: *ideal-real*, *teoría-praxis*, *acción-pasión*, *individuo-sociedad*, *trascendencia-inmanencia.*

Si bien Scannone reconoce que el último Schelling, encontrando en la historia al Dios de la historia, ya insinuaba la dirección hacía un más allá la metafísica, no sólo de la sustancia, sino del sujeto (MDSA, 91; AP, 209), es Heidegger quien inicia esta *superación*, ya no de un aspecto de la modernidad, sino de la modernidad misma.

> En Heidegger es que al pensamiento moderno, que por su voluntad de fundamentación y por su cuestionamiento crítico iba radicalizándose cada vez más, de nivel en nivel de reflexión, hacia la dimensión más fundamental y originaria, le fue dado ahondar hasta el extremo de perder pie en el abismo de su radical facticidad e historicidad. (MDPA, 91)

En varias ocasiones Scannone señala esta *superación*, pero se detiene en ella de manera especial en su artículo "Reflexiones acerca del tema 'Hegel y Heidegger'," publicado en 1971, escrito a propósito de los 200 años del aniversario

del nacimiento de Hegel. Convocado por la Universidad del Salvador para "presentar un panorama del pensamiento de Hegel sobre todo en su significación presente", Scannone presenta un "paralelo" entre el pensador de la *Fenomenología del Espíritu* y Heidegger, considerado por el jesuita "la figura más representativa de la reflexión contemporánea".

Si bien el "asunto del pensar" Heidegger es "el mismo" que, para Hegel, no es "igual". "Para Hegel el asunto del pensar es el pensamiento en cuanto concepto absoluto, y para Heidegger, la diferencia *como* diferencia" (RHH, 385). De modo que el paso de Hegel a Heidegger no es meramente un paso más en aquella línea siempre más radicalizante de la filosofía moderna. "No se trata de una continuidad, ni siquiera de una asunción dialéctica, sino del 'paso hacia atrás'" (RHH, 383). Heidegger lleva adelante un giro en la historia del ser, que no se reduce a un nuevo momento dialéctico.

Llevando hasta las últimas consecuencias el giro copernicano de Kant, Heidegger habla del salto o paso hacia la dimensión originaria de la diferencia ontológica. "Recién por el salto es posible pensar la historicidad del ser y la verdad, y no meramente al ser y la verdad como proceso, como en Hegel" (RHH, 395, n. 23). Se trata del salto hacia atrás, existencial y ontológico, por el cual el pensar reconoce su finitud e historicidad y se descentra como fundamento al descubrir el fundamento abismal y gratuito del ser que se da sin "por qué". Heidegger lo llama fundamento *porque*, y lo distingue del *por-qué*: "Pues lo que se da gratuitamente y fácticamente tiene porque, tiene sentido, pero no puede dar razón del por qué, no puede rendir cuentas a la razón en su voluntad de fundamentación, propia de la metafísica" (RHH, 393).

Pero además, con este descentramiento del pensamiento como fundamento, queda al descubierto el motor secreto de la metafísica, que es la "voluntad de fundamentación", cuya culminación se daba en la pretensión de absoluta fundamentación de Hegel. Siguiendo de cerca la lectura

heideggeriana de Nietzsche, Scannone afirma que el trasfondo oculto y la quintaesencia de la modernidad es la "voluntad de poder", del que surgen relaciones de dominio y explotación tanto de la naturaleza como de los hombres considerados como objetos. Para abrirse al acontecer del ser que funda el pensamiento resulta necesario renunciar a la voluntad absoluta de dominio que impregnaba el pensar moderno. Así, des-subjetivizando (renuncia a ser fundamento) y desabsolutizando (renuncia a la voluntad absoluta de dominio) el pensar, la filosofía heideggeriana supera al pensamiento moderno y abre una nueva experiencia de ser. Para Scannone "el salto o paso hacia atrás heideggeriano supera la relación sujeto-objeto, y la subsumisión dialéctica de la diferencia" (RHH), abriéndose así a la dimensión de la diferencia, la historicidad, gratuidad y abismalidad del ser.

2.3. *Más allá* de Heidegger: Levinas y Blondel

Sin embargo, como advertimos ya en los capítulos precedentes, Scannone intentará, de la mano de Blondel y Levinas, dar un "nuevo paso" e ir *más allá* de Heidegger.[28] Pues, el filósofo alemán

> queda de alguna manera atrapado por la trascendentalidad moderna en cuanto su pensamiento sigue siendo primariamente un pensar del sentido y la verdad: ser, verdad y sentido permanecen todavía en "referencia esencial" al ser-ahí, al pensamiento, aunque ya no fundados y centrado en él.[29]

---

[28] Si bien Scannone advierte que "la relevancia que en mi interpretación de la historia cobran los otros dos [en referencia a Blondel y Levinas] se debe sobre todo a la perspectiva latinoamericana desde la cual la hago" ("Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje", *Nuevo Mundo* vol. III n° 1 (1973) 228), hemos advertido ya de su temprana y pre-latinoamericanista "corrección" de Heidegger, de la mano de Blondel y Levinas. En todo caso aquel "sobre todo" indica un refuerzo confirmatorio a una intuición ya presente.

[29] Juan Carlos SCANNONE, "El itinerario filosófico hacia el Dios vivo, *Stromata* vol. 30 n° 3 (1974) 243.

De aquí la necesidad de que la superación de la modernidad vaya más allá de Heidegger, pues éste "no termina de superar el ámbito ontológico de la mismidad del ser y del pensar" y "no se abre a la alteridad del otro por la praxis".[30] En búsqueda de eliminar todo resto de filosofía trascendental, más allá de Heidegger, Scannone ubica a Maurice Blondel y a Emmanuel Levinas como un nuevo paso. No será ya un paso "hacia atrás", sino, en la línea ensayada por Kant y Marx, un salto ético-práctico "hacia adelante" en tanto atiende al advenimiento del futuro y su realización histórica en el ámbito originario abierto por el salto ontológico "hacia atrás".

Con Blondel, la radicalidad abierta por Heidegger alcanza una *radicalidad práctica*. Mientras que la radicalización del paso atrás heideggeriano se alcanza mediante un profundo ahondamiento en la reflexión, que permite la apertura del pensamiento, la radicalización práctica del paso hacia adelante blondeliano permite la realización en la *acción* y el advenimiento del futuro y su realización histórico-práctica. El pensamiento pasa, así, de la verdad como *aletheia* a la verificación práctica, esto es, no sólo a la comprobación por la praxis, sino al hacer y al experimentar verdaderos.

Con Levinas y su fenomenología ética de la alteridad el itinerario de la filosofía consolida este nuevo paso, en tanto el pensamiento avanza del develamiento o acontecer a la revelación. Según Levinas "la verdad, más que el acontecer del develamiento (*a-létheia*) es el de la revelación que acaece como lenguaje del rostro del pobre" (APD, 212), en la

30 Juan Carlos SCANNONE, "Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje", *Nuevo Mundo* vol. III n° 1 (1973) 230. Este "ir más allá" de Heidegger es compartido tanto por Levinas, como por Dussel. No obstante, para Scannone, a diferencia de éste, no hay que encasillar a Heidegger en el ámbito de la mismidad. Con tono más conciliador, sostiene que es necesario matizar las afirmaciones del filósofo mendocino (cf. ("Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje", *Nuevo Mundo* vol. III n° 1 (1973) 230, n. 17).

teseopress.com

relación ética hombre-hombre.[31] Para Levinas es en el rostro, en su pobreza ontológica, donde se revela sin traicionar la trascendencia ética del otro en cuanto otro. Es también donde se cuestiona todo intento de reducción del Otro a lo Mismo y se exige, como respuesta a su interpelación, una nueva praxis que sea responsable de su fragilidad. De este modo, en la filosofía levinasiana la verdad y el sentido acontecen como revelación histórica en el rostro del otro y como diálogo (interpelación-respuesta) con él, y se propone una praxis fuera de la relación sujeto-objeto. Es, por tanto, en la interpelación del rostro desnudo del otro que exige respuesta donde se cuestiona más radicalmente toda voluntad de poder en la que radica la quintaesencia de la filosofía modera de la subjetividad. De este modo, se pone de manifiesto la raíz de con-*versión* ética del salto metafísico posmoderno que ensayó Heidegger, para superar la subjetividad moderna.

Con este nuevo paso, se alcanza un cuestionamiento más radical y un nuevo sentido de la praxis. Pues, por un lado, el rostro del otro y el lenguaje (donde acontece la verdad como revelación) cuestionan ya no sólo la voluntad de auto-fundamentación, sino la totalidad. Por otra parte, aunque ya Heidegger hablaba de un "hacer" que "está fuera de la distinción de actividad y pasividad", que es la esencia misma de la libertad como dejar-ser al acontecer de la verdad, ahora advertimos que dicho hacer "se realiza y actualiza aquí y ahora como compromiso personal con el otro, con la sociedad y con la historia" (MDSA, 93).

Así, el pensamiento del siglo XX vive una *chance* (MDSA, 92), en tanto que, gracias a su situación de crisis, el pensamiento se fue "purificando" y radicalizando en la línea de una cada vez más apertura a la historia y la praxis. Desde esta nueva situación, adquiere renovada energía la doble tarea *paso hacia atrás–paso hacia adelante*. En el *paso*

---

31 En *Totalidad e Infinito*, escribe Levinas: "La experiencia absoluta no es develamiento sino revelación" (TI, 89).

teseopress.com

hacia atrás, se trata de mirar hacia la tradición y de apropiarse reflexivamente de ella, es decir, haciendo una relectura de-structiva y reiterativa de ella. Al mismo tiempo, dando un *paso hacia adelante*, que abierto hacia y desde el advenimiento del futuro, se trata de proyectar su realización histórico-práctica en "mediaciones ónticas, dialécticas y prácticas en y por las cuales se exprese y cree una nueva historia" (LPS, 595).

Como veremos a continuación, poniendo en juego el esquema histórico descrito, Scannone explorará frente la situación latinoamericana los caminos abiertos por el nuevo horizonte ontológico que abre una nueva comprensión del ser y de la temporalidad y que pretende hacer justicia, no sólo a la historicidad y a la praxis ética, sino también a la novedad histórica que tienen los pueblos, buscando servir a su praxis ético-política comunitaria por su liberación.

2.5. Lectura de la historia en clave cristiana y analógica

Antes de continuar, es necesario advertir que Scannone ensaya una lectura en clave cristiana y analógica de la historia del pensamiento que acabamos de exponer. Se trata de una "interpretación cristiana de esa historia" (MDSA, 90). Esto tendrá consecuencias sobre la manera de plantear los desafíos y tareas actuales del pensar y su puesta al servicio de la liberación latinoamericana. Su clave de lectura se evidencia en cinco cuestiones:

En primer término, en el lugar otorgado al cristianismo en la historia del pensamiento y su influjo en su tendencia a la radicalización y purificación. Siguiendo a su maestro Max Müller, Scannone considera que la historia de la filosofía occidental es la historia del *encuentro* de la metafísica griega con el cristianismo, esto es, ente la experiencia griega del ser y la experiencia judaico-cristiana (LPS, 594). Esta segunda experiencia otorga prioridad al *acontecer* por sobre el *logos* y, consecuentemente, aporta una nueva comprensión de la historicidad y la libertad y, por ello, una nueva

concepción de la praxis. Aquí Scannone toma postura respecto a un debate propio de la época. Contra la imagen de unas experiencias aparentemente paralelas o contrapuestas, enfatiza que la experiencia judaico-cristiana estuvo presente en el desarrollo histórico del pensamiento filosófico. Más aún, entre los autores que Scannone considera que han avanzado históricamente en la dirección de radicalización, se comprueba un "influjo" cristiano debido a la reflexión sobre su nueva comprensión de la historicidad, la libertad, el diálogo y la praxis. En efecto, desde los pensadores medievales, pasando por Hegel (que está secretamente impregnado de la fe cristiana), hasta Heidegger, Blondel y Levinas, en todos ellos, aunque ciertamente con mayor o menor intensidad, y con mayor o menor reconocimiento, hay una reflexión sobre la experiencia histórica constituyente del cristianismo, sobre su tradición espiritual y sobre la historia de sus esfuerzos de comprensión racional. Esta línea dentro del itinerario del pensar es la que, según Scannone, más hay que *reiterar.*[32]

La segunda cuestión puede leerle como un desagregado de la primera. El juicio histórico scannoneano al despliegue del pensamiento filosófico se hace según la cabida que en él se dé al hecho de la revelación, en primer término, filosófica, y, a la vez, en los puentes que ello habilita para la

---

32 Esta consideración sobre la (construcción de la) historia de la filosofía marca una diferencia entre Scannone y Heidegger. Una observación similar podemos encontrar en M. Müller: "Por más que la concepción heideggeriana de la 'historia del ser' y de la 'destinación del ser' pone fundamentalmente de manifiesto algo esencial y novedoso, me parece, no obstante, problemática o en todo caso demasiado estrecha la construcción –tal como Heidegger la lleva a cabo– de la historia occidental del ser tomando como modelo la historia de la metafísica" en *Crisis de la metafísica*, op. cit., p. 167ss. De nuestra parte, nos parece ver la insinuación de una reserva similar en E. Dussel, al menos en el marco de su proyecto de Ética ontológica, tal como insinúa en *Para una de–strucción de la historia de la ética I*, en tanto Heidegger no consideró detenidamente las diferencias de la ética cristiana medieval, representada por Santo Tomás, que incorpora, aunque de manera insuficiente, la experiencia judeo-cristiana que responde al *ethos* semita, opuesto al *ethos* helénico. Cf. *Ser y Tiempo*, 1973, p. 51 y 65, entre otros.

teseopress.com

reflexión teológica. Dicho de otro modo: la vara del método de crítica histórica scannoneana para juzgar los sistemas filosóficos es su apertura al hecho de la revelación. La purificación queda entendida, así, como la progresiva apertura y disposición del pensamiento a la revelación. Es posible comprender mejor ahora su afirmación de que, si ya Heidegger se mostraba cercano a la experiencia del ser y a la historia del judeocristianismo, será Levinas, a partir de su acentuación de la revelación por sobre el develamiento, quien confirmará esa dirección.

La tercera cuestión se refiere a la lectura e interpretación del ritmo y proceso histórico del pensamiento. Pues, a los ojos de Scannone, resulta posible leer dicho itinerario según un ritmo analógico. Así, asumiendo el paso moderno como negación crítica, el pensamiento contemporáneo, de la mano de Heidegger, tiende a

> avanzar por el camino de una todavía mayor radicalización, hasta que se libere también la dimensión originaria que subyace a la simple afirmación categorial, a la mera negación y aún a la negación dialéctica de la negación, y las posibilita. Esa liberación de la dimensión originaria del *excessus.* (MDSA, 90)

Por otra parte, Scannone recurre a categorías de la tradición espiritual cristiana. Inspirándose en la mística de San Juan de la Cruz, interpreta la doble superación del pensamiento con respecto a la metafísica de la sustancia primero y a la metafísica del sujeto después, como el paso del espíritu del místico por una "doble noche", la noche del sentido y la noche del espíritu (MDSA, 89, 94; APD, 213).[33] De este

[33] San Juan de la Cruz (1542–1591), es el nombre religioso de Juan de Yepes Álvarez. Fue un religioso y poeta místico del renacimiento español. Fue cofundador de la Orden de los Carmelitas Descalzos. Se lo considera, junto con Teresa de Jesús, la cumbre de la mística experimental cristiana. Scannone hace aquí referencia a su poema "Noche oscura del alma" y a un tratado posterior, haciendo comentarios sobre el poema. Dicho poema narra el viaje

modo, Scannone señala un tránsito purificador por la noche para resaltar que las noches, aún en su oscuridad, preparan la aurora. En la noche misma ya apunta la alborada,

> primeramente por la muerte [o noche] a la ingenuidad de un pensar no crítico que todavía no ha trascendido explícitamente al pensamiento representativo; pero luego también por la muerte [o noche] a la voluntad teórica y práctica de fundamentación, que todavía no se ha dejado trascender y fundar fácticamente por el Misterio. (MDSA, 94)

Una quinta cuestión, que se desprende de las anteriores, se refiere a su interpretación de la negación o noche como misterio pascual (SAIA, 22). En efecto, en el pensamiento de Scannone, el modelo radical de negación, en oposición al de mera eliminación o aniquilamiento, viene dado por la comprensión muerte-resurrección-vida, es decir, una de muerte acontecida por radicalizar y llevar al extremo, que abre a nueva vida. Así, por ejemplo, el fin de la modernidad, y la civilización construida en torno a ella, es lo que da lugar y posibilita lo nuevo. Es en esta clave pascual que hay que entender las alusiones scannoneanas a la muerte, la renuncia o la des-absolutización.

Estas cuestiones son síntomas de la posibilidad de revalidación del cristianismo como "interlocutor" en el debate filosófico y cultural de la época. Se trata de una convicción que será defendida en cada oportunidad por el jesuita. Un signo de esta posición se registra en una reseña de Scannone de 1971, donde critica como "extraño" y "ya superado" el considerar al "pensamiento católico, como separado del

---

del alma desde su casa corporal hasta su unión con Dios. El viaje ocurre durante la noche, que representa las dificultades que el alma afronta en su viaje desde el mundo hasta la luz.

teseopress.com

resto del pensamiento filosófico".[34] Para Scannone, en su interlocución con éste, aquel no se diluye ni reduce; no se adapta concediendo, pero sí se transforma.

3. América Latina, dependencia ontológica y liberación auténtica

Como indicamos al iniciar este capítulo, a comienzos de la década del 70, la situación de América Latina irrumpe explosivamente, ante los abiertos y atentos oídos y ojos de Scannone. El término elegido por el jesuita para dar cuenta de esta situación es "acuciante" (LPS, 594-595; LL, 3). Explicitado ya el trasfondo del renovado planteo por la pregunta por el ser desde el cual se dispone pensar de Scannone, estamos ahora en condiciones de calibrar los modos y efectos que aquella irrupción acuciante implicó en su pensar.

3.1. América Latina, modernidad dependiente y emergencia de nuevo horizonte

La nueva situación alcanzada por el pensar, puesta de manifiesto por Scannone al recorrer el itinerario histórico, es confrontada y afrontada, desde 1971, desde una aún más nueva *situación histórica*. Esta confrontación se hace manifiesta en su comunicación "La pregunta por el ser en la filosofía actual", leída como introducción a un Simposio dedicado precisamente a la pregunta por el ser durante el Segundo Congreso de Filosofía (junio de 1971), donde el jesuita en carácter de presidente del mismo, pretende ubicar la pregunta por el ser en la situación actual. Scannone señala que aquel preguntar

[34] Juan Carlos SCANNONE, "Reseña a «G. F. McLean (ed.), *An annotated bibliography of Philosophy in Catholic Thought*»", *Stromata* vol. 27 n° 3-4 (1971) 585.

> No puede prescindir del hecho de que es *Heidegger* quien en nuestro tiempo ha preguntado en forma original y originaria por el ser. Pero tampoco puede prescindir de *nuestra situación latinoamericana* donde esa comprensión se da, es decir, está-ahí. (LPS, 593)

Y unas pocas páginas más adelante, de forma hiperconcentrada, precisa:

> La pregunta por el ser y desde el ser no será auténticamente originaria si no se *encarna* en su ser-ahí, es decir, si no se mediatiza desde y en el acontecer del lenguaje, que es diálogo y praxis históricos. Pues dicha pregunta por el ser, que lo cuestiona todo desde la raíz, *nos cuestiona* precisamente *por su encarnación* en el ente, es decir, en nuestra historia y lenguaje concreto, en la praxis y el dolor de nuestro pueblo, en sus mitos, su arte y sus dichos, en la alteridad del rostro del otro aquí y ahora. (LPS, 595)

De Heidegger (pregunta por el ser) a Blondel (encarnación) y Levinas (diálogo), y de ellos a América Latina, la encarnación de la pregunta por el ser en el ente no puede omitir, entonces, la situación actual, es decir, la situación latinoamericana que, de acuerdo con Scannone, acucia, urge, exige. América Latina irrumpe así, con fuerza imperativa, en los resortes críticos de su pensar. Asumir la situación histórica implicará rebasar creativamente la fenomenología existencial y su crítica superadora de la modernidad, radicalizando el horizonte de comprensión alcanzado por el pensamiento contemporáneo hasta hacer emerger un nuevo horizonte. ¿Cómo ocurre esto en el pensamiento de Scannone?

En sus primeras exploraciones, es en nuestro "aquí y ahora" donde se ha de encarnar la pregunta: se descarta su acepción de "mera *ubicación* accidental en el espacio y tiempo", para asumirlo como un "nuevo mundo (en el sentido existenciario de la palabra 'mundo')" (HDL, 23). La apoyatura en la ontología fenomenológica de Heidegger es el

primer prisma a través del cual Scannone intenta asumir nuestra situación latinoamericana. La nueva comprensión ontológica permite ver con *nuevos* ojos tanto lo que resultaba *obvio* hasta entonces, como las cosas nuevas que están aconteciendo. Dicho "nuevo mundo" permite la toma de conciencia, a la cual Scannone identifica como el "hecho nuevo" que se está dando en América Latina.

Ahora bien, paradójicamente, esa nueva luz permite ver incluso lo que aquella luz no advertía. La toma de conciencia permite caer en la cuenta de una situación no nueva, pero inadvertida en sus fundamentos previos a la apertura del nuevo horizonte. Tal situación no es otra que la de la *dependencia*. De aquí que, para Scannone "entre nosotros [latinoamericanos]" la ruptura con la modernidad es aún más pronunciada y su superación más urgente y acuciante. Pues, entre nosotros se darían, según Scannone, dos rupturas en una, ya que "no sólo vivimos actualmente la crisis y superación de la modernidad, sino también —simultáneamente— la de una modernidad que vivimos en estado de dependencia".[35] Así como Europa, también nosotros pretendemos superar la modernidad, pero además debemos enfrentar nuestra dependencia que, ahora se descubre, es fruto de esa misma modernidad. En este escenario, el desafío para América Latina es romper con la "modernidad dependiente" (LL: 130, 153).[36] Por tanto, la situación latinoamericana de dependencia posibilita y exige mayor radicalización y originalidad en la superación de la modernidad. La convicción de Scannone en este punto se condensa en la siguiente afirmación: "la situación de

35 Juan Carlos SCANNONE, "Hacia un nuevo humanismo. Comentario desde una perspectiva latinoamericana", en: AA.VV., *Hacia un nuevo humanismo*, Buenos Aires, Bonum, 1973b, 12.

36 Coincidentemente, Dussel utiliza en su conferencia en las mismas Jornadas Académicas de año 1971 la misma expresión: "La modernidad europea fue imperial y dominadora. Tuvimos, por ello, una modernidad dependiente y dominadora". En "Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana", *Stromata* XXVIII n° 1/2 (1972) 54.

teseopress.com

postmodernidad dependiente radicaliza la ruptura que es propia de la post-modernidad".[37] De modo que, si el nivel alcanzado por el pensamiento contemporáneo permite una nueva conciencia sobre América Latina, encarnar en su situación histórica la pregunta opera como la apertura de un "nuevo horizonte de comprensión" (HDL, 24; LL, 108). Si la situación de posmodernidad permitió la irrupción y toma conciencia de América Latina, ésta, a su vez, como arraigo y orientación, radicaliza el nuevo horizonte abierto por el pensar contemporáneo en su redescubriendo de la praxis y la historicidad, dándole una mayor criticidad y determinación práctico-política e histórica. Esta radicalización recorre dos direcciones: una *agudización de la crítica*, y una *concreción práxica*.

---

37 Juan Carlos SCANNONE, "Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje. Hacia una filosofía de la religión postmoderna y latinoamericanamente situada", *Nuevo Mundo*, año 3, n° 1 (1973) p. 237. En otra ocasión, especifica aún más esto: "ya en Europa misma se da esa ruptura: se habla de 'postmodernidad', se critica a la razón moderna iluminista, Heidegger [mismo] habla de la superación de la metafísica que nos viene ya desde Grecia, etc. Pero estimo que entre nosotros se da una ruptura todavía mayor; estamos viviendo el momento histórico en que se dan dos rupturas en una. Porque así como Europa intenta romper con la modernidad, nosotros [también] buscamos romper con la modernidad, pero además con nuestra dependencia, es decir, romper con la modernidad dependiente" en "Simposio de filosofía latinoamericana. Diálogo con los expositores" en *Stromata*, XXIX n° 4 (1973), 439-440. Recuérdese lo dicho precedentemente sobre el empleo del término *posmodernidad* o *postmodernidad* en Scannone. Agreguemos ahora, de paso, que el empleo del guión en la cita precedente parece indicar el despuntar de una distinción conceptual que no lleva a efectivizarse como tal. Señalemos, además, que parte los integrantes del polo argentino de la FLL autoconcibieron inicialmente su proyecto en términos similares. Osvaldo Ardiles ejemplifica esta posición: "nuestro pensar se enraíza en la problemática post-moderna originada por la actual situación histórico-social de Ibero-américa". En "Contribuciones para una elaboración filosófica de las mediaciones histórico-sociales en el proceso de liberación latinoamericana", *Stromata*, n° 28 (1972) 363, n. 9.

teseopress.com

Agudización de la crítica

Desde esta situación de dependencia latinoamericana operando como nuevo horizonte más radical, la "voluntad de fundamentación" propia de la metafísica, cuya culminación se daba en la pretensión de absoluta fundamentación de Hegel, se deja ver en su faz no sólo teórica sino práctica (APD, 214). Es decir, ya no sólo se revela como "voluntad de poder" como mostró Heidegger, sino como "voluntad de lucro y poderío" (LL, 111). La voluntad de imperarlo todo se devela finalmente entre nosotros como voluntad imperial. Por otra parte, se descubre que tal comprensión moderna del ser implicó una racionalidad que la justificaba y posibilitaba. Adhiriendo a una interpretación de fuerte arrastre en la época –M. Heidegger, Th. Adorno, H. Marcuse, etc.–, Scannone afirma que la modernidad se consolidó en una "razón meramente instrumental, razón calculadora", totalizando "la única racionalidad, des-integrando tanto las distintas dimensiones del hombre moderno como a los hombres entre sí". Se trata, pues, de una "razón unidimensional, dividente e instrumentalizadora".[38] Esta racionalidad acabó privilegiando e imponiendo por sobre todas las relaciones humanas, la relación sujeto-objeto, tanto en el ámbito epistemológico como el ético y político.

Concreción práxica

El descubrimiento de la situación de modernidad dependiente exige radicalizar la ruptura que es propia de la posmodernidad. Pues si nos quedamos en la superación posmoderna europea, según Scannone

[38] Juan Carlos SCANNONE, "Hacia un nuevo humanismo. Comentario desde una perspectiva latinoamericana", en: AA.VV., *Hacia un nuevo humanismo*, Buenos Aires, Bonum, 1973b, 12.

> estaremos aun abstrayendo: abstrayendo, aunque no de la historicidad, sí de la historia concreta; aunque no de la praxis ética, sí de la praxis histórica determinada; aunque no de la persona y la interpersonalidad, sí de la comunidad de un pueblo como el nuestro.[39]

El itinerario del pensar que se encarna y mediatiza en la situación latinoamericana parece así llevar al pensamiento a abrirse, como pensamiento, no sólo a la historia misma y, en ella, al encuentro con el otro en el diálogo, sino además a la praxis histórica, social y aún política, al compromiso con la promoción y liberación del oprimido. De este modo, por un lado, la acentuación no sólo de la *acción* sino de la *praxis histórica popular* permite superar el resto de filosofía trascendental que aún se encuentra en el intento posmoderno europeo de superación de la modernidad, presente incluso en Heidegger (cf. LL, 156). A su vez, por otro lado, el diálogo con el otro, donde acontece la libre y gratuita revelación de la verdad que abre la dimensión originaria, tal como señalaban las reflexiones de Blondel y Levinas, sólo alcanza radicalidad y determinación al pasar a ser ahora "diálogo históricamente comprometido" (APD, 208), "diálogo eficaz" (HPH), que no sólo deja ser al otro, sino que es el lugar de una mediación liberadora histórica eficaz.

3.2. El nuevo horizonte y la tarea del pensar

El imperativo de implantar la reflexión en este nuevo horizonte latinoamericano y la asunción de dicha situación moviliza su comprensión del pensar mismo, de la tarea y misión del pensamiento como pensamiento en la historia y del lugar o rol del intelectual en la sociedad. La pregunta de apertura a la presentación de las Jornadas Académicas de 1971 es representativa de este filón del pensamiento de

---

39 Juan Carlos SCANNONE, "El itinerario filosófico hacia el Dios vivo", *Stromata* vol. 30 n° 3 (1974) 248.

teseopress.com

Scannone: "¿Qué función le compete al pensamiento filosófico y teológico en el proceso de liberación latinoamericana?" (LL, 3).

Ciertamente esta preocupación por la tarea y la actitud del pensador encuentra un humus propicio para desarrollarse. En primer lugar, como hemos visto, ya estaba presente, a modo de trabajo propedéutico, desde su formación y en su primer proyecto de programático. A partir de 1970, esta recomprensión se vuelve más urgente al inscribirse en una cuestión atmosférica epocal, caracterizada por un cuestionamiento del papel del intelectual. Baste señalar dos indicadores al respecto: El *primero*, a nivel nacional. Tanto en la convocatoria a, como en las *Actas* del, Segundo Congreso Nacional de Filosofía de 1971, 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". El *segundo*, a nivel carismático. A comienzos de los años 70, la figura del apostolado intelectual dentro de la Compañía de Jesús es puesta en cuestión, a nivel mundial, por el riesgo o peligro de alejarse del mundo de lo real y por la urgencia del apostolado de tipo social y directo.[40]

Corolario de esta cuestión es la presencia de este tema en el primer artículo liberacionista de Scannone: "Hacia una dialéctica de la liberación. Tarea del pensar practicante en Latinoamérica hoy", donde un apartado final se dedica a la "misión liberadora del pensar" (HDL, 54ss). El título es expresivo de las preocupaciones y resortes de pensamiento

---

40 Sobre el primer indicador, remitimos nuevamente a Marcelo GONZÁLEZ y 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", *art. cit.* Respecto al segundo, así lo reconoce Pedro ARRUPE, padre General de los jesuitas, en su carta "El apostolado intelectual en la misión en la misión de la Compañía hoy", fechado el 25 de diciembre de 1976. Allí se señala que, para algunos, la CG 32 (1975), pareció significar un cuestionamiento del apostolado universitario en aras del activismo social.

teseopress.com

que el jesuita moviliza. *Latinoamérica hoy* sitúa en espacio y tiempo, en clave de horizonte, su preocupación. *Tarea del pensar*, remite a la meditación *El final de la filosofía y la tarea del pensar, ofrecida* por Heidegger en el año 1966. Y *pensar practicante* alude a la clásica expresión de Blondel. Dinamizando estos elementos Scannone sostiene que *hoy* se trata de ejercitar un *pensar* entendido desde una dimensión anterior a la dicotomía moderna teoría-praxis, posibilidad alcanzada por la renuncia a la voluntad de fundamentación y de poder que fundamentaron la modernidad. Pero en *Latinoamérica hoy* el advenimiento de la nueva época exige que aquel giro o salto adquiera la potencia de una real "conversión". Pues al dejarse cuestionar éticamente por el rostro del doloroso del pobre y del pueblo oprimidos, el pensar practicante se radicaliza en "un pensar que es esencialmente praxis histórica" (HDL, 57). Sólo así el pensador evita los dos extremos que lo tientan: el de convertirse en un "agente de dominación cultural", o bien el de apoyar una lucha subversiva para subvertir el orden establecido, pero desde una posición no autocrítica. Sólo el pensar, por esencia crítico, que nace del radical ser cuestionado, es capaz de un logos autocrítico y cuestionante, y consecuentemente de una praxis creativa (HDL, 55). Así, el pensar, sin considerarse como algo paralelo, pero tampoco como vigía de la praxis, se convierte "a y con el pueblo" (LL, 132), y en tanto pensamiento se pone al servicio de la situación histórica latinoamericana.

Recapitulando. Para el filósofo jesuita la superación del *logos* de la modernidad no se da solamente por un giro hacia la historicidad (Heidegger) y por el acento colocado sobre la acción o praxis ética (Blondel y Levinas), sino también por movimiento hacia lo que Scannone llama una praxis ética-histórica que emprende el pueblo. Aquí radica un aporte específico de América Latina a la filosofía. Esta conversión propuesta por Scannone, pensada como radicalización del giro europeo, habilita el *nuevo desde donde*, es decir, el *nuevo horizonte ontológico* que abre la distancia crítica que desnuda

la faz opresora-dependiente de la modernidad, permitiendo superarla de raíz y ubicando al pensamiento como pensamiento al servicio de la acuciante situación histórica latinoamericana, en proceso de liberación.

3.3. La nueva *perspectiva* ontológica

Las investigaciones de orden histórico-metafísico que acabamos de reconstruir marcarán de forma distintiva las posiciones de Scannone. Como hemos visto en los capítulos precedentes, el jesuita venía fraguando esta impronta ontológica, desde su formación, primero en su mentalidad y sensibilidad metafísica en el marco del tomismo renovado y, luego, bajo la influencia de la fenomenología existencial, lo cual había tenido su primera cristalización en su tesis doctoral sobre Blondel. A partir de 1971 y de la irrupción de América Latina en su pensar, esta posición se acentúa y radicaliza; de ello dependerá la posibilidad de comprensión liberadora de la situación latinoamericana de la época. El proceso implica la adopción de una nueva *perspectiva ontológica* para acceder a la realidad latinoamericana, criticarla y ponerse a su servicio, al servicio de su liberación. Esta perspectiva caracteriza su posición al punto de ser reconocido e identificado por sus colegas, tal como lo registra su convocatoria a la presidencia del simposio *El problema del ser en la filosofía actual* en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía, de 1971, que introdujo con un texto titulado "La pregunta por el ser en la filosofía actual".[41] Antes de emprender

41 En alusión a esa ponencia Scannone recordaba: "Cuando leí ese trabajito en la reunión de la comisión de Metafísica en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía, recuerdo la reacción de Domingo Renaudière de Paulis OP, ante la mención del documento de Medellín. Inmediatamente, mientras leía mi comunicación, se escuchó: ¡pero hasta aquí vienen con estas cosas!" ("Entrevista a Juan Carlos Scannone", San Miguel, 20/3/2019, inédita). Según las Actas disponibles en ese simposio participaron: Juan Carlos Scannone SJ, Renzo R. Breglia, Adolfo P. Carpio, Ángel Jorge Casares, Luis Farré, Edgardo Fernández Sabaté, Arturo García Astrada, Blanca H. Parfait, Gustavo Eloy Ponferrada, Domingo Renaudière de Paulis OP y Edith Vallinas.

la reconstrucción del trabajo crítico-propositivo de Scannone, estimo conveniente pasar en limpio y dejar asentadas, en forma de tesis, las notas características de esta perspectiva ontológica.

a. Nueva perspectiva ontológica significa una nueva comprensión del ser, del tiempo y de las relaciones sociales.
b. Dicha nueva comprensión parte desde la *dimensión originaria* y *personal* de abismal libertad y gratuidad. Por ello, la comprensión del ser, del tiempo y de las relaciones sociales están abiertas a la alteridad, la novedad histórica y la trascendencia.
c. Hay necesaria correspondencia entre estos tres órdenes o niveles. Es decir, por ejemplo, sólo desde una temporalidad auténtica, posibilitada por una concepción del ser auténtica, es posible vivir relaciones sociales auténticas.
d. Cada uno de estos niveles tiene una configuración *trinitaria*. La autenticidad viene dada por la tridimensionalidad, y su dinamismo correspondiente. Así, es necesario hablar de la diferencia ontológica que se da y juega entre el ente y la nada, de la "triunitariedad del tiempo auténtico" (HDL, 39), e incluso de la "relación tridimensional del nosotros" (LL, 125).
e. Es posible pensar en sentido analógico la trascendencia de cada uno de los niveles: sea de la trascendencia religiosa, sea de la trascendencia de lo nuevo de la historia, sea del otro en cuanto otro. Hay "similitud" y "semejanza" (HDL, 35, n. 16) en su modo de darse: advienen sustrayéndose, es decir se comunican como tales en el presente, conservan su libertad, sin dejarse totalizar dialécticamente.
f. Su especificidad consiste en la radicalidad y criticidad de su mirada. Se trata de ahondar hasta el límite ontológico, buscar la raíz y, desde allí, ejercer una crítica al nivel más originario.

teseopress.com

g. Aunque ontológica y radical, dicha perspectiva no puede desligarse de la historicidad ni, tampoco, de la historia concreta. Y si no puede desligarse de la historia, no puede desligarse de la conflictividad histórica, es decir de la negatividad. Pero tampoco de la libertad de la historia.

Lo compacto de esta perspectiva puede apreciarse en su activa y diversificada participación en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía, tal como se refleja en el tríptico: "La pregunta por el ser en la filosofía actual", "Ausencia y presencia de Dios en el pensamiento hoy" y "Hacia un proyecto histórico de liberación latinoamericana", en los que se ocupa, en diversas sesiones, pero desde una misma perspectiva ontológica posmoderna y latinoamericana, de la cuestión del ser, de Dios y de América Latina.

Posicionado en esta perspectiva, Scannone busca hacerse cargo de la situación latinoamericana. Desde aquí, compartido el diagnóstico de dependencia, y reconocido el proceso de liberación que vive el continente, el jesuita no se concentra en caracterizar los mecanismos de opresión. Antes bien, desde tal posición ontológica, pretende ver y analizar los presupuestos ontológicos tanto de las ciencias particulares que estudian las dinámicas de la dependencia como de los proyectos que diseñan los procesos de liberación. En sus primeros escritos de 1971-1972, intenta develar en qué consiste filosófica, y, por tanto, radicalmente, la dependencia, y qué entender por liberación.

3.4. Dependencia ontológica y liberación auténtica

Como vimos al tratar su interpretación del itinerario histórico del pensamiento filosófico, el nivel de conciencia alcanzado "hoy" presta, a los ojos de Scannone, una nueva inteligibilidad apta para comprender radicalmente la situación histórica latinoamericana. Pues sólo a partir de dicho nivel de conciencia filosófica es posible aclarar y

determinar en qué consiste radicalmente la dependencia y qué entender por liberación. Recién ahora parece posible radicalizar su comprensión e ir hasta sus fundamentos.

En primer lugar, queda claro que, en tanto la situación latinoamericana es resultado de una ontología que no reconoce diferencia ni admite novedad, se trata de una "dependencia ontológica" donde lo oprimido es el *ser* mismo del pueblo latinoamericano, por la negación del misterio de su personalidad irreductible y del enmudecimiento de su voz propia y del *tiempo* o la historia propia, entendida como el advenimiento gratuito de lo inesperado. Lo que oprime es determinada comprensión del ser y del tiempo que desconoce la diferencia, mantiene cautivo al presente histórico por depotenciar la novedad futura y acabar por cerrarse en totalidad, ontológica y política.

En segundo lugar, la dependencia se evidencia como fruto de la modernidad, la cual llevó al extremo dicha comprensión ontológica. Así lo sentencia, de manera taxativa, Scannone: "la dependencia histórica de los pueblos latinoamericanos está condicionada por la modernidad" (LL, 128). En efecto, tanto la ontología moderna como la ontología social que de ella surge, están impregnadas y animadas por la voluntad de poder, identificada ahora como la raíz y fundamento de la dominación. Esta voluntad de poder, que, como hemos dicho, Scannone interpretará, en busca de mayor determinación socio-política, como "voluntad de lucro y poderío" (LL, 111) se expresó, a nivel histórico, en una modernidad "capitalista e imperial" (LL, 132),[42] concretándose geopolíticamente en dependencia y opresión, pues detrás de ella se enmascaran estructuras sociales, políticas y económicas injustas. Esta dominación que es fruto de la modernidad actúa en un doble frente: impidiendo y justificando. Por una parte, los presupuestos del

[42] En otra ocasión, utiliza una expresión similar: "imperialismo capitalista moderno" Cf. "Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje", *Nuevo Mundo* vol. III n° 1 (1973) 236.

teseopress.com

pensamiento moderno son escollos inherentes que no permiten la vivencia auténtica del ser y del tiempo e impiden relaciones sociales igualmente auténticas. Entre ellos se cuenta la dicotomización o, al menos, las dificultades para articular: *ideal-real*, *teoría-praxis*, *acción-pasión*, *individuo-sociedad*, *experiencia-pensamiento*, *trascendencia-inmanencia*. Por otra parte, los valores que surgieron de tal cultura moderna y que animaron su desarrollo (como el peso de la tradición, el sentido de la propiedad, el eficientismo, el desarrollo tecnocrático, etc.) sirven para justificar ideológicamente la opresión.

La contracara de la dominación y opresión no es la independencia, ni la revolución, sino la liberación. Dada su comprensión de la dependencia, se le abre a Scannone la posibilidad de entrever en qué puede consistir dicha liberación. Tal como se desprende de aquella comprensión, la meta y el camino de tal liberación resultan claros: "Latinoamérica debe liberarse de su estado de modernidad dependiente" (LL, 130). Tal liberación "no se dará ontológicamente sino por la muerte a y de la voluntad de lucro y poderío, constitutivo ontológico de la modernidad" (LL, 128). De modo que la liberación no se alcanzará desarrollando las posibilidades inmanentes. La liberación tampoco será el mero resultado dialéctico de las contradicciones y conflictos. Todos aquellos intentos de superación que no critiquen sus propios presupuestos –es decir, todos aquellos intentas que nazcan de la voluntad de dominio– no podrán ser nunca genuinamente liberadores. Serían portadores de concepciones erróneas que dejan intactos la raíz y el fundamento del problema, corriendo el riesgo de recaer en nuevas opresiones y nueva dependencia. Liberación no es, entonces sinónimo de *re-versión* (dialéctica) ni de *in-versión* (de opresores), sino *con-versión*. Para señalar esta comprensión propia de la liberación, Scannone utiliza la expresión

auténtica.[43] Liberación auténtica será, entonces, la que surja desde una dimensión más original y radical que la modernidad, partiendo así primariamente de la relación ético-política hombre-hombre y de una nueva comprensión de la praxis, cualitativamente distinta. Una auténtica praxis de liberación sólo puede surgir de la radicalidad del giro o conversión que supera a la modernidad misma y su racionalidad. No por esto, empero, ha de dejar de ser una liberación histórica.

Determinado qué es necesario entender por dependencia y liberación desde su dimensión más radical, Scannone está en condiciones de esbozar la estructura ontológica que corresponde a esa lucha auténtica por la liberación y la justicia, lucha abierta a la gratuidad, novedad y trascendencia.

4. El proceso auténticamente liberador

Una vez aclarado dónde Scannone sitúa la cuestión y desde dónde ejerce su reflexión, podemos reconstruir su propuesta, tal como se ordenan en la economía del pensar scannoneano. Sus tres artículos dedicados focalizadamente a la cuestión liberacionista, luego de dar cuenta da la situación actual del pensamiento y de América Latina, se componen de dos momentos: uno crítico y otro propositivo. En la *pars destruens* (4.1) Scannone ensaya una análisis crítico-ontológico de los principales proyectos históricos latinoamericanos para declarar su inautenticidad y su consecuente impotencia frente a la situación de dependencia, mientras que, en la *pars construens* (4.2) trata de responder

[43] Sobre la elección de término *auténtico* (junto a su opuesto necesario, *inauténtico*), Scannone no explicita ninguna procedencia teórica particular. No obstante, no parece aventurado señalar, al menos, una resonancia libre de la expresión empleada por Heidegger, en *Ser y tiempo*, para referirse a la modalidad del *Dasein* que se hace cargo de su existencia. No obstante, es importante recordar que la expresión también es utilizada por otros interlocutores de Scannone como Paulo Freire.

a la pregunta *¿Cómo romper la relación de dominación?* esbozando la estructura ontológica de la lucha auténtica por la liberación y la base epistemológica-metodológica del pensar desde esa nueva perspectiva.

4.1. Análisis crítico-ontológico de los principales proyectos latinoamericanos

En la parte negativa, Scannone, movilizando toda la fuerza crítica y radical de su perspectiva ontológica, presenta un análisis de los principales proyectos históricos que tuvieron y tienen en América Latina, hasta y a, comienzos de la década del 70. Esta operación de análisis la lleva adelante en los tres artículos que dedica explícitamente a la temática liberacionista entre 1971-1972. Si bien en las dos primeras redacciones Scannone se mueve preferencialmente en el análisis de la temporalidad de los proyectos, dada su perspectiva ontológica incluye referencias correspondientes a su comprensión del ser, ampliación que es manifiesta en la tercera y última redacción. De modo que no se trata sólo de un análisis crítico, sino crítico-ontológico, es decir, a nivel de la comprensión del ser y del tiempo, y de las relaciones sociales que de él se desprenden. En las tres ocasiones analiza cuatro propuestas que denomina: a) proyecto neocolonialista de la generación liberal, b) proyecto desarrollista del eficientismo tecnocrático, c) proyectos inversivamente subversivos y d) proyectos totalizantes inspirados en la dialéctica hegeliana y/o marxista.[44] Con esta crítica, el jesuita se demarca tanto de las posiciones conservadoras y

[44] En este apartado adoptamos la denominación utilizada en 1972, por considerarla la más lograda. En DHL, el jesuita los denomina: 1) proyecto neocolonialista y desarrollista, tratándolos juntos; 2) proyectos dialécticamente subversivos y 3) proyecto totalizante de la dialéctica hegeliana o marxista; mientras que en HPH, correspondiente al mismo año, ya los denomina: 1) Neocolonialismo cultural; 2) Desarrollismo inauténtico; 3) Subversión inversiva; 4) Proyecto totalizante (propio de la dialéctica hegeliana y/o marxista).

desarrollistas como de las positivistas, liberal-capitalistas y marxistas. Aparece así, por primera vez, y en forma nítida, el rasgo *tercerista* tan característico de su producción.

Pese a las diferencias de cada proyecto, Scannone los agrupa calificándolos conjuntamente por su inadecuada comprensión del ser. La comprensión es inadecuada porque entienden a dicho ser como sustancia o como sujeto, cuyos rasgos son identidad, necesidad, inteligibilidad y eternidad, negando con ello la diferencia (la negatividad), la gratuidad, el misterio y la novedad histórica.

> El primer proyecto piensa al ser como sustancia objetiva (o más bien su idea subjetiva abstracta) universal e inmutable; el segundo, como idea normativa (similar a la kantiana), que no es sino proyección de la subjetividad; el tercero como posición (e imposición) de la subjetividad; el cuarto, como sujeto dialéctico (es decir, relación dialéctica sujeto-objeto u hombre-naturaleza). (LL, 118, n. 8)

En definitiva, tal comprensión del ser no hace posible el reconocimiento de y el respeto a la diferencia, cerrándose a la *alteridad* del *ser* del pueblo latinoamericano.

A esta compresión inauténtica del ser le corresponde una igualmente inauténtica comprensión del tiempo. En este punto, Scannone, consecuente con su descripción de la situación de América Latina como "gestación hacia el futuro" (HDL, 24), prestará especial atención precisamente al éxtasis del futuro, por emplear el lenguaje heideggeriano. A los ojos críticos del jesuita, los cuatro modelos/proyectos "cierran la temporalidad a lo nuevo de la historia" (LL, 118). Esa cerrazón se debe a que cada uno de ellos absolutiza alguno de los tres momentos o dimensiones de la temporalidad. Resume el jesuita:

> Los dos primeros proyectos absolutizan el pasado, para asegurarse contra el riesgo de cambio. El neocolonialismo por temor a todo cambio; el desarrollismo, por temor a todo cambio cualitativo. El proyecto inversamente subversivo abso-

> lutiza el futuro, o más bien a su propia idea preconcebida del futuro (su proyecto e imaginación de futuro). La opone a otros y la impone, sin exponerla a la imprevisibilidad del diálogo. Y en cambio el cuarto proyecto se ubica en la relación de mediación o paso dialéctico entre pasado y futuro. Pero absolutiza la mediación misma, es decir, se cierra a la genuina novedad absolutizando, en el fondo, el presente. Claro está que no se trata del presente dado, al que niega y critica; sino del presente propio de la totalidad dialéctica. (LL, 118)

Pese a absolutizar dimensiones temporales diferentes, los cuatro proyectos tienen en común que se cierran a la *novedad histórica* del *por-ser* del pueblo latinoamericano.

Las formas culturales que se originaron en la metafísica del sujeto (esto es: en la comprensión ontológica moderna) se cierran a la irrupción del otro en cuanto otro y a lo nuevo de la historia (LPS, 594). Es por eso que esta errónea comprensión del ser y del tiempo arrastra una también errónea comprensión de las relaciones sociales, tanto interpersonales como entre pueblos, imposibilitando su vivencia auténtica. Ya que, al no reconocer la diferencia del *ser* del *pueblo latinoamericano y* negándole su *por-ser*, tiende, por un lado, a la absolutización de las posiciones individuales, y por el otro, a no respetar la personalidad, de tal manera que toda relación se mueve según el modelo sujeto-objeto, característico. Pues,

> En la dependencia servil [propia de los proyectos neocoloniales y desarrollistas] el esclavo proyecta su deseo de absolutización en el señor a quien absolutiza (como vicario de un 'ídolo' absoluto o de un dios-proyección). En la subversión inversiva se absolutiza a sí mismo en su intento de aniquilar a su antiguo señor (o de 'matar' al dios). Finalmente, en la (seudo)superación dialéctica de las dos situaciones, se absolutiza la misma relación dialéctica entre ambos. (HDL, 34)

Por lo mismo, los proyectos en cuestión

> No respetan la personalidad, o bien del oprimido (primeros dos proyectos), o bien del opresor (tercer proyecto) o de la personalidad en cuanto tal: la de la persona individual ante la sociedad o el estado, y la de un pueblo singular, el latinoamericano, ante el proceso de la historia universal (cuarto proyecto). (LL, 119)

Ahora bien, esta inautenticidad en la forma de pensar y vivir el ser, el tiempo y las relaciones sociales imposibilita que los proyectos surgidos de dicha comprensión respondan a la actual situación de dependencia de América Latina. En la tercera redacción, Scannone complementa esta primera crítica ontológica con una mayor atención al lugar que en cada proyecto ocupa la *negatividad*, evidenciando una mayor atención a la graduación dialéctica de los distintos proyectos. En efecto, para el jesuita

> El proyecto neocolonial desconoce la negatividad; el desarrollista no la explicita sino a nivel del cambio meramente cuantitativo; el inversivamente subversivo lo hace, pero se queda en una negatividad abstracta y el totalizante, aunque concretiza (determina) la negatividad, sin embargo, la reduce a mero momento de una totalidad. (LL, 130, n. 18)

Al hilo de esta crítica de los presupuestos ontológicos y del horizonte de comprensión de cada proyecto histórico, Scannone decreta su inautenticidad ontológica y la consecuente ineficacia de sus respuestas políticas frente a la situación latinoamericana, reconocida ahora como dependencia ontológica. Los cuatro proyectos caen en una comprensión del tiempo circular y cerrada a la novedad histórica, y en una comprensión del ser como sustancia (o sujeto) idéntica, necesaria inteligible y eterna, que suprime toda alteridad, gratuidad, misterio y novedad. Por tal motivo, no pueden ser verdaderamente liberadores. Más aún, su comprensión del ser y del tiempo acaba siendo un "instrumento ideológico de opresión" (LL, 119).

4.2. "¿Cómo romper la relación de dominación?"

Tras declarar inauténticos los proyectos analizados por moverse dentro de los límites de una inautenticidad ontológica, Scannone enuncia la necesidad de *romper* la relación de dominación en la que se inscriben todos ellos, como herederos del pensamiento moderno que absolutiza la relación sujeto-objeto bajo la voluntad de lucro y poderío. La pregunta rectora de estas primeras búsquedas del filósofo argentino, entonces, queda formulada en los siguientes términos: "¿Cómo es posible *romper* (superar, trascender, criticar) la relación de dominio y no meramente invertirla, o absolutizarla?" (HDL, 34; cf. LL, 119). Siguiendo la interpretación histórico-ontológica del itinerario del pensamiento filosófico, es necesario responder desde la dimensión ontológica verdaderamente radical alcanzada por el "giro" (Heidegger) que supera el logos de la modernidad, que se da por el "giro" hacia la historicidad y la praxis no sólo ética (Blondel y Levinas), sino también histórica.

Por esto último es que Scannone tiene especial cuidado de no anteponer un principio absoluto abstracto, nacido desde la mera reflexión teórica, y no de la situación histórica concreta. Se trata de eludir el problema de que el punto de partida de la reflexión no sea suficientemente latinoamericano; se impone, por ello, la necesidad de pensar el conflicto y las contradicciones que atraviesan a una América Latina oprimida y dependiente. En este punto, Scannone advierte que la "voluntad moderna de dominación y apropiación" no puede traspasar la "inviolable dignidad personal de un pueblo" por más sometido y explotado que esté (LL, 132). Dicho de otro modo: aun en el máximo de opresión o explotación, el sistema configurado como totalidad opresora nunca anula por completo el misterio de la libertad del hombre. Ese misterio es siempre un *resto* siempre irreductible. Según Scannone, si la totalidad pudiera reducirlo, no surgirían contradicciones ni conflictos. La contradicción o conflicto es provocado por ese *resto* del hombre,

su libertad, su misterio personal. Ya el mismo término de provocado sugiere que el conflicto es segundo o posterior respecto a una situación más originaria. De aquí que no haya que pensar desde el conflicto en sí mismo, sino de aquello que lo precede.[45]

Las contradicciones se "fisuran por dentro" (LL, 153) al emerger *entre* la relación bipolar oprimido-opresor una tercera dimensión. Scannone llamará a ésta *dimensión personal*. Podemos observar aquí "restos de cierto personalismo" (LL, 156) en el pensamiento del jesuita. No obstante, no será un personalismo de escuela, sino una utilización propia de la clásica categoría de persona. Lo *personal* estará vinculado, en el pensar scannoneano, en primer término, a la singularidad, que encierra un "misterio personal" (LL, 120) y a la libertad, concebida como trascendente y, por tanto, indeductible e irreductible; en segundo término, Scannone se desplaza sin mayor detenimiento hacia una interpretación levinasiana de la persona: "otro en cuanto otro", por lo que la denominará: *rostro*. Es significativo que la primera aparición del término, en su primer artículo liberacionista, sea precisamente bajo la variante de *rostro personal* (HDL, 35). Con *rostro* Scannone, siguiendo a Levinas, hace referencia una alteridad no totalizable, ni siquiera dialécticamente.

La persona es *germen de crítica* (HDL, 34). La criticidad de la persona adquiere mayor radicalidad gracias al desplazamiento hacia el rostro que antes indicamos. En efecto, el rostro "cuestiona hoy todo el mundo-de-la-vida latinoamericana, es decir, no sólo su estructuración social, política y económica, o la racionalidad que le subyace, sino también

---

45 Aunque no hay remisiones explícitas a Levinas en este punto, es posible remitir esta posición a la posición del lituano-francés en *Totalidad e Infinito*, donde sostiene: "La guerra sólo puede producirse cuando se ofrece a la violencia un ser que aplaza su muerte. Sólo puede producirse allí donde el discurso ha sido posible: el discurso sostiene la guerra. Por otra parte la violencia no apunta simplemente a disponer del otro como se dispone de una cosa, sino, ya en el límite del asesinato, procede de una negación ilimitada. Sólo puede apuntar a una presencia, infinita a pesar de su inserción en el campo del poder. La violencia sólo puede apuntar a un rostro" (TI, 239).

teseopress.com

la voluntad de lucro y poderío que detrás de ella se enmascara".[46] El imperativo ético absoluto del rostro es quien cuestiona la voluntad de dominio y poder, trascendiendo la relación de opresión, no invirtiéndola o absolutizando alguno de los términos. Se trata de negar la relación de opresión derivada del esquema moderno sujeto-objeto y de superarla construyendo un nuevo modo de relación: en términos levinasianos, una "relación sin relación" (HDL, 47), esto es, una nueva relación ética sin relativizar ni absorber al otro como momento de una totalidad dialéctica. Este es el modo de lo que Scannone denomina, nuevamente en términos levinasianos, la "relación social originaria".[47]

Ahora bien, aunque la terminología en que va enmarcando Scannone su propuesta parece cada vez más levianasiana, hay que advertir importantes diferencias respecto a la reflexión del lituano-francés. Releyendo la filosofía ética levinasiana desde la situación latinoamericana y asumiendo de manera personal sus aportes, Scannone proyectará su reflexión *más allá* de Levinas. Dicha proyección se despliega, al menos, en tres grandes direcciones.[48] En primer

---

46 Juan Carlos SCANNONE, "El itinerario filosófico hacia el Dios vivo", *Stromata* vol. 30 n° 3 (1974) 249.

47 En *Totalidad e Infinito* Levinas utiliza la primera expresión en dos oportunidades: p. 103 y 299, y la segunda, en reiteradas ocasiones, por ejemplo en las pp. 101, 128, 234, entre otras.

48 La relación de Levinas con la filosofía de la liberación y con Scannone y Dussel en particular ha advertida tempranamente por la crítica y se convirtió en un tópico frecuente de análisis. Entre los primeros análisis, hay que señalar: Lambert SCHUURMAN, "La influencia de Emmanuel Levinas en la teología latinoamericana", en VV.AA, *Los pobres. Encuentro y compromiso*, La aurora, 1978, pp. 149-179; Pablo SUDAR, *El rostro del pobre. Más allá del ser y del tiempo*, Ediciones de la Facultad de Teología de la UCA, 1981. Con mayor perspectiva histórica y abarcando la continuidad de la trayectoria del autor: Carlos BEORLEGUI, "La influencia de E. Levinas en la filosofía de la liberación de E. Dussel y de J. C. Scannone", *Realidad. Revista de ciencias sociales y humanidades*, 57/58 (1997) 243-273; 347-372; Diego FONTI, "Recepciones de Levinas en la Filosofía de la Liberación" en Dorando MICHELINI (et. al.), *Libertad, Solidaridad, Liberación. Homenaje a Juan Carlos Scannone*, Rio Cuarto: Ediciones del ICALA, 2003, pp. 210-214; Pedro Enrique GARCIA RUIZ, "Geopolítica de la alteridad. Levinas y la filosofía de la liberación de E. Dussel", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* 51 (2014), 777-792; Luciano

término Scannone enfatiza el emparejamiento *Otro/pobre*, el cual, si bien está presente en el texto levinasiano, no lo está de forma central. Scannone habla del "rostro del pobre" (LL, 121).[49] Este énfasis le permite moverse en un registro amplio de pobreza, abarcando tanto la pobreza ontológica como la material. Para el jesuita no se trata *sólo* de la pobreza ontológica del otro –como en el pensador francés– sino también del pobre y su pobreza material, "*signo* donde la alteridad de la persona se muestra más en su desnudez" (LL, 122). Esta concretización del otro y de los otros, vista desde la perspectiva de la situación histórica latinoamericana, conduce a considerar la pobreza del otro como resultado de una estructuración injusta y dependiente. En segundo lugar, el jesuita advierte que "no toma la expresión 'persona' como sinónimo de 'individuo'. Por ello había hablado también de la *persona del pueblo*: precisamente para indicar aquella dimensión de misterio que es propia de cada pueblo y de su ser" (LL, 156, cursivas nuestras). De aquí que encontremos en los textos scannoneanos de esta época la expresión levinasianamente polémica un de "pueblo con rostro" (HPH) o "rostro del pueblo oprimido" (LL, 120). Combinando las dos direcciones anteriores, Scannone asumirá, a diferencia de Levinas, una "interpelación ética social" (LL, 123, n. 13) que exige, al irrumpir, una interpretación estructural y conflictiva, al mismo tiempo que una praxis ético-política. Así habilita lo que podemos llamar una

---

MADDONNI, "Entender a un Absoluto no contaminado por el sistema desde América Latina. La influencia de Levinas en la arqueológica del primer Dussel. Apuntes para una lectura cruzada" en A. BLANCO ARAUJO (comp.), *Pensar en torno al Numen. Religación desde la América profunda II*, Ediciones del signo, Buenos Aires, 2016, pp. 245-267.

49 En *Totalidad e Infinito* no aparece tal expresión. Excepcionalmente, Levinas utiliza: "rostro del Extranjero, de la viuda y del huérfano", en alusión a la figura bíblica veterotestamentaria (TI, 101). La expresión *pobre* como sustantivo aparece solo en 11 ocasiones y *pobreza* en 5. La alusión más próxima: "El rostro en su desnudez de rostro me presenta la indigencia del pobre y del extranjero; pero esta pobreza y este exilio que invocan a mis poderes, me señalan, no se entregan a estos poderes como datos, siguen siendo expresión del rostro" (TI, 226).

teseopress.com

interpretación dialéctica de la relación ética.[50] De modo que hay que considerar la real conflictividad histórica desde la exigencia ético-histórica de su superación.

Ahora bien, se presenta aquí un problema: ¿es posible superar la historia desde una instancia que no sea la lucha misma de liberación, y que sea por tanto no histórico-concreta?.[51] Para defenderse de la acusación crítica de colocar en el punto de partida una afirmación absoluta dogmática, sustraída a la historia, Scannone se detiene en la correspondencia entre la nueva comprensión del ser y la nueva comprensión del tiempo que la irrupción del otro abre. Mientras que Levinas parece enfatizar la instancia del pasado a la hora de la irrupción del otro, sin desconocer la tridimensionalidad y juego temporal, el jesuita argentino parece acentuar la relación presente-futuro. Para aclarar la cuestión y exponer su parecer al respecto, Scannone interviene en la discusión con la teología de la esperanza –del alemán Jürgen Moltmann– planteada por el brasileño Rubem Alves, con su proyecto de humanismo mesiánico.[52] Así el jesuita asume en clave filosófica la *"querelle*

---

50 En distintas oportunidades el jesuita explicita las diferencias de su propuesta con las de Levinas. En 1973, afirma: "No nos movemos meramente en la relación cara a cara interpretada como una relación intimista yo-tú, sino que hablamos de los muchos, de los pobres y oprimidos en plural, y aún más, de los pueblos oprimidos en quienes se encarna el imperativo absoluto de justicia" (Juan Carlos SCANNONE, "Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje", *Nuevo Mundo* vol. III n° 1 (1973) 238-239). En otra ocasión, pero en la misma línea, sostiene: "lo nuevo que se da entre nosotros con respecto a la experiencia que Levinas describe fenomenológicamente […] es que, en la actual conciencia latinoamericana, se considera al pobre no sólo individual, sino también social y estructuralmente. Claro está que esa característica, aunque distintiva de nuestra actual situación, no es por cierto exclusiva de nosotros" ("El itinerario filosófico hacia el Dios vivo", *Stromata* XXX, n°3 (1974), 249). Sobre la interpretación levinasiana de Hegel y la lectura (ana)dialéctica de Levinas, ver el capítulo que sigue.

51 Hugo Assmann hace una observación similar al libro de Rubem Alves, al que enseguida haremos referencia. Cf. *Opresión-liberación. Desafío a los cristianos*, Tierra Nueva, 1971, pp. 79-81.

52 Cf. Rubem ALVES, *Religión, ¿opio o instrumento de liberación?*, Tierra Nueva, 1970, pp. 82-101; y 148. Rubem Alves (1933-2014) fue un teólogo protestante formado en la Iglesia presbiteriana de la zona de Campinas, Brasil. El

teseopress.com

eschatologique del siglo XX teológico".[53] Según Moltmann, la esperanza que mueve la historia surge del futuro prometido, de las "promesas". Afirmar estas promesas, en la interpretación del brasileño, es afirmar una verdad más eminente que la historia que, negándola, es decir, negando el presente, se mueve hacia un futuro distinto. Por su parte, Alves, a quien Scannone da la razón en este contrapunto, sostiene que "el futuro es introducido en la historia a través del presente, que el presente está donde se forma al futuro" (p. 148). En el rostro irrumpe una instancia futura que niega el presente, pero *en* el presente: "el otro, en su aquí y ahora, es la 'encarnación' del nuevo llamado de la historia" (HDL, 37). Encarnado en el rostro del otro, el llamado del futuro es presente y, a la vez, niega el presente, evitando que se agote en sí mismo. De esta forma la negación tiene un carácter histórico, pero no se cierra en la historia.

Conviene detenernos brevemente en esta alusión a Rubem Alves, presente ya en la primera versión del texto (HDL, 36-37), y mantenida en la reelaboración de mismo (LL, 120). Según nuestro ordenamiento historiográfico Scannone parece haber tomado conocimiento del libro de Alves en 1970 o comienzos de 1971, probablemente a instancias de Dussel, quien recuerda haber tenido noticia del texto casi al mismo tiempo de su redacción.[54] Esta

---

libro aquí citado es la traducción de su tesis doctoral presentada en Princeton Theological Seminary en 1968 bajo el título: *Towards a Theology of liberation*. Para el diálogo crítico con Moltmann, cf. 82-101; 148ss.

53 Bruno FORTE, *A la escucha del otro*, Sígueme, 2005, p. 13. Forte ubica a la Teología de la esperanza de Moltmann como un tercer enfoque de la escatología dentro del pensamiento teológico del siglo XX (168-172). Sobre el uso filosófico de la palabra escatología, que Scannone enlista en la línea iniciada por Heidegger y Levinas, cf. LL, 147, n. 32.

54 Enrique Dussel otorga a este texto un lugar central en la historia de la teología latinoamericana contemporánea, ubicándolo como la primera obra sistemática bajo el paradigma de la teología de la liberación (íd. "Teología de la liberación y marxismo", *Cuadernos americanos* 12 (1988) 141). Algunos indicios testimonian el acceso por parte de Dussel a la primera edición del texto, aún en formato de tesis académica. Con ocasión de la muerte del teólogo brasileño, recuerda Dussel: "En 1968, mi amigo Rubén Alves defendió en

teseopress.com

referencia es la primera de Scannone a un teólogo latinoamericano, y abiertamente liberacionista. En los escritos que aquí analizamos no hay aún referencias ni Gustavo Gutiérrez ni a Lucio Gera, quienes pronto se convertirán en sus referencias más recurrentes. La cita en cuestión es, además, signo de la incorporación de nuevos interlocutores a su agenda reflexiva, los cuales, comienzan a fecundar, sin que se abandonen los anteriores, su pensar dialógico. Se trata, por lo demás, de un signo que podemos considerar como síntoma actuante de la explosión que estamos estudiando.

Retomando la pregunta que titula este parágrafo, la respuesta scannoniana se abre paso mediante la apertura a la irrupción del otro en cuanto otro y a lo nuevo en la historia (HDL, 34). Siguiendo de cerca a Levinas, Scannone sostiene que es en el *rostro del pobre* donde se revela la alteridad (que asocia al misterio de la personalidad propia de cada uno) y, en ella, se mediatiza lo imprevisiblemente diferente y nuevo.

4.2.1. Analéctica: hacia una determinación abierta

Ante este panorama Scannone se enfrenta a la siguiente pregunta: ¿acaso una interpelación tan absoluta y radical no es posible sino como indeterminada? ¿cómo es posible conciliar la fuerza de la absolutez de la interpelación con la determinación histórica, sin traicionar ni reducir a aquella? No poder hacer frente a esta cuestión haría que la alteridad en su rostro carezca de eficacia histórica.

Llegado a este punto, el jesuita argentino pone en juego una de sus apuestas conceptuales más potentes. Por una parte, es necesario que la interpelación del otro y la novedad histórica que en ella se encarna se mantenga abierta,

---

Princeton (universidad presbiteriana estadounidense) su tesis doctoral (que he leído personalmente en su texto mecanografiado), con el título, en inglés en el original, de *Hacia una Teología de la Liberación*" ("Rubén Alves (1934-2014): El humanismo mesiánico y el mesianismo humanista", *La Jornada*, 21 de julio de 2014).

es decir, en su libertad imprevisible. De aquí que no resulte posible reducir unívocamente su sentido determinándolo y absorbiéndolo en una pre-comprensión, aunque sea dialéctica. Pero, al mismo tiempo, tampoco resulta procedente caer en el extremo opuesto, sino que se hace necesario que no permanezca equívoco e indeterminado, lo que lo volvería inentendible e in-interpretable.

La apuesta original de Scannone es que este mensaje "no se determina unívoca ni dialécticamente […] sino analécticamente". El filósofo llama analéctica a una "determinación históricamente abierta" que, interpretando analógicamente el mensaje del rostro del otro, "determina el próximo paso en la línea de la liberación", pero "abriendo cada vez nuevas posibilidades inéditas" (LL, 121), pues permanece siempre abierta a la gratuidad, a la alteridad y a la trascendencia. De este modo, el mensaje del rostro en la historia presente hace transcender su forma presente hacia un futuro abierto y nuevo, pero determinado. Así, no por ser abierto deja de estar determinado por la situación de cuyo análisis se partió.

De este modo el jesuita pretende abrir la posibilidad de que el pensamiento se libere de toda univocidad (por ejemplo, de un sentido predeterminado, y que se reduzca a ser, por ejemplo, meramente socio-político) para así permanecer abierto a la novedad de situaciones nuevas, sin por ello vaciarse de contenido al caer en la indeterminación, es decir, sin perder su fuerza de compromiso político y de concreción histórica determinada por la situación latinoamericana.

Se trata, en diálogo crítico con Santo Tomás y Hegel (y con él, Marx), de justipreciar el ritmo dialéctico propio de la analogía aplicándolo al conocimiento, no de la trascendencia religiosa como en la analogía tomista, sino de la trascendencia horizontal (del futuro y del otro). Se trata, por tanto, de una dialéctica abierta que no se detiene en la negación ni en la negación de la negación (negación de

teseopress.com

la opresión), sino que llega hasta la negación de la relación misma de opresión heredera del esquema moderno sujeto-objeto y su voluntad de poderío.[55]

Ahora bien, según dijimos, para Scannone en verdad la pretendida totalidad y su relación de dominio y opresión están desde siempre *ontológicamente* rotas por el misterio de la personalidad que se mediatiza en el rostro del otro y que actúa como *resto* no totalizable y como irrupción de lo nuevo (LL, 122). No obstante, en tanto ese rostro en que se mediatiza la irrupción de la trascendencia de lo nuevo en la historia es negado y enmudecido, es necesario elucidar la estructura ontológica y la mediación del proceso liberador de toda la *onticidad* (LL, 123) de la palabra irreductible que es el rostro.

Antes de exponer aquel proceso que deja ser la onticidad, dejemos indicada esta relación de lo ontológico (ético) a lo óntico. Según Scannone, la liberación a nivel ontológico condiciona y está condicionada por la liberación en el nivel óntico, remitiendo, por tanto, a lo histórico y lo estructural (LL, 128).[56]

---

55 Para mayores precisiones sobre la *analéctica* remitimos al capítulo siguiente.

56 Sobre este punto, en una nota a un trabajo de 1973, Scannone sostiene que con su reflexión pretende "no quedarse en la interpelación ética descuidando las mediaciones estructurales" (cf. "Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje", *art. cit.*, 238, n. 27). Allí Scannone referencia el trabajo "Contribuciones para una elaboración filosófica de las mediaciones histórico-sociales en el proceso de liberación latinoamericana" de Osvaldo Ardiles (*Stromata*, n°28 (1972) 351-370). En su texto, Ardiles, de reconocida cercanía con Scannone, sostiene que las estructuras materiales de la historia que condicionan nuestra dependencia no son meras facticidades, sino verdaderas "determinaciones óntico-ontológicas", y en abierta polémica con Heidegger, aclara que la "creación del adjetivo 'óntico-ontológico' apunta a expresar que lo ontológico acaece en lo óntico. Ambos se dan conjuntamente. No hay eventos ónticos huérfanos de dimensión ontológica, ni horizonte y/o apertura ontológica separada de la concretez óntica. En una analítica existenciaria se pueden distinguir momentos y dimensiones, no aislar planos que, de por sí, pertenecen al único entramado entitativo. Por eso, podemos decir que, o la novedad de un tiempo liberado por obra de los hombres adviene en el seno de la más cruda onticidad, o no se da en ninguna parte. Lo ontológico de la liberación halla, así, su lugar en el juego de las mediaciones ónticas" (363, n. 9). Recientemente Orlando LIMA ROCHA, ha señalado la recurrencia e

teseopress.com

4.2.2. Inmediatez del pueblo y mediación liberadora del tercero

De aquí en más la pregunta rectora que señalábamos en el apartado anterior se reescribirá del siguiente modo: "prácticamente, ¿cómo acontece la ruptura de la relación bipolar de poder?" (HDL, 37), "¿cómo romper eficazmente la relación de dominio y no sólo invertirla o absolutizarla?" (LL, 122). La preocupación por la práctica eficaz adquiere ahora su auténtico lugar.

Estas nuevas preguntas conducen la reflexión del jesuita al campo de la tensión inmediatez-mediación. Para este momento de su trayectoria la problemática de la *mediación* ya era una cuestión de largo arrastre en el pensamiento de Scannone. En sus estudios sobre el Heidegger posterior a la *kehre* de su camino, Scannone advierte que, para el alemán, "la Palabra es mediación" (TH, 18), atrayendo cada vez más la reflexión sobre ella. Por otra parte, en sus investigaciones doctorales sobre la cuestión el *vínculo* en Blondel también la mediación ocupa un lugar central. Como señala Claude Troisfontaines, Blondel se sirve del *vinculum* "para explicar el papel mediador de la acción, el ser de los fenómenos y la función realizadora del Verbo encarnado". Jugando en distintos niveles (la acción humana mediadora entre el pensamiento y la vida; del ser mismo entre los fenómenos y el ser, entre los seres y el Ser acción humana; y la del Verbo Encarnado), mediación significa, en Blondel, "el acto de reunir en una unidad transcendente el aspecto sensible y el aspecto ideal que todo compuesto presenta al análisis intelectual".[57] En su estudio, César Izquierdo sostiene que "la acción mediadora realiza el encuentro de lo distinto y produce realidades nuevas que tampoco son autosuficientes

importancia de esta cuestión en el corpus de Ardiles. Cf. Orlando LIMA ROCHA (2020), *Militancia en la vigilia. Filosofía de la liberación de Osvaldo Ardiles Couderc*. Buenos Aires, TeseoPress.

57 Claude TROISFONTAINES, "Introduction", en Maurice BLONDEL, *Le Lien substantiel et la substance composée d'après Leibniz. Texte latin (1893),* Nauwelaerts, Louvain, 1972.

porque responden solo parcialmente al impulso inicial y, en este sentido, son *insuficientes* y demandan ulteriores superaciones". [58] Y, luego aclara, "la mediación de la acción es, frente a la de Hegel, esencialmente afirmativa. No hay en ella, como en el autor de *La Ciencia de la Lógica*, ningún tipo de *Aufhebung* que asuma aboliendo los extremos. Los progresos de la dialéctica blondeliana reconocen a la negación un papel provisional en la medida en que los nuevos pasos siempre conservan lo anterior, se enriquecen con ello y únicamente aceptan un exceso que lleva a negar que lo alcanzado sea lo definitivo. Como escribió Blondel, es una dialéctica no de la negación, sino de la *insuficiencia* y del *acrecentamiento*."[59] Pero además, se insinúa no sólo la mediación de la acción emprendida por el ser humano, sino el Mediador, en alusión a Cristo, Verbo encarnado.[60] Por su parte, la fenomenología recelosa de la alteridad de Levinas rechaza, por principio toda mediación, sea teórica o personal, puesto que ésta siempre lleva adelante una reducción, operación característica de la filosofía occidental y por lo tanto pilar del "imperialismo ontológico" (TI, 68).

Siguiendo a Levinas, Scannone reconoce que la relación ética, *relación sin relación* de la que hablamos más arriba, es una relación inmediata, es decir, directa. El "cara a cara" con el que Scannone, siguiendo a Levinas, describe

---

58 César IZQUIERDO, "El Mediador en las primeras obras de M. Blondel. Para una superación del extrinsecismo", *Teología y Vida*, 58/1 (2017), 9.

59 César IZQUIERDO, "El Mediador en las primeras obras de M. Blondel. Para una superación del extrinsecismo", *Teología y Vida*, 58/1 (2017), 9.

60 "Blondel no excluye que el hombre, unido a Dios, pueda servir de mediador entre lo finito y lo infinito. Y, sin embargo, ante los desfallecimientos del hombre, la poca consistencia de sus pensamientos y de sus voluntades, surge, de alguna manera espontáneamente, otra hipótesis: «Pero para que, a pesar de todo, la mediación fuera total, permanente, voluntaria, tal, en suma, que pudiera asegurar la realidad de todo lo que indudablemente podría no ser, y de aquello que, siendo como es, exige un testigo divino, quizá fuera necesario un Mediador que se hiciese paciente respecto de esta realidad integral y que fuera como el Amén del universo." Claude TROISFONTAINES, "A la espera de un Mediador. Cuando Maurice Blondel se inspira en San Pablo", *Scripta Theologica*, vol. 31 n° 3 (1999), 951.

aquella relación, señala precisamente aquella característica.[61] No obstante, Levinas corre "el peligro es el de quedarse en un yo-tú o yo-tú-él *sin terminar* de explicitar la implicancia sociopolítica de una tal ontología, quizás porque no se explicitan las mediaciones dialécticas" (HDL, 58).[62] De modo que es necesario avanzar más allá del filósofo de *Totalidad e Infinito*, pensando la mediación histórica y, por lo tanto, práctica y eficaz, de la interpelación ética. Pero se trata, no de una mediación que relativice la interpelación, sino de una mediación *al servicio* de la inmediatez. Para una tal mediación Scannone necesita una mediación distinta de la hegeliana. La busca bajo la luz de la comprensión blondeliana de la mediación, que el jesuita comprende como una especie de *inmediatez mediada sin intermediación*. Así, inmediatez (ética) y mediación (histórica), bien comprendidas, no

61 En *Totalidad e Infinito*, Levinas, al momento de presentar su noción de rostro, escribe: "La noción de rostro… Permite finalmente describir la noción de lo inmediato… Lo inmediato es la interpelación y, si se puede decir, lo imperativo del lenguaje… Lo inmediato es el cara-a-cara" (TI, 75-76).

62 A nuestro juicio, se da aquí una profunda sintonía entre los intentos de Scannone y Dussel. Para Dussel, "Levinas describe en definitiva una experiencia primera: el cara-a-cara, pero sin mediaciones. 'El Otro' interpela, provoca, clama... pero nada se dice, no sólo de las condiciones de saber oír la voz del Otro, sino sobre todo de saber responder por una praxis liberadora, 'servicio' (*habodáh* en hebreo), a su exigencia de Justicia. Levinas muestra genialmente la trampa violenta que significa la política que se totaliza y niega al Otro como otro, es decir, filosofa sobre una 'anti-política' de la Totalidad, pero nada nos dice sobre una 'política de la liberación' […] Levinas queda como extático ante el Otro, el Absoluto que debe respetarse litúrgicamente, pero mal o nada nos muestra cómo servirlo de hecho, cómo liberarlo históricamente, cómo construir el 'nuevo orden' (del que nos habla Rosenzweig). Debemos entonces a Levinas la descripción de la experiencia originaria, pero debemos superarlo, dejarlo atrás en cuanto a la implementación de las mediaciones" ("Palabras preliminares", en Enrique DUSSEL, y Daniel GUILLOT, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*, Editorial Bonum, Buenos Aires, 1975, pp. 7-9).

teseopress.com

se oponen, sino que se presuponen recíprocamente. A quien ejerce esa mediación al servicio de la inmediatez Scannone lo llama "el tercero" (HDL, 37ss; LL, 123ss).[63]

Lo inmediato es la interpelación. Pero el mensaje de la interpelación irreductible de la alteridad en su rostro (la voz del otro, su exigencia, el proyecto de vida alternativo, el sentido nuevo de la historia, etc.) en la situación de dominación, está enmudecida o amordazada. Para dejar ser a la palabra del rostro que rompe la relación de dominio en toda su *onticidad* y que no sea un simple dar vuelta, Scannone introduce la categoría de tercero. El tercero es quien *deja ser* al otro oprimido. El opresor en tanto opresor no puede emprender dicha tarea, dado que su interés se centra en mantener su situación de privilegio, aunque le despersonalice. Tampoco el oprimido en tanto oprimido puede liberarse solo, dado que, en tanto tal, no tiene aún, según Scannone, plena conciencia de su opresión ni, tampoco, medios efectivos para romper la relación.

Scannone pone especial énfasis en que lo que denomina tercero no es ni un tercer grupo social que actúa desde fuera, ni una instancia separada de la dialéctica opresor-oprimido (cf. LL, 149; 153) que media desde la posición de espectador imparcial. El *tercero* no es alguien venido desde fuera sino

63 Pese a que también Levinas utiliza la noción de tercero (*ters*) en *Totalidad e infinito*, Scannone no toma de allí el concepto. En el lituano-francés *tercero* hace referencia a la humanidad toda, que limita la responsabilidad ilimitada del uno a uno, del cara-a-cara, y abre el plano de la justicia. Por otra parte, adviértase que en la cuarta versión de su trabajo Scannone utilizará la palabra *hermano*, para referirse a lo que aquí llama *tercero*. Cf. *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Sígueme, 1976, p. 153. Interesa no obstante destacar que Scannone no abandonará esta reflexión sobre el tercero. Cf. "La comunión del nosotros y el tercero" *Stromata* 62 (2006) 121-128 y "El reconocimiento mutuo y el tercero", en AA.VV., *En las bases de la justicia*, Siglo del Hombre Editores, 2013, pp. 117-131.

> el oprimido que antes no tenía conciencia de la opresión, en cuanto se deja cuestionar por la opresión de su pueblo, que comparte. Y es también el opresor en cuanto que, dejándose cuestionar, toma conciencia de la opresión y se pone de parte del oprimido. (LL, 123)

Por tanto, se entiende por *tercero* a todo aquel que, sea opresor u oprimido, dejándose cuestionar por el dolor de su pueblo, toma conciencia de la relación opresora, y le responde con una opción por el oprimido, luchando por su liberación y buscando instaurar una nueva relación ético-política de respeto y justicia.

Ahora bien, ¿por qué el tercero inaugura esta función mediadora? El tercero, ni opresor ni oprimido, encarna una dimensión que trasciende la relación de dominación. El tercero reabre así una dimensión que es la "dimensión personal" (LL, 124), la "dimensión originaria" (LL, 43), "dimensión de verdadera libertad", "dimensión de paz y libertad" (HDL, 42). De este modo, la bipolaridad de la relación de dominación que tiende a cerrarse en unidimensionalidad, con el tercero se abre por la tridimensionalidad que *reaflora* con él. La mediación del tercero, que nace de la irrupción del otro y del advenimiento de lo nuevo libera la (tercera) dimensión personal que, aunque siempre presente, se encontraba reprimida en la situación de opresión y dependencia. De allí que se hable de *re*aflorar o *re*abrir porque, en verdad, aquella dimensión es originaria, de modo que la mediación del tercero se hace "desde y hacia" (LL, 127) la dimensión personal de paz y libertad.

Es esta tercera dimensión personal, encarnada y reabierta por el tercero y su mediación, la que permite una vivencia auténtica y liberadora del ser y del tiempo en tanto posibilita la experiencia de reconocimiento respetuoso de la diferencia como diferencia y la apertura a la novedad histórica. Pero, además, el *tercero* abre la posibilidad de esa "nueva relación" de la que hablamos más arriba, que es en realidad la relación social originaria tanto a nivel micro

teseopress.com

como macrosocial, a la que Scannone llama *nosotros:* El *tercero* instaura al *nosotros* en cuanto es quien imposibilita que uno de ellos –el oprimido, el opresor o la misma relación de mediación– se absolutice, relativizando así a uno de ellos o a entrambos a la vez (cf. HDL, 38). De este modo se alcanza una nueva "ontología social genuinamente liberadora" (LL, 156), que en lugar de concebir al pueblo en forma sustancialista, positivista o dialéctica (los tres casos derivados de la relación sujeto-objeto), lo hace desde la relación social originaria que es la del respeto, que es la relación propiamente ética entre seres humanos, pues en el seno del *nosotros* abierto por el tercero se preservan la irreductibilidad y la trascendencia ética de las personas.

Sólo desde esta nueva vivencia auténtica del ser, del tiempo y de las relaciones sociales –dimensiones que se corresponden ontológicamente–, vivencia posibilitada por el tercero, es posible, para Scannone, la auténtica liberación. Sólo desde tal vivencia se reconoce la alteridad del otro y de los pueblos y se torna posible la apertura a la irrupción gratuita de la novedad histórica en su rostro y en su praxis: dejándose cuestionar por ella, comulga con su proyecto de liberación. De modo que la auténtica liberación es ya respuesta al cuestionamiento ético-político del otro que va dirigido a la raíz de la opresión, que exige una praxis de lucha contra las injusticias y de creación de un nuevo mundo más humano.

Puesto que su mediación crítica va a la raíz de la opresión que es la voluntad de poder, el *tercero* realiza la función de mediador de la liberación de todos, tanto del oprimido como de la suya y del opresor, en tanto forman parte de la relación que les niega su ser propio. En este punto el pensamiento de Scannone podría formularse del siguiente modo: o la liberación es de todos o no es auténtica.

Pero ¿cómo se cumple esta función mediadora del tercero? Como vimos, el *tercero* no cumple esta función mediadora desde fuera, como espectador imparcial, sino cuestionando la relación opresora desde dentro y desde la

opción por el oprimido. Ya en 1970, a propósito de la función central del mediador, Scannone sostenía que aquella se caricaturizaba si se comprendía como la búsqueda de un "equilibrio centrista". Pues,

> el verdadero mediador es uno que se compromete y muere, mientras que en dicha caricatura se busca, o bien la mera mediación intelectual (las 'medias tintas') o bien la mediación 'equilibrista' de un falso irenismo, que pone paliativos para impedir el dolor fecundo que nace de jugarse, jugando con las cartas sobre la mesa, y que, en último término, puede acabar en la muerte del mediador. (SAIA, 22)

Este compromiso, juego y muerte son desarrollados con mayor detenimiento y en su proceso propio en los textos de 1971 que venimos presentando, encuadrados en lo que el jesuita denomina *diálogo*.

4.2.3. Diálogo

Si el rostro es *palabra* interpelante y la novedad de la historia que se encarna en él es *llamado* a una tarea, "el lugar de la mediación liberadora propia del tercero en cuanto tal, es el *diálogo*" (HPH). Con esta afirmación, Scannone retoma sus preocupaciones sobre la importancia del diálogo –revisadas en el capítulo precedente– y las reinscribe en la discusión sobre un tópico central de la época. Además de lo ya mencionado a propósito de Levinas en referencia al diálogo, a cuyas consideraciones Scannone había sido especialmente susceptible a la hora de identificar el avance de aquel sobre Heidegger, no podemos dejar de destacar que diálogo es también una de las categorías centrales del proyecto pedagógico crítico de Paulo Freire, quien dedica el tercer capítulo de su *Pedagogia del oprimido* a esclarecer

condiciones del diálogo verdadero y su implicación para una *educación humanizadora*, coherente con el desafío de la liberación humana.[64]

Pero, ¿qué entiende Scannone por diálogo, y cómo lo presenta en este contexto? Naturalmente no es meramente un intercambio de palabras, sino que posee una significación precisa. Para precisar esta cuestión, además de las referencias del propio Scannone, nos apoyaremos también en el trabajo "La pregunta hermenéutica por el criterio del sentido del lenguaje" de su discípulo Rafael Capurro, al que el propio jesuita remite. Siguiendo estas indicaciones podemos responder que el diálogo es (a) relación ética, en la que (b) dejándose cuestionar permite dejar ser al otro y (c) en la que acontece tiempo, en su novedad y trascendencias propias.

a. Diálogo como lugar de la relación ética

Ya al referirnos, en el capítulo anterior, al diálogo como actitud fundamental, señalábamos que, para Scannone, dicho diálogo suponía "amar realmente la libertad del otro, que sabe amar la libertad concreta de cada hombre" (DCA, 13). En los nuevos pasos liberacionistas dados por el jesuita se precisa más aún la centralidad del diálogo. El diálogo es, ahora, ante todo, encuentro o relación ética. Diálogo mienta un vínculo bajo el régimen de una relación sujeto-objeto distinta a la que prima en la ontología moderna. Se trata de un modo de relación que trasciende la voluntad de poder. En el diálogo los términos de la relación permanecen en la relación, pero absolutos de toda relación, es decir, libres.

Esta reflexión sobre el diálogo le brinda a Scannone un contraste con la dependencia. Pues la relación de dependencia instaura un "mundo antidialógico" (HDL, 36), toda

64 Paulo FREIRE, *Pedagogía del oprimido*, Nueva Tierra, 1970. Cf. también Jaime José Zitkoski, "Diálogo/dialogicidad" en Danilo R. STRECK (coord.); Euclides RENDÍN y Jaime ZITOKOSKI (orgs.) *Diccionario. Paulo Freire*, CEAAL, 2015, pp. 152-154.

vez que el verdadero diálogo es imposible sin la renuncia a la voluntad de poder, ya que se da con el otro como otro, que aquella no permite reconocer.

b. El diálogo como lugar del dejar ser y dejarse cuestionar

Pero, en el caso de Scannone, el diálogo no se limita a un intercambio respetuoso de la alteridad del otro. Diálogo es lo que permite *dejar ser*, porque *ser* es decir su *propia palabra*. La referencia a Heidegger es aquí explícita. En el §18 de *Ser y Tiempo* Heidegger invitaba a adoptar, más allá de su significación óntica, un sentido ontológico a la expresión *dejar ser*. Posteriormente, en el *Seminario de Le Thor* de 1969, el filósofo alemán aclaró que "el sentido más profundo del ser es el dejar [*Lassen*]. Dejar-ser al ente. Este es el sentido no-causal de '*dejar*'" (p. 62).[65] Dejar ser al ente ya no significa hacer que el ente sea o exista, como en la filosofía clásica (en el sentido de ser causa de la realidad efectiva de dicho ente.) Asimismo, Heidegger aclaraba que "este 'dejar' es algo fundamentalmente diferente del 'hacer' [*Machen*]" (p. 62). Es decir, no se trata de hacer o producir determinado ser, ni significa indiferencia o mera ausencia de intervención. Por el contrario, hay que comprender el dejar ser en clave fenomenológico-hermenéutica como dejar que el ser aparezca y se haga presente como aquello que en cada caso es.

Empero, el diálogo sólo se instaura por la renuncia a la voluntad de (auto)absolutización del tercero, que proviene de la irrupción del otro. Scannone parece aquí, desplazarse de Heidegger a Levinas. Pues el *dejar ser* (Heidegger) supone *dejarse cuestionar* (Levinas). El tercero "deja ser por el dejarse-cuestionar" (HPH). En una especie de descripción o analítica del diálogo:

---

65 Cf. Martín HEIDEGGER, *Seminario de Le Thor*, Alción Editora, 1995, 63ss.

teseopress.com

> 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. (HPH)

Aquí se ve, una vez más, que Scannone no sigue a Levinas en crítica a Heidegger, pues según el jesuita el alemán no cierra la totalidad, sino que precisamente acoge a la diferencia como diferencia, no reduciendo al Otro en el Mismo (en terminología de Levinas), sino precisamente dejando que el Otro sea Otro.

c. El diálogo como lugar del acontecimiento del advenimiento del futuro

En tercer lugar, Scannone, en referencia al adviento del futuro, afirma que "es el diálogo el lugar donde ese acontecimiento-apropiación se da" (HDL, 36). Para aclarar este punto, Scannone remite al trabajo "La pregunta hermenéutica por el criterio del sentido del lenguaje" de su discípulo Rafael Capurro. Allí, el autor, luego de determinar el diálogo como lugar de la pregunta de aquel criterio, sostiene que

> En el diálogo *acontecemos el tiempo*. Tiempo designa por un lado la *sucesión de instantes*: en este sentido distinguimos un antes, un después y un ahora. Pero previa a esta distinción es el acontecer mismo, donde el antes, el ahora y el después se encuentran reunidos. A este acontecer originario lo llamamos evento. El diálogo como evento *acontece el tiempo* (113).

En resumen, diálogo mienta en el este punto de la reflexión de Scannione una relación con el otro, reconocido en su alteridad, en la que acontece lo nuevo de la historia, a partir del evento del adviento del futuro.

4.2.4. Diálogo y conflictividad

En este punto, la propuesta scannoneana centrada en la irrupción del rostro del otro en donde se encarna el futuro y la mediación del tercero a través del diálogo, debe hacer frente a otra dificultad, a saber, el riesgo de desconocer la conflictividad. En efecto, la filosofía moderna sí pensó la conflictividad. Pero, según el jesuita, propuso hacerlo partiendo desde el conflicto y por eso mismo quedó encerrada en él, sin la posibilidad de superarlo: ¡Primero es el conflicto!, pareciera ser su grito ontológico de guerra. Incluso la dialéctica (Hegel, incluyendo Marx) queda encerrada en el conflicto. En cambio, Scannone propone pensar la conflictividad desde la unidad originaria. El conflicto *supone* la relación social de paz. El proceso liberador es realmente auténtico y radical cuando es hecho desde el ámbito radical de la "relación social originaria", que es de paz y unidad, y que es una "relación anterior a la guerra" (HDL, 42). Es decir, aún la guerra es derivada de esta relación originaria de paz.[66] La relación de encuentro ético prima por sobre la

---

66 Más allá de Scannone, e incluso de Dussel, y considerando a la FLL en general (tomando como referencia la primera publicación colectiva), el tema de la *guerra*, y sus relación con la *política*, *poder* y el *imperialismo*, tomados principalmente del Prólogo de *Totalidad e Infinito*, es una de las cuestiones levinasianas en las que más se abrevó (prácticamente con la misma frecuencia que la cuestión del otro o de la alteridad). Por mencionar algunos casos: Osvaldo Ardiles, en su artículo "Bases para una de-strucción de la historia de la filosofía..." (*Nuevo Mundo,* vol. III n° 1 (1973) 5-35), en busca de describir "la estructura de la consciencia colonizadora" que llega a América y de afirmar que la cultura moderna es "una cultura de dominación basada en la violencia y concebida como una totalidad clausa cuyo motor inmanente era la guerra" (11), remite, a pie de página, a Levinas en estos términos: "Este [la guerra] constituye un rasgo permanente de la cultura occidental. La violencia patentiza la consistencia ontológica de los seres. De allí que Emmanuel Levinas sostenga que, para el pensamiento filosófico, la guerra se presenta como 'la experiencia pura del ser puro' [...] Mientras que la violencia condena a un ominoso mutismo [...] la paz, como dice Levinas, acontece como la 'aptitud para la palabra'. Sólo hay paz allí donde cada uno [y luego dirá, cada pueblo] puede articular 'su propia palabra'" (n. 8). Por su parte, Mario Casalla, en su trabajo "Filosofía y cultura nacional" (*Nuevo Mundo,* vol. III n° 1 (1973) 36-50), al estudiar las coordenadas desde donde discutir situadamente la

del encuentro conflictivo. De aquí en más, el evitar este riesgo recorre discretamente, a modo de preocupación, toda la reflexión de Scannone, lo cual se evidencia en su insistencia en señalar la posibilidad de un pensamiento que sostenga, al mismo tiempo, la anterioridad y primacía de la unidad sobre el conflicto y que no desvirtúe ideológicamente la fuerza de la conflictividad.

No obstante, Scannone reconoce que este planteo –pese a no desconocer la conflictividad– todavía corre el riesgo de no asumir suficientemente la *conflictividad histórica* y, en consecuencia, de recaer en una acción no eficaz, sino superflua, y volverse así nuevamente alienante y encubridor.[67] Scannone remite esta crítica a Hegel y a su desconfianza en el "juego del amor". El jesuita recuerda las palabras del Prólogo de la *Fenomenología del espíritu*, donde el filósofo de Jena afirma que el jugar del amor "desciende hasta la edificación y aun la sosedad, si le faltan la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo" (RHH, 393, HDL, 41; LL, 125).[68] En efecto, como indica Raúl Fornet-Betancourt:

---

posibilidad de hablar de una filosofía latinoamericana, señala la cuestión de la "Filosofía, guerra y política" (47) con explícita influencia de Levinas para iluminar la permanente amenaza de la "guerra imperial" que coarta el diálogo político de los pueblos y la vocación de trascendencia de la filosofía. Pocos años después, en su artículo "Husserl, Europa y la justificación ontológica del imperialismo" (*Revista de filosofía latinoamericana*, año 1, n° 1 (1975) 16-50), vuelve a observar: "Con razón señalará E. Levinas, en relación con esta moral moderna que ella se moverá permanentemente bajo el doble acose de la Guerra y/o la Política; y que ambas, metafísicamente vistas, responden a un mismo y único proyecto: imponer y mantener el poder en el seno de una totalidad cerrada a toda trascendencia efectiva" (36).

67 La conciencia y discusión explícita sobre este tema puede observación en las discusiones posteriores a la ponencia de Scannone con Hugo Assmann, recogidas en las crónicas que acompañan las actas. Cf. LL, 155ss.

68 Utilizamos aquí la traducción del propio Scannone. La traducción consolidada al castellano lo hace del siguiente modo: "La vida de Dios y el conocimiento divino pueden, pues, expresarse tal vez como un juego del amor consigo mismo; y esta idea desciende al plano de lo edificante e incluso de lo insulso si faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo" (*Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 16).

teseopress.com

> en sus escritos juveniles, Hegel había buscado la solución de la escisión de la vida en la fuerza purificadora y unitiva del amor. En la *Fenomenología* esta tesis está totalmente superada. Los acontecimientos históricos que tuvieron lugar en la Europa de aquella época fueron, sin duda alguna, la base fundamental sobre la que Hegel maduró su pensamiento, alcanzando a ver que la armonía de la vida es una meta que sólo se conquista luego de haber pasado por el necesario 'viernes santo' de la escisión y el desgarramiento.[69]

Ya Heidegger, según Scannone, no cae en la crítica hegeliana, pues el juego heideggeriano implica de forma seria y auténtica la nihilización y negatividad (RHH, 393). El pensamiento que sigue tras las huellas del camino abierto por Heidegger tampoco caería en ese riesgo, porque la liberación a la que tiende la mediación del tercero que tiene su lugar en el diálogo sólo se da "*a través del paso* por el afloramiento y la elaboración de los conflictos latentes" (LL, 126). De modo que, según Scannone, "el genuino diálogo no busca disfrazar la conflictividad del mundo real, sino transformarlo creativamente desde el 'desde-dónde' se instaura el diálogo" (HDL, 41). De modo que, verdaderamente "auténtico" es aquel proceso de liberación que parte de la dimensión ética personal que trasciende, desde el comienzo, y no únicamente al final, la mera relación dialéctica de lucha porque respeta a quien se combate en cuanto es también un "otro", pero, no sólo sin olvidar, sino pasando por, la conflictividad real del mundo injusto y sin depotenciar la lucha liberadora. De tal forma que se trate de un "juego dialéctico del diálogo" (HDL, 49).

Queda de este modo planteado y despejado el terreno para exponer el proceso de liberación auténtica que se corresponda a la estructura ontológica auténtica. Scannone se concentra ahora en presentar su dialéctica de liberación.

---

69 Raúl FORNET BETANCOURT, *Comentario a la Fenomenología del espíritu*, Ediciones Universidad La Salle, 1987, p. 47.

teseopress.com

5. Dialéctica de liberación

Lo dicho más arriba sobre el tercero la mediación del tercero respondía todavía a un punto de vista desde el plano ontológico. No obstante, según también fue indicado, aquella mediación propia del tercero, que pone en marcha la liberación auténtica y de todos, es una mediación dialéctica, pero no siguiendo el modelo hegeliano de mediación dialéctica, sino el de una "dialéctica de liberación", que en términos de Scannone conviene llamar "dialéctica dialógica de la genuina liberación" (HDL, 48) o "dialéctica tridimensional" (LL, 129). Ésta, a diferencia de aquella, es liberadora porque se apoya en una nueva estructura ontológica. En esta propuesta se condensa y cierra la apuesta conceptual de Scannone. A continuación, presentamos (5.1.) los momentos dialécticos del proceso de liberación y (5.2.) la recomprensión de las figuras de la dialéctica de la liberación.

5.1. Momentos dialécticos del proceso de liberación

Por estar apoyada en el tercero, la mediación dialéctica auténtica es tridimensional. De aquí que los momentos dialécticos del proceso de liberación respondan a una "*triple mediación mutua*, a saber: 1) la que se da entre el oprimido y el tercero, y viceversa; 2) la que se da entre el tercer y el opresor y viceversa; y 3) la que se da entre el oprimido y el opresor, y viceversa" (LL, 130). Esta descripción está esbozada desde la primera redacción de 1971, cuando era anunciada desde su título mismo ("Hacia una dialéctica de la liberación…"). Pero la triple mediación es presentada en forma completa sólo en la Tercera Parte de la tercera versión del texto, es decir, en la corrección de 1972 de la ponencia a la Segunda Jornada Académica de agosto de 1971, ocupando casi la mitad de las 44 páginas que abarca el texto. En una nota, Scannone advierte que dicha parte "es fruto de reflexiones ulteriores" a la primera publicación (LL, 107). Asumiendo el riesgo de no poder reflejar el

dinamismo de las relaciones y sus momentos, presentamos a continuación sintética y esquemáticamente los pasos del proceso de la dialéctica scannoneana de liberación.

1. Primera relación dialéctica: oprimido-tercero; tercero-oprimido

1.1. Primer momento: oprimido-tercero. El cuestionamiento del tercero

El primer momento estructural de la dialéctica de liberación es la palabra amordazada del pueblo oprimido que padece violencia. Esa palabra silenciosa se impone éticamente al tercero. Ella interpela a la libertad en su ejercicio mismo de querer querer –en su ejercicio de dominación y posesión del mundo– y la cuestiona en su voluntad de lucro y poderío. El cuestionamiento que surge del pobre despoja, a quien se deja cuestionar, de la posesión que se había apropiado exclusivamente, cerrándosela en totalidad. Y proclama un mundo común no totalizado.

1.2. Segundo momento: tercero-oprimido. La educación liberadora

A la palabra del oprimido que el tercero oye corresponde su respuesta responsable y eficaz. Esa respuesta, porque nace de la conciencia crítica de quien se dejó criticar y se hizo consciente de su responsabilidad, es una palabra y acción concientizadora. La mediación del tercero busca concientizar al oprimido para que tome conciencia responsable de ser hombre entre hombres, conciencia que supere el mero plano del tener y dominar y de la mera lucha biológica por la vida, y llegue cada vez más profundamente a la conciencia de su dignidad como persona y como pueblo. La concientización liberadora intenta que el oprimido articule su propia palabra y la asuma su libertad, para ser agente de su propia historia y creador de su cultura y modo de vida. Scannone, tras las huellas de Paulo Freire y de su recepción por el episcopado latinoamericano reunido en Medellín, llama

a este proceso de concientización: educación liberadora.[70] De aquí que afirme, que "el proceso liberador propio del diálogo eficaz es el de la educación liberadora". (HPH)

2. Segunda relación dialéctica: tercero-opresor; opresor-tercero

2.1. Primer momento: tercero-opresor. Denuncia profética

El tercero, después de escuchar la palabra del oprimido, profiere *proféticamente* su palabra eficaz, denunciando a la voluntad de lucro y poderío. Scannone moviliza aquí la categoría de profecía, de importante arrastre en la época, en clave filosófica, para indicar "una hermenéutica de la situación histórica, anunciando el futuro que en ella ya se hace presente como tarea y posibilidad real y denunciando lo que lo contradice e impide su libre advenimiento y creación"

---

70 La nominación de "educación liberadora", que pone en el centro el diálogo, la encontramos ciertamente en Paulo Freire, pero también en los documentos de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín sobre Educación, como camino para la educación católica latinoamericana, no sin inspiración del pedagogo brasileño, por entonces ya exiliado. Como señala Assmann: "es indudable la penetración de las ideas del prof. Paulo Freire en el contenido y aún en la terminología de ese documento de Medellín" (op. cit., 36, n. 6). Dice el documento conclusivo: "Nuestra reflexión sobre este panorama nos conduce a proponer una visión de la educación más conforme con el desarrollo integral que propugnamos para nuestro continente; la llamaríamos la 'educación liberadora'; esto es, la que convierte al educando en sujeto de su propio desarrollo. La educación es efectivamente el medio clave para liberar a los pueblos de toda servidumbre y para hacerlos ascender 'de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas' [p. 20], teniendo en cuenta que el hombre es el responsable y el 'artífice principal de su éxito o su fracaso' [p. 15]. Para ello, la educación en todos sus niveles debe llegar a ser creadora, pues ha de anticipar el nuevo tipo de sociedad que buscamos en América Latina; debe basar sus esfuerzos en la personalización de las nuevas generaciones, profundizando la conciencia de su dignidad humana, favoreciendo su libre autodeterminación y promoviendo su sentido comunitario. Debe ser abierta al diálogo, para enriquecerse con los valores que la juventud intuye y descubre como valederos para el futuro y así promover la comprensión de los jóvenes, entre sí y con los adultos. Esto permitirá a los jóvenes lo mejor del ejemplo y de las enseñanzas de sus padres y maestros y formar la sociedad del mañana."(*Medellín,* Educ. n° 8)

(LL, 138, n. 24). Así, denuncia y cuestiona al opresor en su libertad misma en cuanto dominadora del oprimido. Pero, porque es lenguaje eficaz, cuestiona también prácticamente los condicionamientos materiales (estructurales) de dicha libertad, y liberándola, abre la posibilidad de liberar tanto al opresor y al oprimido como a sí mismo.

2.2. Segundo momento: opresor-tercero. La represión y el reconocimiento del miedo

El tercero se identifica con lo que el opresor teme: la libertad del otro. Entonces el opresor, sintiéndose amenazado, hace callar su denuncia, su palabra crítica y concientizadora, impide la eficacia de su acción por la educación liberadora: reprime al tercero, pretende matarlo. No obstante, puesto que el tercero ejerce libremente su mediación desde la dimensión personal abierta por el dejarse cuestionar del oprimido, no responde a la violencia en el mismo plano, dejando al descubierto su vulnerabilidad y pobreza. En esta acción (puesto que no es una no-accionar) se abre la *chance* de concientización del opresor, que es reconocido en su personalidad, ella misma también oprimida por las ambiciones del tener y las estructuras. La resistencia del tercero ejercida desde un plano más radical que el del mero interés y la agresión y desde el campo de las relaciones sociales auténticamente nuevas, reviste de "eficacia moral" su vulnerabilidad. Eficacia que tiene la *chance* (posibilidad real, pero no necesaria) de llevar al opresor a la situación límite –no cuantitativa de la represión, sino cualitativa del salto personal–, anteriormente censurado bajo el ansia de la voluntad de lucro y poderío.

3. Tercera relación dialéctica: oprimido-opresor: opresor-oprimido

3.1. Primer momento: oprimido-opresor. La lucha por la liberación

No obstante, pese a su rol mediador, no es el *tercero* quien opera la liberación. Éste tiene que promover el proceso de "denuncia profética" frente al opresor y de "educación liberadora" (LL, 134) junto al oprimido, conducente al logro de la liberación total, pero el liderazgo del proceso auténtico de liberación le corresponde al pueblo oprimido mismo y no a unas élites que, titulándose a sí mismas la autoconciencia del pueblo, pretendan imponerle una revolución. De modo que la liberación no se le da prefabricada al oprimido, ni de parte del opresor, con sus planes preconcebidos de civilización y desarrollo, ni de parte del tercero, con sus proyectos críticos o educativos. El liderazgo del proceso le corresponde al pueblo oprimido mismo.

Es necesario que el proceso pase por la situación límite. Pues el salto cualitativo del oprimido es la asunción ética de su libertad y dignidad de hombre por la mediación del otro en cuanto otro (del tercero). Por ello se mueve ya en el plano de la relación social originaria. De aquí que, por no estar centrada ya en las posesiones, la lucha por la liberación no persigue la mera inversión de "arriba-abajo": su objetivo central no son los bienes, sino la libertad. Así, "en la dialéctica que se instaure no va a haber una primacía de lo económico (relación hombre-naturaleza), sino de lo social y político (relación hombre-hombre mediada por la naturaleza), aunque lo económico sea su signo real" (LL, 123, n. 13), surgiendo "otra manera de vivir y pensar la relación hombre-naturaleza (trabajo, [régimen de] propiedad, técnica)" (1973b, 505). Aquí se transforman las relaciones de tener y poder y, también, el sentido de la lucha por la liberación y del trabajo por crear un mundo nuevo.

3.2. Segundo momento: opresor-oprimido. La liberación de todos

El proceso liberador que el oprimido como "agente de la lucha liberadora" (LL, 138) lleva adelante, tiene que ser también liberador del opresor mismo, también él oprimido por su propia voluntad de dominio. Pero, para que esta liberación sea realmente integral, es necesario que también el opresor, quien por la mediación del tercero ya tenía la chance de reconocer su miedo y tomar conciencia de su carácter, tiene que hacer también su mediación propia. En ésta,

> Los valores que le servían para justificar ideológicamente la opresión (v.g. la tradición occidental, la universalidad de la cultura, el desarrollo técnico, el sentido de la autoridad o la propiedad) deben mediar al proceso de liberación, para que éste lo sea integralmente: se los niega en su carácter ideológicamente encubridor, a fin de que, habiendo muerto a la voluntad de lucro y poderío que los informaba, se transformen resucitando para un hombre y sociedad nuevos. (LL, 147)

5.2. Figuras de la dialéctica scannoneana de la liberación

En los momentos dialécticos del proceso de liberación se ha evidenciado que, pese la atención brindada al papel mediador del tercero, no es ésta la única mediación necesaria. Se trata de una *triple mediación mutua*, en tanto cada uno de los tres polos de la dialéctica tridimensional ejerce su propia mediación. Y a su vez, cada uno de los tres ha de pasar por las figuras propias de la dialéctica. Aquí, una vez más, Scannone se apoya en la confrontación con Hegel:

> En la dialéctica del amo y del esclavo en la *Fenomenología del Espíritu*, la conciencia servil se libera pasando por el temor a la muerte (encarnada en el señor), la obediencia servil y el trabajo. […] En la dialéctica propia de una educación liberadora, la liberación de cada uno de sus miembros pasa por la angustia de la muerte, la obediencia y el trabajo. Pues

> para liberarse debe asumir el temor a dar la vida, muriendo a la voluntad de lucro y poderío. También ha de pasar por la obediencia, pero no por la obediencia servil, sino por la *ob-audiencia*, escuchando la palabra eficaz del otro en cuanto otro. Y, asimismo deben pasar por el esfuerzo del trabajo –la propia mediación activa– que construye en *colabora*ción un mundo común" (LL, 129)

Como se ve en estas citas, Scannone relee desde el tercero las figuras de la dialéctica hegeliana del señor y el esclavo, o del amo-siervo, recogidas en la sección IV de la *Fenomenología del Espíritu.* Las figuras hegelianas de la (a) lucha a muerte / (b) temor a la muerte / (c) obediencia servil / (d) trabajo son recomprendidas en la dialéctica scannoneana de la liberación y su mediación tridimensional en (a') lucha por matar la voluntad de poder/ (b') temor y angustia a asumir el riesgo del futuro y el otro, que obliga a renunciar a la seguridad / (c') au-dición –*ob-audientia*- de la palabra eficaz del otro / (d') co-e-laboración de los conflictos.

Ahora bien, estas figuras se cumplen de forma distinta en cada uno de los tres miembros:

> En Hegel la conciencia servil llega a la liberación pasando por el temor a la muerte, la obediencia y el trabajo […] algo análogo acontece con la dialéctica tridimensional […] Los tres pasan por el *temor* a un salto (o muerte), por la *ob-audientia* de la palabra de otro en cuanto otro y por la *actividad* de la mediación propia de cada uno. Pero esto sucede en forma distinta y determinada. (LL, 148)

5. Reflexiones finales

Hemos recorrido las notas principales de la producción de Scannone entre 1971-1972. De nuestro estudio emerge que dicho bienio fue de una gran explosividad y densidad en el pensamiento de Scannone, empeñado en afrontar la dupla dependencia/liberación del modo más radical para

llevarla plano más originario, como sólo la filosofía puede hacerlo. Propondremos a continuación algunas consideraciones conclusivas.

El liberacionismo scannoneano se recorta del horizonte abierto por el pensamiento contemporáneo en vías de superación la modernidad, al ritmo de una exigencia de radicalización. El mismo Scannone autocomprende su propuesta liberacionista en un nuevo "paso" de "continuidad discontinua" con aquella historia, que el jesuita emprende como el modo de llevar adelante su *desde dentro* (*pasando por*) *hacia adelante* (*paso*), que venía ensayando desde sus primeras letras filosóficas. Este paso lo conduce a un *nuevo horizonte de comprensión*, que es hermenéuticamente decisivo, filosóficamente exigente y práxicamente presionador.

Hermenéuticamente decisivo pues, apoyado en la mediación de la historia de la filosofía asumida desde una perspectiva ontológica-fenomenológica y radicalizada críticamente, le otorga un nuevo principio hermenéutico de interpretación de la realidad latinoamericana, que le abre la posibilidad de ir hasta el fundamento del problema latinoamericano de la aguda injusticia estructural que oprime al pueblo y de concebir una auténtica praxis histórica de liberación. *Filosóficamente exigente* de una actualización de agenda y de una renovación de categorías, en tanto que, por un lado, le solicita sumar a sus ya explorados Blondel-Heidegger-Levinas, las primeras interlocuciones con Augusto Salazar Bondy, Enrique Dussel, Paulo Freire y Rubem Alves, y, por otro, lo empuja a la búsqueda de los instrumentos categoriales y metódicos para dar cuenta de aquella realidad, respetando su misterio y buscando responder a su interpelación. *Práxicamente presionador*, ya que lo conmina no sólo a concebir sino además a emprender, en clave de acompañamiento y servicio, desde su especificidad como pensamiento, pero convertido existencial y práxicamente, el proceso de liberación en marcha del pueblo para dar el

salto definitivo que supere la modernidad, desenmascarada como modernidad dependiente y animada por la voluntad de lucro y poderío.

Desde este nuevo horizonte Scannone pone en marcha una batería de apuestas filosóficas de gran calado. Su aporte específico en estos años en este terreno, al ritmo de una constante escritura, diálogo, y reescritura, consiste en postular, como frente de liberación ante el horizonte ontológico-opresor moderno, un renovado tratamiento de la trascendencia en clave analógica y la elaboración de una dialéctica esencialmente abierta a la irrupción primera y eficaz de la trascendencia. Es la irrupción de la alteridad ética en el "rostro óntico del otro" –*Otro/pobre* (individuo, comunidad, pueblo) que sufre las contradicciones históricas en su rostro– la que, encarnando lo ontológicamente nuevo y la auténtica novedad histórica, rompe y trasciende la relación moderna de dominio e interpela eficazmente a la lucha por la liberación del oprimido. La vida nueva a la que aspiran los dolores de parte de América Latina (Medellín) sólo será verdaderamente nueva si es fecundada por la irrupción presente del rostro del pueblo donde adviene la auténtica novedad. Aquí se ve cómo entra en juego su pionera y original relectura crítica de la filosofía de Levinas en clave latinoamericana, por la cual, frente al riesgo de aquella de derivar en expresiones abstractas, la provee de mayor concretez, historicidad y realización ético-político e histórica. En esta etapa de su trayectoria, Scannone postula la mediación del *tercero*, que, dejándose interpelar por el sufrimiento de su pueblo y muriendo a sí mismo, abre, en relación tanto con el oprimido como con el opresor, la nueva (tri)dimensión que rompe la polaridad bidimensional dialéctica oprimido-opresor para poner en marcha la *dialéctica abierta*, a la que denominará "tridimensional", "dialógica" o "analéctica".

Estimamos que nuestro recorrido nos aclara en qué sentido es posible hablar de una *explosión filosófica* en Scannone con epicentro en 1971. Por un lado, pensamos que

es necesario hablar de una nítida novedad. Nuestra investigación de la producción bibliográfica y de la documentación académica previas no registra ninguna referencia explícita ni a la cuestión latinoamericana ni a la liberación. Ambos intereses están ausentes del período formativo, emergen luego de su regreso a la Argentina y aparecen con nitidez a partir de ese año. Con ello aparecen con fuerza nuevos interlocutores gravitantes y sensibilidades desatendidas, como la cuestión dialéctica. Pero, por otro lado, también pensamos que la mayor parte de las dinámicas reflexivas de la etapa formativa siguen presentes en las orientaciones y en la producción bibliográfica que parten de 1971: autores/interlocutores, temas abordados, intereses, preocupaciones e intuiciones. Baste con nombrar su perspectiva ontológica, su arduo esfuerzo "posmoderno", su sensibilidad por el diálogo, su atención por una nueva comprensión del momento "óntico". Por tanto, una clave de lectura adecuada de la trayectoria de Scannone en el período que aquí abordamos debe dar adecuada cuenta de ambas dinámicas.

teseopress.com

4. Dramática analéctica de la libertad

Crítica y transformación de la analogía y la dialéctica

Luciano Maddonni

Introducción

El pensamiento scannoneano que venimos recontruyendo se destaca por su sólido conocimiento de la tradición, por su talante dialógico y por su actitud de apertura y escucha. No obstante, no se limita a una reexposición ordenada o crítica de los autores que pone en juego. También es conceptualmente creativo. Una de sus creaciones más originales y fecundas es la denominada *analéctica,* presentada por primera vez en 1971. Su novedad e impacto fueron advertidas prontamente, tal como lo muestran las actas de las discusiones y del trabajo de los grupos en la II° Jornada Académica de 1971, donde tanto el oyente como el expositor vuelven una y otra vez sobre la cuestión. De allí en más, el término será retomado y enriquecido, una y otra vez, por el jesuita, hasta convertirse en una de sus nociones más propias y representativas, llegando a ser considerada entre sus aportes más originales y vigentes.[1]

---

1 Sobre nuestra interpretación de la vigencia y actualidad de este ritmo metodológico cf. Juan Matías ZIELINSKI y Luciano MADDONNI, "El sufrimiento se experiencia de muchas maneras o acerca de cómo pensar ana-dialécticamente la liberación" en *CUADERNOS DEL CEL*, N° 3, 2017, pp. 24-38. El propio Scannone la consideró también uno de sus aportes originales y con mayor potencial. Cf. "La vigencia actual de la filosofía de la liberación", *Nuevo Mundo* III (2018) 5, 81-90, entre otras ocasiones.

Empero, una lectura en clave de trayectoria nos señala que la tarea de reconstrucción de la *analéctica* se anuncia tan prometedora como compleja. Prometedora, porque puede develar los elementos puestos en juego y los caminos emprendidos que llevaron a Scannone a la formulación de la noción. Compleja, pues, en los textos del período que aquí consideramos, Scannone no aclara la procedencia de la noción ni ofrece una presentación sistemática del término, sino apenas algunas indicaciones programáticas. Esta primera dificultad se agrava en una segunda. Desde el primer uso de la noción Scannone se mueve en el marco de cierta anfibiología. Parece referirse a ella tanto desde la analogía como desde la dialéctica. En efecto, en 1971 el jesuita se refiere a la *analéctica* como la aplicación de "la dialéctica propia de la analogía tomista", a la vez que habla de ella, en el mismo texto, como de una "dialéctica abierta" (LL, 121).

Lo cierto es que, con la noción de *analéctica* Scannone pretende poner en juego una relectura tanto de Santo Tomás y la analogía, como de Hegel y la dialéctica, en un esfuerzo donde convergen: la modalidad peculiar de su acercamiento a los autores (Tomás y Hegel) y a las problemáticas en cuestión (analogía y dialéctica, respectivamente) durante los permeables tiempos de su formación; su comprensión y postura de la tarea del pensar respecto a la tradición, que resumirá precisamente con la noción de *relectura*; su agudo olfato para detectar todo riesgo de cerrazón inmanetista, al que le corresponde una búsqueda atenta de la novedad histórica, con la aceptación de la apertura que ella exige; y las nuevas sensibilidades despertadas desde la explosión liberacionista de su pensar.

Dadas su originalidad y complejidad, dedicaremos este capítulo a un estudio a la *analéctica*, señalando sus motivos, fuentes y alcances. Se trata entonces, de una profundización focalizada de lo visto en el capítulo precedente. De aquí que, daremos algunos puntos por entendidos y retomaremos con mayor profundad otros apenas esbozados. Tal como venimos haciendo, limitaremos nuestro estudio a lo

que hemos denominado el pensamiento scannoneano "en el horizonte de la liberación", abocándonos a su producción publicada entre 1971-1972, y sus referencias en 1973.[2]

Nuestra reflexión irá siguiendo los pasos siguientes. En primer lugar (1) iniciaremos rescatando su acercamiento a Tomás de Aquino y a Hegel en su tiempo de formación para identificar allí su matriz de lectura inicial. Luego (2) profundizaremos la recomprensión de la tarea del pensar a partir de la irrupción del horizonte latinoamericano en 1971 como *relectura* de la tradición, considerando su puesta en marcha tanto para el aquinate como para el filósofo de Jena. En tercer término (3) reconstruiremos los primeros pasos hacia la *analéctica* que, siguiendo las indicaciones del propio jesuita, aparecen en la búsqueda y construcción de una dialéctica de la liberación, entendida como dialéctica tridimensional y dialógica. Por último (4) nos concretaremos en la *analéctica*, recuperando, desde su primera aparición, su filiación terminológica, el contexto de aparición y finalmente el sentido personal que le da Scannone, como (4.1.) ritmo propio del proceso histórico y (4.2.) posibilidad de una nueva lógica.

---

2 Iniciada en 1971, Scannone no abandonará más la reflexión sobre la *analéctica*, que será enriquecida progresivamente son la asunción de nuevos elementos, interlocutores, y horizontes. Para rastrear su continuidad, cf. "La cuestión del método de una filosofía latinoamericana", *Stromata* 46 (1990) 1/2, 75-81; "La irrupción del pobre y la lógica de la gratuidad" en Juan Carlos SCANNONE y Marcelo PERINE, M. (comps.). *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Bonum, 1993, pp. 123-140, y "Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica" *Stromata* 68 (2012) 1/2, 33-56, entre otros. En los textos del período aquí acotado Scannone no utiliza el término *anadialéctica*, como sí lo hará luego.

teseopress.com

1. La matriz de lectura inicial de Santo Tomás y Hegel

Comprender el tratamiento scannoneaniano de Tomás y la cuestión analógica y de Hegel y la cuestión dialéctica exige ubicar, en primer término, qué acercamiento a ellos tuvo Scannone en su etapa de formación y qué rol jugó ésta en su despuntar filosófico. Como ya hemos visto, los diez años de su trayectoria formativa, en la atmósfera de un "tomismo renovado" en diálogo con las proyecciones modernas y contemporáneas del pensamiento, fueron un camino impregnado de encuentros significativos, a los que el jesuita fue muy permeable y de los cuáles se fue nutriendo selectivamente, con ingenio agudo, libre y crítico. Al calor de estos encuentros y diálogos Scannone fue conformando una suerte de matriz de lectura inicial con la que abordará tanto (1.1) al aquinate como al (1.2) filósofo de Jena.

1.1. Acercamiento a Santo Tomas y a la cuestión analógica

Como venimos indicando, uno de los elementos que Scannone pone en juego para arribar a la *analéctica* es la *analogía* tomista. En vistas a comprender el acercamiento del jesuita a esta cuestión, hay que subrayar dos cosas: (1.1.1) su formación en la atmósfera del tomismo renovado y (1.1.2) sus diálogos con Lorenz Bruno Puntel.

1.1.1. La atmósfera tomista de la formación y la analogía

Como hemos señalado en el capítulo primero la formación de Scannone transcurrió en una atmósfera tomista. En sintonía con las directrices eclesiales, el Colegio Máximo tenía en la doctrina tomista su eje. No obstante, esta pauta era ya asumida en clave de renovación y apertura. En testimonio personal, recordaba Scannone:

> Aunque el sesgo principal era tomista, en diálogo con Suárez, había ya un ambiente de renovación, de bastante apertura, antes de que yo partiera a Europa, con profesores como: Miguel Ángel Fiorito SJ (profesor mío de Metafísica y Decano de la Facultad) que era la figura filosófica central de la Facultad y encarnaba un tomismo más abierto, inspirado en la teología de Lovaina.[3]

Como se deja ver en la cita, en aquel entonces convivían distintas expresiones del tomismo en vías de renovación. No obstante, según este testimonio retrospectivo, dentro del abanico de aquellas expresiones del neotomismo, parecen primar especialmente las expresiones del "neotomismo trascendental" con afinidad a los trabajos y preocupaciones especulativas de la escuela de Lovaina y del Grupo "Pullach-Gregoriana".[4] El propio Scannone así lo rememoraba:

> Casi todos mis profesores habían estudiado con profesores europeos que pertenecían al movimiento de renovación de la Iglesia, algunos en Roma. Los que habían estudiado en Lovaina se situaban en la línea de Joseph Maréchal, un jesuita belga que intentó una reconciliación entre el tomismo y la filosofía moderna, la filosofía trascendental de Kant. Recibí de mis profesores un tomismo abierto, renovado. (PDP, 7-8)

Las reseñas que recordábamos en el primer capítulo, así como su tesis de licenciatura sobre el amor en Santo Tomás, nos permiten inferir, sin abusar de la propiedad transitiva

---

3 "Entrevista a Juan Carlos Scannone" (San Miguel, 8/9/2017, inédita).

4 Estos dos focos intelectuales, aún con distinciones de referentes, se caracterizaron no sólo por recuperar el tomismo en su letra, sino por la apertura de la metafísica escolástica a la problemática trascendental, y a partir de ella a los desarrollos del pensamiento contemporáneo. Del primer polo, fundado por el belga Desiré Mercier resalta el trabajo señero de Joseph Maréchal. Por su parte, el grupo de Pullach (Alemania), que encontrará ecos en la Universidad Gregoriana de Roma, editaba entre otras cosas, las *Pullacher Philosophische Forschungen*, cuyo primer tomo estuvo dedicado a *Kant y la escolástica, hoy*, con contribuciones de De Vries, Lotz, Brugger, Schmucker y Coret.

teseopress.com

de la cercanía de Scannone a Fiorito, que el joven jesuita conocía y absorbía esta atmósfera, adhiriendo a ella. Es precisamente en esta atmósfera que la analogía tomista era un tema *candente*. Consultado sobre los temas más frecuentados y debatidos de aquel momento, el jesuita relata:

> Recuerdo que había algunas discusiones y debates. Sobre todo recuerdo las que se tenían, entre los profesores, sobre el tema de la analogía. Por ejemplo, entre el padre Ismael Quiles SJ, que defendía la univocidad; el padre Orestes Bazzano SJ, que tenía una teoría propia sobre la analogía; el padre Tomás Mahon Carey, que si bien no fue profesor mío porque cuando yo llegué ya no estaba porque había partido a los Estados Unidos, pero que había quedado su influjo y defendía otra concepción de la analogía distinta de la de Bazzano. También Fiorito presentaba su postura entre las anteriores. Era un tema candente[5]

Conviene recordar aquí, en sus trazos fundamentales, en qué marco recurre y en qué consiste la analogía para Santo Tomás de Aquino. Retomando el *pròs hén* aristotélico como estructura vinculante de los muchos modos en que se dice el ser, en la *Suma Teológica* (I, q. 13) Tomás utiliza la analogía para responder a la cuestión de los nombres de Dios. Partiendo de los contenidos de ser del mundo de la experiencia, Tomás busca un modo de hablar que salve de la equivocidad a los nombres que damos a Dios, pero sin caer en la pura univocidad. Lo que se dice de Dios no puede ser unívoco (lo que se dice, se dice en el mismo sentido) ni equívoco (lo que se dice, se dice en un sentido enteramente distinto). En busca de un cierto conocimiento de Dios, entre la pura univocidad y la pura equivocidad, el aquinate propone la analogía. Pues, gracias a la semejanza que existe entre la cosa creada finita y el ser mismo de Dios, causa primera de todo lo creado, es posible predicar algo análogamente de Él. Tomás presenta una estructura triádica

5 "Entrevista a Juan Carlos Scannone", (San Miguel, 20/3/2019, inédita).

de la analogía: *affirmatio*, *negatio* y *supereminentia* (afirmación, negación, eminencia), entendidos como tres momentos interrelacionados de un único proceso. Con ello hace referencia a los elementos estructurales internos de todo enunciado que pueda hacerse con sentido acerca de Dios. Una breve síntesis de esta doctrina de la analogía se halla en *De potentia*, tomando como ejemplo el nombre *sabio*:

> Según la doctrina de Dionisio (Pseudo Areopagita), estos nombres se predican de Dios de tres modos: Primeramente, en el sentido de afirmación (*affirmative*), cuando decimos: Dios es sabio, lo cual puede predicarse de él, pues posee la semejanza de la sabiduría que de él emana; en segundo lugar, en el sentido de negación, cuando decimos: Dios no es sabio, pues en Dios no está la sabiduría del modo que nosotros la entendemos y nombramos; en tercer lugar, puede decirse en el sentido de eminencia (*supereminentius*) que Dios es "supersabio", pues no se le niega la sabiduría porque le falte, sino porque la tiene de un modo que sobrepuja nuestro decir y entender.[6]

1.1.2. Lorenz Bruno Puntel, Analogía e historicidad (1968)

En segundo término, a la hora de comprender el acercamiento de Scannone a Tomás y a la cuestión de la analogía resulta crucial considerar su relación con Lorenz Bruno Puntel, compañero carismático y de estudios superiores tanto teológicos como filosóficos, quien realizó su tesis doctoral también bajo la dirección de M. Müller, sobre

---

6 Santo TOMÁS, *De potentia*, q. 7 a. 5 ad 2. Por su parte E. Coreth explica esta estructura del siguiendo modo: "Acerca de él no podemos enunciar en conceptos sino contenidos ónticos tomados de la experiencia: sabiduría, poder, bondad amor… (*affirmatio*). Pero en ello hemos de negar lo que en nuestra experiencia vemos que hay en ello de limitado y deficiente (*negatio*), a fin de poder transferir a Dios el contenido óntico puramente positivo, más sólo en un sentido que sobrepase todo lo que nosotros pensamos y comprendemos (*supereminentia*) y señale hacia el infinito misterio de Dios." E. CORETH, *Dios en la historia del pensamiento filosófico*, Sígueme, 2006, 131.

teseopress.com

Analogie und Geschichtlichkeit. [*Analogía e historicidad*].[7] En el libro homónimo, que será frecuentemente citado por Scannone, Puntel presenta el primer tomo de su trabajo, cuya segunda parte nunca vio la luz, al menos tal como fue anunciado. El argentino se nutrirá tanto de este trabajo mayor, como de otros menores y, sobre todo, de diversos diálogos personales.[8]

El influjo de Müller, que a su vez lo acerca y emparenta a Scannone, se deja ver en el trabajo de Puntel. La constatación de la modernidad como proceso consumado y un nuevo planteo de la trascendencia en el marco de una renovada comprensión de la diferencia, que no puede eludir las perspectivas abiertas por Heidegger, se hacen presentes como escena de fondo en la que se despliega la tesis-libro. Más aún, el jesuita Klaus Riesenhuber, al reseñar el libro en cuestión, propuso: "El título de este volumen tendría que ser *Analogía y diferencia*, con énfasis en la idea de la diferencia".

En este escenario de trabajo, la analogía es asumida como la posibilidad suprema del lenguaje de la diferencia y, por lo tanto, capaz de afrontar el tema fundamental del pensamiento ontológico, a saber, la unidad de la identidad y la diferencia. No obstante, es necesario restaurar el

---

7 Cf. Lorenz Bruno PUNTEL, *Analogie und Geschichtlichkeit. Philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik,* Freiburg-Basel-Wien, 1969. El texto contó con un prólogo del propio M. Müller. Sobre la novedad y repercusión de este voluminoso trabajo, principalmente en el ámbito neotomista, cf. la polémica reseña de Cornelio FABRO en: *Revue thomiste* 72. 1972, pp. 73-80, de quién Puntel se demarca. Para esta reconstrucción nos servimos también de Klaus RIESENHUBER en: *Philosophisches Jahrbuch* 77 (2):405 (1970). Sobre la influencia determinante de Puntel en la cuestión que estamos desentramando, Scannone retrospectivamente declaró: "Mi adopción del término analéctica estuvo influido por conversaciones filosóficas con Puntel y por su comprensión de la dialéctica hegeliana y la analogía tomista" ("Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica" *Stromata* 68 (2012) 1/2, 46, n. 32).

8 Entre ellos, Lorenz Bruno PUNTEL, "Dios en la teología hoy", *Perspectivas de diálogo* n° 4 (1969) 205-213; y Jörg SPLETT y Lorenz Bruno PUNTEL, "Analogía entis", en Karl RAHNER (dir.), *Sacramentum Mundi I*, Freiburg-Basel-Wien, 1967, pp. 123-134 [traducción castellana disponible en: https://bit.ly/3hlnVGh] (en adelante: AE).

teseopress.com

problema de la analogía en su horizonte auténtico. En su contribución al Diccionario teológico *Sacramentum Mundi I*, el filósofo brasilero concluye su presentación histórica de la analogía sosteniendo que

> La actual discusión en torno a la analogía se caracteriza, de un lado, por la más exacta investigación de la tradición, sobre todo de la procedente de Tomás de Aquino, con lo que se han aflojado notablemente los rígidos frentes de las escuelas; y, de otro, por un intenso diálogo con la filosofía no escolástica, sobre todo con Kant, Hegel y Heidegger. (AE)

Siguiendo esta doble dirección, Puntel despliega su pensamiento en dos momentos. En primer lugar, Santo Tomás es reconocido como necesario y como mejor comienzo para afrontar el tema. Su aporte, no continuado rectamente por la escolástica de su tiempo ni por el neotomismo contemporáneo, no puede dejarse de lado. Pero, en segundo término, el propio Santo Tomás es criticado en la medida en que no alcanza el auténtico fundamento de la teoría analógica, es decir, de la diferencia tal como se ha aclarado por pensadores posteriores, especialmente por Heidegger. Según Puntel, Tomás no escapa al olvido del ser denunciado por Heidegger.

Para el brasilero,

> la relación "objetiva" entre Dios y el mundo y la expresión de esa relación en el conocimiento no son dos hechos o momentos que puedan disociarse o interpretarse separadamente, sino que forman primerísimamente la estructura o la armazón fundamental de lo que a la postre es la analogía. (AE)

Ahora bien, si el planteo de Santo Tomás, apoyado en la distinción entre el contenido del enunciado (*res significata*) y el modo de enunciarlo (*modus significandi*), permanece todavía, como tal, en la dualidad de los momentos o factores de la analogía no pensados aún en su unidad o estructura fundamental, la situación actual del pensamiento filosófico,

caracterizada por el repudio al pensar objetivante y por el intento de superar la filosofía de la subjetividad de la modernidad, quiere meditar sobre la analogía precisamente en su estructura entera como tal. En efecto,

> si se reflexiona sobre la estructura fundamental como tal de la analogía, ésa significa que "ser" y "logos" (entendido como voz del ser) se piensan aquí más originariamente, es decir, no en la dualidad ni como la dualidad de sujeto y objeto, conocimiento y cosa conocida, concepto y realidad, *anima* y *ens*, sino en su coincidencia o mismidad, de la que brota primerísimamente aquella dualidad. Este ser, entendido en la mismidad con el "logos", no es una magnitud que se apoye en sí misma; en ulterior reflexión se muestra como el acontecer de la absoluta identidad-diferencia de lo finito y lo infinito, de lo condicionado e incondicionado, del mundo y Dios. El intento de interpretar metafísicamente esta diferencia lleva a la idea de participación, de origen platónica, que se halla en el centro del pensamiento de Tomás de Aquino, pero que, en la visión aquí desarrollada, es buscada nuevamente en un plano más primigenio. (AE)

Según la interpretación de Puntel es necesario retomar críticamente y desde aquel plano más originario el camino histórico del concepto de analogía. De aquí en más, Puntel persigue los cambios históricos del concepto de analogía y en relación al de diferencia. En la segunda parte de su libro, Puntel ensaya una lectura de Santo Tomás, Kant, Hegel, Heidegger y los (neo)tomistas inspirados en ellos, como J. Maréchal, J. B. Lotz, K. Rahner y E. Coreth. Apoyado en sus propias palabras sintetizamos los dos principales mojones de este rodeo histórico:

> [en] la filosofía moderna, sobre todo a partir de la problemática kantiana de la filosofía transcendental, el problema de la analogía entra en una nueva fase. Kant ordena y subordina el ser a las categorías explicadas como meros conceptos del entendimiento ("Existencia-inexistencia", en la cuarta clase de la tabla de categorías: C*rítica de la razón pura* B

> 106); y como niega toda posibilidad de conocimiento más allá del contexto fenoménico, elimina totalmente la analogía. Para Hegel, la posición de Kant significaba "inconsecuencia", "contradicción", "pues una cosa sólo se siente como barrera y deficiencia, al estar a la vez más allá de ella", de suerte que el conocimiento del límite sólo puede darse en cuanto "lo ilimitado está dentro de la conciencia" (*Enciclopedia de 1830*, § 60). Pero la superación de esta inconsecuencia significa para Hegel que un conocimiento del absoluto sólo es posible como "saber absoluto", como aquel conocimiento que el absoluto tiene de sí mismo gracias a su automediación a través del espíritu finito. La analogía queda aquí integrada, sin residuo, en la "tesis especulativa", que es otro modo de expresar el "saber absoluto". La posición de Hegel es de máxima importancia en el problema de la analogía, pues representa el más audaz y genial ensayo de pasar, intelectualmente, más allá del plano de la analogía; de ahí las muchas discusiones sobre "analogía y dialéctica hegeliana". (AE)

En aquella primera atmósfera tomista de su formación, y de forma más consolidada a partir de sus diálogos con Puntel, Scannone descubre un lenguaje analógico que ha pasado por la larga historia de la crítica moderna y posmoderna existenciaria. Uno de las ganancias centrales que se desprende de ello es una nueva comprensión de la *eminencia*. En efecto, la *eminencia* no consiste en un superlativo, pues no se trata de llevar cuantitativamente o extensivamente al infinito (que así se reduciría a ser mero indefinido) la significación del término, sino de salirse de la serie y dar el salto hacia lo que da razón de ella. En este punto, el salto, que indica un cambio de lógica, acerca a Tomás (salto de lo categorial-óntico a lo trascendental-ontológico) a Heidegger (salto existencial). Por dicho salto, se alcanza una eminencia que no se confunde con una identidad dialéctica superior entre la identidad y la diferencia (a saber, entre la primera afirmación y la negación), de modo que se intente reatrapar dialécticamente la apertura del movimiento como movimiento y, por consiguiente, la diferencia del Dios siempre mayor y la diferencia ontológica.

teseopress.com

Este descubrimiento se verá prontamente reflejado en los primeros pasos de Scannone. En primer lugar, como ya lo advertimos, en la presencia de la cuestión analógica en el programa de estudio de su primer curso universitario en 1968, al que hicimos alusión. En el mismo año, en su primer artículo sobre Heidegger, acotaba a título personal, que:

> Creemos que siguiendo en la línea de pensamiento de Heidegger […] podría renovarse también la concepción tradicional de la analogía (la concepción del nombre, del lenguaje, de la historicidad, de la hermenéutica: con la palabra analogía queremos apuntar a toda esa problemática), respetando igualmente la identidad y la diferencia, y con esta última el misterio (TH, 18).

1.2. Acercamiento a Hegel

La solidez característica de la formación recibida por Scannone, a la que venimos haciendo referencia en esta obra, naturalmente no puede dejar fuera de estas consideraciones a la filosofía de Hegel. Pese a ello, ni en los relatos autobiográficos, ni en los registros disponibles existen elementos contundentes que nos permitan afirmar una sensibilidad especial del jesuita para con el autor de la *Fenomenología del Espíritu*. No obstante, dos elementos que progresivamente se irán haciendo cada vez más presentes en el *background* de Scannone tienen en Hegel su contrapunto, a partir del cual, en forma crítica pero fundamental, perfilan su propio pensar. Nos referimos a Heidegger y a Blondel.

A continuación, reconstruiremos dos factores de dicha matriz. En primer término (1.2.1) la potente lectura heideggeriana de Hegel, y en segundo lugar (1.2.2) las consideraciones de Maurice Blondel sobre Hegel, y con él las de Gastón Fessard, SJ y su reconstrucción dialéctica de los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio de Loyola, así como la interpretación tri-dimensional de la dialéctica blondeliana ensayada por Peter Henrici, SJ.

1.2.1. La lectura heideggeriana de Hegel

La circunstancia tal vez más decisiva para el joven Scannone a la hora de acercarse a Hegel y comprender su dialéctica fue la atmósfera heideggeriana donde transitó su formación, de la que parece haber absorbido la interpretación heideggeriana del filósofo de Jena. En efecto, la potente lectura de Heidegger sobre la filosofía hegeliana y su diagnóstico ejercen un influjo determinante. Sintéticamente, dicho influjo se observa en tres direcciones. En primer término, sobre el lugar que ocupa Hegel en la historia de la filosofía. Como es sabido, para el autor de *Ser y Tiempo*, Hegel se mueve todavía en la metafísica del *subjectum*. Se considera a Hegel como comienzo de la culminación de la modernidad, que se consumará con Nietzsche. Esta interpretación de la historia de la filosofía servirá como trasfondo de sus próximas reflexiones. En segundo lugar, será gravitante la crítica heideggeriana a la circularidad del proceso dialéctico hegeliano. Según Heidegger, con su dialéctica, Hegel cae en circularidad, pues "el origen mismo de donde nace la dialéctica es reatrapado dialécticamente" (RHH, 389). Ya desde el comienzo estamos en el absoluto. De este modo se reduce la novedad a la mismidad de lo ya dado desde el comienzo. Por eso, Scannone afirma, siguiendo a Heidegger, que "propiamente no hay novedad en Hegel: ya todo está desde el principio, el absoluto –aunque es resultado– ya es el principio" (RHH, 389). Consecuentemente con lo anterior, Heidegger señala el "nivelamiento de la diferencia" (RHH, p. 399) que opera el pensamiento hegeliano. Pues, si bien Hegel se abre a la dimensión originaria de la diferencia,

> no se deja ser a la alteridad, negatividad y diferencia, pues reduciéndolas al mero *no* de la mismidad, positividad e identidad, se las nivela a su nivel. En otras palabras, la relación de lo uno y de lo otro vuelve a nivelarse y cerrarse en totalidad. Así es que en Hegel se depotencia la fuerza negativa de la nada, de la diferencia, desgarramiento o *diáferon* originario,

> en cuanto que se reduce a mero momento de la totalidad dialéctica: la identidad de la identidad (lo mismo) y la no identidad. (RHH, 400)

La negatividad es reducida en una nueva identidad, de la identidad y la no identidad. Así, la diferencia (o el momento de ocultamiento) queda reatrapada, depotenciada y nivelada en la negatividad de la dialéctica hegeliana.

1.2.2. La dialéctica blondeliana, pasando por Fessard y Henrici

Para calibrar aún más el acercamiento a Hegel, una vez más es necesario resaltar la gravitación que para Scannone tiene su abordaje de Blondel. El filósofo de la *Acción*, cree que Hegel está en lo cierto al señalar que "la réalité est dans la relation et la liaison que les divers aspects hétérogènes ou mè me contraires soutiennent entre eux et que l'affirmation d'un des termes appelle comme complément le terme contrastant".[9] De tal modo que la dialéctica hegeliana "comprend mème ce qu'elle nie, elle absorbe ce qui la limite; elle fait entrer le contingent et l'accidentel dans la constitution de son ordre et de sa puissance". Aquí radica, a los ojos blondelianos, su mayor fecundidad: nada se le escapa, a un nivel fenomenal. No obstante, para Blondel, el esfuerzo hegeliano por constituir una lógica de lo real fracasó y acabó en "une construction abstraite du concret", en "une logique théorique de la logique réaliste". De aquí que sea necesario, como escribe en sus trabajos preparatorios para *L'Action*, "une dialectique historique, implicite, vivante –non pas au sens logique et abstrait de Hegel, mais en un sens tout concret, assimilateur et dynamique".[10] En su dialéctica entre pensar y acción (entre lo noético y lo pneumático) re-descubre una trascendencia, irreductible a toda

---

9 Tomamos ésta y las citas que siguen de Jacques SERVAIS, "De la logique formelle à la logique morale selon M. Blondel", *Gregorianum*, vol. 82, n°. 4 (2001), pp. 761-785.

10 *Études blondéliennes*, t. II, Paris 1953, p. 17.

dialectización, pero que en dicha dialéctica se manifiesta y se dice, dejándola abierta. De modo que el propio Blondel tenía conciencia de que con su *Acción*, estaba rehaciendo *La fenomenología del Espíritu*.[11]

Pese a la óptica ontológica con la que Scannone aborda la obra de Blondel, el jesuita no desconoce este paralelo crítico con Hegel. Por el contrario, subraya su confrontación de fondo:

> La empresa blondeliana se puede considerar en *concordia discors* con la obra hegeliana; pero Blondel filosofa en unidad y totalidad concreta sin suprimir (*aufheben*) la contingencia, la libertad, del espíritu cristiano. Lo más original de su intento está precisamente en esa visión total y unitaria que respeta la diferencia como igualmente primordial que la identidad. (FEC, 326)

Scannone lee a Blondel según este ritmo dialéctico pretendido de la *Acción*. En efecto, encuentra en Blondel una dialéctica no del espíritu, sino de la acción, que tiene su centro en la opción y la elección, y por lo tanto es una "dialéctica de la libertad" (SI, 179). Dicha dialéctica, emprendida desde un "trasfondo ontológico" distinto al moderno, supera el cierre inmanentista de la dialéctica hegeliana y, con ella, a la marxista. A propósito, escribe el jesuita argentino:

> No toda filosofía dialéctica se cierra en totalidad. Por ejemplo, la fenomenología dialéctica de la acción, de M. Blondel, porque no es sino la expresión filosófica de la experiencia cristiana del filósofo, está abierta a la gratuidad, alteridad y

---

11 Gastón FESSARD, al comenzar su texto sobre la dialéctica de los ejercicios espirituales, recuerda: "Comme je faisais part de cette impression à Maurice Blondel, quelques années avant sa mort: 'c'est exactement, me déclara-t il, ce que m'avait signalé mon ami Victor Delbos. Lorsque il lut ma thèse pou la première fois, il me dit: Vous avez refait la Phénomenologie de l'Esprit'". (Gastón FESSARD, *La Dialectique des Exercises Spirituels de Saint Ignace de Loyola*, París, 1956, p. 6, n. I). Nos detenemos en su propia propuesta a continuación.

teseopress.com

> trascendencia. Sin dejar el ámbito de la experiencia, trasciende en y desde ésta la mera experiencia, abriéndose a la presencia gratuita, activa y trascendente de Dios en la acción.[12]

A esta dialéctica, elaborada desde una comprensión del ser como libertad, Scannone la llama "dialéctica dialógica" (SI, 216) o incluso "dialógica práctica" (FEC, 317, n. 8).

La propuesta blondeliana encontrará en dos filósofos jesuitas cercanos a Scannone una recepción creativa, de la que el argentino se nutrirá para su propia comprensión. Ellos son, según anticipamos, Gastón Fessard y Peter Henrici. Si bien Scannone no le dedica trabajos específicos a ninguno de ellos, su presencia puede advertirse tanto en las notas y referencias bibliográficas utilizadas, como en el tipo de trabajo que realiza sobre Hegel.[13]

1.2.2.1. Fessard y la dialéctica de los *Ejercicios Espirituales*

Uno de los contactos decisivos a la hora de comprender el acercamiento de Scannone a la dialéctica será su contacto significativo con el también jesuita Gastón Fessard, en

---

12 Juan Carlos SCANNONE, "El itinerario filosófico hacia el Dios vivo", *Stromata* vol. 30 n° 3 (1974) 238, nota 8.

13 Naturalmente no son estos autores los únicos que se detienen en la confrontación entre Blondel y Hegel. Así, Henri Bouillard, en su clásico libro sobre el filósofo francés señala: "Describir el universal concreto y no querer encontrar la vedad absoluta sino en la totalidad, ¿este proyecto no recuerda al de Hegel? [...] En una y otra obra, una misma y multiforme dialéctica, pasando por la conciencia de sí mismo, la relación del interior y el exterior, las diversas formas de la actividad científica, social y moral. Se podría llevar muy lejos el paralelismo. Y, a la vez que curiosas semejanzas, se manifestarían también profundas divergencias. La idea de fenomenología no es la misma en una que en otro. Hegel da gran importancia a la consideración de la historia y las categorías históricas; ésta juega un papel muy modesto en Blondel. El fin de la filosofía, el ideal del sabio es para Hegel el saber absoluto, para Blondel es la opción religiosa, de la que la filosofía demuestra la necesidad" (H. BOUILLARD, *Blondel y el cristianismo*, Madrid, 1966, pp. 23-24).

tiempos de su Tercera Probación.[14] El encuentro con Fessard tuvo como motivo conversar en torno a su interpretación dialéctica de los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio de Loyola publicada en una inmensa obra en tres volúmenes. Vale recordar aquí que una de las marcas que Scannone había heredado de su primer maestro Miguel Ángel Fiorito fue su acercamiento no sólo espiritual sino también reflexivo a los *Ejercicios Espirituales*. En aquel encuentro de 1964, Fessard le confiesa el influjo de Blondel en su interpretación de los *Ejercicios*. El jesuita argentino lo recuerda, en su tesis de 1967, en estos términos: "Gastón Fessard me ha asegurado que su obra *La Dialectique des Exercises Spirituels de Saint Ignace de Loyola*, que desarrolla la dialéctica ignaciana de la libertad, aunque comprometida en la forma según la dialéctica de Hegel, está en deuda con Blondel".[15] Como se ve, Fessard conjuga tres componentes: la espiritualidad ignaciana, la filosofía de Blondel y la dialéctica de Hegel.

En efecto, el pensamiento enraizado en la filosofía moderna, sensibilizado especialmente por Hegel. Según P. Gilbert, Fessard comenzó su lectura de la *Fenomenología del Espíritu* en 1926, experiencia que le dejó una fuerte

---

14 Gastón Fessard (1897-1978), teólogo jesuita francés. Fue compañero de estudios de Henri de Lubac. Su pensamiento tienen influencias de Maine de Biran, Hegel y del propio Ignacio de Loyola. Entre otros libros, es autor de *La Dialectique des Exercises Spirituels de Saint Ignace de Loyola*, París, 1956, y *De l'actualité historique*, Desclée de Brouwer, 1960, en dos tomos. Sobre su obra cf. Paul GILBERT, "El pensamiento de Gastón Fessard. Ejercicios espirituales y actividad histórica", *La Civiltà Cattolica Iberoamericana* 38, 2020.

15 Juan Carlos SCANNONE, *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften M. Blondels*, op. cit., p. 215, n. 19, traducción nuestra. Scannone se refiere a la interpretación de Fessard de los ejercicios ignacianos, recordando la misma anécdota en *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, Barcelona, Anthropos, 2009, p. 44, n. 7 y en "Los ejercicios espirituales: lugar teológico" *Stromata* 47 (1991) 3/4, 245-246, n. 42. Ya en 1961, Henri Bouillard señalaba que el padre Fessard reconocía gustosamente "que el estudio de *L'Action* le ayudó a comprender la dialéctica de los *Ejercicios* de San Ignacio. Es completamente normal puesto que el pensamiento blondeliano estaba alimentado por los ejercicios", op. cit., n. 24. Por pedido de su amigo A. Vaselin, Fessard colaboró en la edición francesa de la tesis latina de Blondel sobre el *Vinculum substantiale* de Leibniz.

impresión. En los años treinta participó del célebre Seminario de A. Kojève sobre la *Fenomenología del Espíritu*, al punto de haber sido considerado como miembro de la "escuela hegeliana francesa".[16] Empero, esta impresión y atracción no coagula en repetición, sino en la confrontación con su propia espiritualidad, entendida no sólo en su dimensión de interioridad, sino también en su proyección social e histórica. Fessard se propone aplicar el sistema hegeliano a la estructura de los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio de Loyola. Resultado de aquella confrontación y aplicación es *La dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola*, una inmensa obra en tres volúmenes, iniciada en tiempos de su Tercera Probación en 1930 y publicada desde 1956 con motivo del cuarto centenario de la muerte del fundador de la compañía. Según Fessard, el método propuesto por el fundador de los jesuitas constituye un espacio en donde articular lo lógico y lo histórico, pero, a los ojos del jesuita francés, la articulación ignaciana pone en primer plano la esencia de la libertad y su estructura dinámica, buscada pero comprometida en su ejercicio efectivo e historicidad, según su interpretación en el esquema hegeliano. Los ejercicios emprenden así una dialéctica de la libertad, donde la práctica san Ignacio puede ser entrevista teóricamente a la luz de la dialéctica hegeliana pero, que a la vez, exige recomprenderla. *La dialectique des Exercices Spirituels* pone en juego la lógica especulativa que implican los *Ejercicios Espirituales* para identificar la dialéctica ignaciana de la libertad y la gracia.

Las etapas del proceso en el que acontece la libertad están estrechamente ligadas y concatenadas entre sí, pero no por necesidad. La elección o decisión, momento central de los *Ejercicios*, está en el centro del sistema. De modo que el movimiento de la libertad, que es a la vez histórico y

---

16 José SOLS, "Filosofía y teología de Gaston Fessard acerca de la actualidad histórica en el período 1936-46" en *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, Vol. 53, Nº 205, 1997, p. 66.

teseopress.com

lógico, se estructura en torno a la elección, y por lo tanto no puede reducirse a la necesidad, operarse por la libertad. En esta centralidad dada a la elección podemos identificar otra de las vecindades intelectuales de Fessard con Blondel, quien quiso también encontrar en la acción, en la vida, el lugar de superación de la oposición entre lo lógico y lo histórico, y puso a la opción como el factor determinante.

Pero no sólo en su interpretación de los *Ejercicios Espirituales* Fessard volcó muchas de sus energías a reflexionar, desde aquella óptica, acerca del sentido de la historia y del empeño del hombre singular en ella. Aquí, la referencia a Hegel es de nuevo ineludible; una vez más, su esfuerzo es de superación de las categorías dialécticas hegelianas de la historia. Fessard propone y sostiene que en el desarrollo del ser social la dialéctica del hombre y la mujer es anterior y superior a la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo, y no cede a ésta un ápice en rigor dialéctico. Estos trabajos, que serán citados con insistencia por Scannone, se encuentran compilados en dos tomos, al que les dio el título de *De l'actualité historique*.[17]

Con todo, más allá de sus contenidos propios, baste esta breve indicación sobre la *intentio* de Fessard para comprender el tipo de tratamiento de Hegel al que Scannone tuvo contacto en tiempos de su formación. Tratamiento que, siguiendo la gráfica expresión de Michel Sales, podemos sintetizar como "ser para Hegel, lo que Tomás fue para Aristóteles".[18]

---

17 En opinión de A. Methol Ferré, "Toda la obra de Fessard, desde el eje de su *Pax Nostra* (1936) es una constelación fragmentaria y a la vez extraordinariamente sistemática de una Nueva Fenomenología del Espíritu, como reelaboración y superación de las categorías dialécticas hegelianas de la historia" en "Filosofía e historia tras el colapso del ateísmo mesiánico", conferencia en Lima, 1992. [recuperado de: https://bit.ly/2OCQaDQ]

18 Michel SALES, "Gastón Fessard (1897-1978)" en Emerich CORETH, Walter M. NEIDL, Georg PFLIGERSDORFFER (eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. Corrientes modernas en el siglo XX, Tomo III*. Madrid: Encuentro, 1997, pp. 457-467.

teseopress.com

1.2.2.2. Henrici: *Hegel und Blondel* (1958)

El segundo autor relacionado a Blondel del que Scannone se nutrirá para su propia comprensión de Hegel es el jesuita suizo Peter Henrici. Por sugerencia del teólogo Hans Urs von Balthasar, Henrici dedicó su trabajo doctoral a una comparación entre Blondel y Hegel, bajo la dirección de J. B. Lotz. La tesis vio la luz en 1958 bajo el título: *Hegel und Blondel. Eine Untersuchung ûber Form und Sinn der Dialektik in der "Phanomenologie des Geistes" und der ersten "Action"* [Hegel y Blondel. Una investigación sobre la forma y el significado de la dialéctica en la *Fenomenología del Espíritu* y la primer *Acción*]. Reconstruiremos el argumento central del texto, apoyándonos en el testimonio del autor y en algunas de las reseñas que tuvo su obra.[19]

La elección de la dupla Hegel-Blondel, según lo indica Henrici al comienzo de su trabajo, se debe ante todo a un propósito más amplio, concerniente a la relación entre fe cristiana y filosofía y, más específicamente, a la posibilidad de acoger la *revelación* cristiana, en tanto misterio, testimonio e historia. En efecto, ambos filósofos son asumidos por

---

19 Peter Henrici (1928-) es un jesuita suizo, sobrino del teólogo Hans Urs Von Balthasar y discípulo de Lotz. Realizó su tesis de licenciatura en teología en 1955 sobre *Natura e soprannaturale nella filosofia di Maurice Blondel (il soprannaturale nella teologia contemporanea)* y doctoral en filosofía sobre: *Hegel und Blondel. Eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in der "Phänomenologie des Geistes" und der ersten "Action"*, Pullach bei München 1958. Se desarrolló académicamente en la cátedra de "Filosofía Moderna" y "Comunicación" en la Universidad Gregoriana de Roma, donde ejerció también como Decano de su Facultad de Filosofía. En 1993, fue nombrado auxiliar Obispo de Chur (Suiza) y Obispo titular de Absorus (Croacia). Forma parte del consejo de redacción de la edición alemana de la Revista de Teología *Communio*. Entre sus artículos se pueden mencionar: "Maurice Blondel als katholischer Philosoph", *Orientierung* nº 25 (1961) 229-231; "Les Carnets intimes de M. Blondel", *Gregorianum* vol. 43 (1962) 769-775; "Zwischen Transzendentalphilosophie und christlicher Praxis", *Philosophisches Jahrbuch* vol. 75 (1968) 332-346. Para nuestra reconstrucción consideraremos especialmente Miguel Ángel FIORITO, "Reseña a «P. Henrici, *Hegel und Blondel*»", *Ciencia y fe* vol. 15, (1959) 1/2, 94-96, aparecida casualmente en el número en que Scannone contribuye varias reseñas, y Guido SOAJE RAMOS, "Dos libros recientes sobre Hegel", *Sapientia* XIV (1959) 53, 207-214.

Henrici como ejemplos históricos concretos para estudiar *"si y en qué medida el pensamiento filosófico presenta necesariamente estructuras fundamentales que son inconciliables con la esencia de la revelación cristiana"* (p. 4). A partir de la intelección de que dentro del amplio campo de los hechos que un sistema filosófico debe dilucidar, está también el hecho de la revelación cristiana, se plantea la cuestión: en este determinado sistema filosófico, ¿el hecho de la revelación cristiana es pensable, en general, o no lo es? (p. V). Para responder a esta cuestión, la elección de ambos se promete particularmente reveladora. Pues, reconocido el condicionamiento cristiano tanto de Hegel como de Blondel, su análisis y comparación permite responder a la pregunta: ¿cómo es que, y por qué una de estas dos obras conduce hacia una filosofía abierta a la fe cristiana, mientras la otra parece querer transformar la fe en un sistema dialéctico filosófico?

Henrici descubre que, a pesar de no haber existido ninguna dependencia directa entre ambos, y pese las diferencias de acento y las concernientes a la significación de los términos en cada caso, sus propuestas filosóficas, en los libros analizados, son comparables. Su punto de partida y las etapas identificadas en el proceso parecen ser, al menos, parangonables. No obstante, el fin del discurso de cada uno de ellos es muy diferente. Esta diferencia lo lleva a investigar el modo diverso de proceder. Así, Henrici señala una *discordia concors* (discordia armoniosa) entre Blondel y Hegel, muy rica en consecuencias, que el autor propone recorrer siguiendo un método estructural. De aquí nace su *investigación sobre la forma y el sentido de la dialéctica.*

En un auto-relato biográfico, el propio Henrici, sintetiza sus resultados de su desmontaje de ambas dialécticas:

> En efecto, y esta era la tesis de la tesis: la dialéctica de la *Fenomenología del Espíritu*, es por así decir, bi-dimenisonal. Procede de una afirmación a la negación de esta afirmación, que la afirmación incluye, y de allí retorna, por la negación de la negación, a una mayor explícita comprensión de aquello

> que había afirmado, hasta alcanzar el saber absoluto. Esto, la *noesis noeseos* aristotélica, comprendiéndose a sí misma se auto-niega, y, en términos hegelianos, se sacrificada. Vale decir, admite que exista la pura factualidad, el puramente contingente tanto en la naturaleza como en la historia. Todo esto no es otra cosa que un discurso que la mente hace en sí misma y con sí mimsa. Todo permanece así, en la inmanencia de la conciencia.
>
> No así en Blondel. Para él, desde el inicio, me encuentro confrontado con un hecho, que trasciende mi conciencia. Un hecho que, lo quiera o no, estoy a la fuerza haciendo, sin poder ni comprender perfectamente aquel hecho ni descartarlo. Por consecuencia, la dialéctica blondeliana será una dialéctica, por así decir, tri-dimensional. Más allá del *sic et non*, con el cuál en cada etapa intento comprender mi accionar, estará siempre el hecho irresoluble e irremovible el hecho que de hecho hago y quiero. En el modo más evidente, esta estructura se percibe en la primera etapa de la tercera parte de *La Acción*.[20]

Como se ve en el testimonio citado, la conclusión de Henrici acerca de la apertura de los sistemas hegeliano y blondeliano para con la revelación es negativa en cuanto al primero, y positiva en cuanto al segundo. La pregunta por la apertura al hecho de la revelación, puede repreguntarse, según Henrici, en los siguientes términos: "¿cuál es su

---

20 Peter HENRICI, "Porque a lo largo de mi vida filosófica he tratado con Maurice Blondel" (Pontificia Universidad Gregoriana, 16/04/2018) [Recuperado de: https://bit.ly/2Ci9MLf]. Traducción nuestra. En otra ocasión, el jesuita suizo precisa esta diferencia: "prima idea è tratta da quel punto dell'Action in cui Blondel affronta le antinomie delle scienze naturali (ad esempio, quella tra continuo e discontinuo…); e conclude che sebbene teoricamente non si risolvano, tuttavia "elles sont résolues en fait": "di fatto" sono risolte... questa "soluzione di fatto" è presente in ogni parte dell'Action; anzi, contraddistingue tutta la dialettica blondeliana, che appunto ha tre termini: l'antinomia, l'aporia insuperabile e il fatto; il che la distingue dalla dialettica hegeliana, che è invece bipolare: l'uno trapassa nell'altro. Ma è proprio questa terza dimensione, tipicamente blondeliana, del "fatto" a celare effettivamente la "presenza" dell'essere" (en "Intervista a Peter Henrici", [disponible en: https://bit.ly/2ZFUzMQ]).

relación con el *misterio*, el *testimonio* y la *historia*?".[21] Resumimos, punto a punto, las respuestas de jesuita suizo. En relación al *misterio*, en el caso de Hegel no puede haber nada que sea un misterio. Su dialéctica no puede admitir sin destruirse la existencia de misterios *stricto sensu*, es decir, de datos fundamentalmente cerrados para el conocer humano histórico. La dialéctica tridimensional blondeliana, por el contrario, se manifiesta en todos sus pasos, no sólo en principio sino también efectivamente, abierta hacia el misterio. Pues, el conocimiento humano está siempre en la finitud del ser, y es propio de nuestra acción la impenetrabilidad de lo fáctico, de tal modo que "por un lado la manifestación fáctica del Ser de los entes se diferencia claramente de la revelación sobrenatural y de una iniciativa adicional reclamada de parte de Dios (sin que pueda ser por tanto alcanzada ni postulada desde lo fáctico); pero por otra parte permanece esta apertura *positivamente abierta* para una tal revelación adicional, ya que deja intocado fundamentalmente al misterio".[22] Respecto al *testimonio* como forma de saber, la metafísica del concepto hegeliana no puede tomar en consideración como fuente de saber el testimonio; pero para una metafísica del juicio como la propuesta por Blondel, ese peculiar saber de una cosa sin la asimilación de las determinaciones formales de su quididad sí es posible. Por último, un juicio análogo es posible sobre la *historia* entendida como historicidad. Mientras que en el panlogismo de Hegel el *factum histórico* es absorbido en una ley dialéctica necesaria, y por tanto excluye la posibilidad de la verdad

21 Peter HENRICI, *Hegel und Blondel*, op. cit., p. 164, cursivas nuestras.

22 Peter HENRICI, *Hegel und Blondel*, op. cit., p. 170, citado en Rafael CAPURRO, "El sentido de la práctica. Ensayo sobre *'L'Action'* (1893) de Maurice Blondel", Tesis de Licenciatura en Filosofía bajo la supervisión de Juan Carlos Scannone, Facultad de Filosofía, Universidad del Salvador, presentada en 1971.

teseopress.com

histórica, porque presenta como necesaria la existencia de la historicidad, para Blondel el *factum* descubre un nuevo horizonte de sentido.[23]

2. 1971: tiempo de *relecturas*

A partir de la irrupción horizóntica operada en el pensar de Scannone a partir de 1971, que venimos señalando como la explosión latinoamericana y liberacionista de su pensar, el jesuita emprende una relectura tanto de Santo Tomás y la analogía como de Hegel y la dialéctica. Pero, ¿qué significa en Scannone una *relectura*? En la economía scannoneana la noción de relectura tiene una acepción propia y ocupa un lugar estratégico en su propuesta. Para responder esta pregunta y aclarar dicho lugar hay que comenzar teniendo presentes cuatro consideraciones.

En primer lugar, la órbita semántica heideggeriana en donde la noción aparece y toma su primer significado. En efecto, en el pensamiento de Scannone, la relectura está inscripta dentro de la tarea actual del pensamiento. En su artículo "La pregunta por el ser en la filosofía actual", Scannone presenta cuál es a su entender la situación actual del pensar y las tareas que de esta se desprenden. La primera tarea del pensamiento ontológico es "releer la tradición filosófica de occidente reiterándola desde esa nueva experiencia del ser, la verdad y el tiempo" (PSFA, 594). Por un lado, la "nueva experiencia del ser" es la perspectiva abierta por Heidegger; por el otro, "reiteración y relectura" es la forma por la cual el filósofo alemán entabla el diálogo con

[23] Hay que señalar que pese a la línea crítica a la concepción hegeliana de la historia que veníamos insinuando en esta etapa, no habría que apresurarse en igualar las posiciones de Henrici y Fessard, tal como lo advierte M. A. Fiorito, quien reseña precisamente los dos libros aquí indicados ("Reseña a «P. Henrici, *Hegel und Blondel*»", *Ciencia y fe* vol. 15, (1959) 1/2, 96).

la historia del pensamiento (cf. RHH, 385).[24] Dos direcciones de aquella órbita son enfatizadas por el jesuita argentino. Primera, la de remitir a la noción de *de-strucción*, al hablar de "relectura de-structiva" (HDL, 33) y referirse a ella como "de-strucción transfigurante" (HDL, 30) o incluso, directamente como "de-strucción ontológica" (HDL, 32; LL, 117, n.7 y 151). Dicha relectura de-structiva implica para el jesuita "su trasposición correctiva" (LL, 117, n. 7). Segunda, la de enmarcarse en una renovada comprensión de la historicidad, con especial sensibilidad a la tensión *novedad-tradición*. Para Scannone, la nueva experiencia es auténticamente nueva cuando no reniega de lo sido, sino por el contrario lo *reitera*, no para repetirlo, sino para superarlo desde el nuevo sentido ontológico. De modo que, sin asunción creativa de la tradición no hay verdadera novedad.

Una segunda consideración viene dada por la relación *relectura-radicalización*. La operación de relectura es aquí presentada como una operación de radicalización. Pero son la reiteración y la asunción del pasado las que permiten la radicalidad y la autenticidad. Combinando estas consideraciones que acabamos de exponer se torna más comprensible la siguiente afirmación scannoneana:

---

24 Tanto la idea de "de-strucción" como de "repetición" forman parte del *lexicón* heideggeriano. Con esta vuelta sobre lo sido, Heidegger no busca restaurar ilusoriamente un "pasado", sino desplegar nuevas posibilidades y ello siempre en busca de un futuro. Es, por sobre todas las cosas, una disposición esencialmente afirmativa. En la Cuarta Parte de su ensayo *Kant y el problema de la Metafísica*, de 1929, titulada "Repetición de la fundamentación de la Metafísica", dice Heidegger: "Entendemos por repetición de un problema fundamental el descubrimiento de sus posibilidades originarias, hasta entonces ocultas". Este descubrimiento, lejos de restaurar, lo que hace es "transformar" el problema o situación y lo transforma también de una manera muy peculiar: "conservando su contenido problemático" (no negándolo). No se trata de un conservar "conservador", porque –como dice Heidegger en ese mismo texto– "conservar un problema significa librar y salvaguardar aquellas fuerzas internas que lo posibilitan como problema según el fundamento de su esencia". Cf. Martín HEIDEGGER, *Kant y el problema de la Metafísica*, FCE, México, 1954, pág. 171.

teseopress.com

> La verdadera radicalidad se abre al pasado desde lo nuevo del futuro que ad-viene. Así puede criticarlo hasta en sus fundamentos, y entonces reiterarlo desde un nuevo horizonte de comprensión. Y cuanto más auténticamente se haga, más fiel será a la genuina tradición y más creativa será su renovación. (HDL, 29)

Una tercera característica viene dada por la relación *relectura-ruptura*. Este aspecto se ve reflejado en la discusión posterior a su exposición en las II° Jornadas Académicas de agosto 1971, en particular en el intercambio sostenido con Mario Casalla, quien le pregunta respecto del tratamiento de "pensadores de frontera" como Marx o Nietzsche. En su observación, Casalla sostiene que "una lectura –y no sólo una relectura– de dicho pensar fronterizo podría mostrar que entre la ontología de la totalidad y la de la alteridad no hay ruptura, sino continuidad, y que esa continuidad puede encontrarse mediante una profundización de las fallas y falencias". En respuesta, Scannone sostiene que "es preferible hablar de relectura, y no de lectura". Aclarando la diferencia entre estas nociones, sostiene que la relectura "va de lo pensado a lo no pensado" (LL, 151). Reluce nuevamente aquí la alusión a Heidegger, pues su lectura de la historia se concentra

> no en lo ya pensado, sino "en un impensado del cual lo pensado recibe su espacio esencial". Ya no se trata de lo pensado por la historia de la filosofía, que ha sido ubicado en un sistema total que lo piensa todo en el pensar que a través de esas mediaciones se piensa a sí mismo; sino que se trata de ir a buscar, en lo que otros pensaron, lo impensado *desde donde* surge su pensamiento […] No es lo no-pensado de lo pensando (en relación de negatividad dialéctica), sino lo no-pensado desde lo cual surge el pensar de lo pensado (pero éste no puede reflexionarse en circularidad dialéctica). (RHH, 388)

Aquel *no* desde donde se relee indica la "ruptura" que dicha operación acomete. Aquel *no* es testigo del salto (hacia atrás-hacia adelante, en el caso scannoneano) a partir del

cual se pretende releer. En tanto radicalización o superación, la relectura pretende poner en marcha no la mera continuidad, ni, tampoco, una continuidad más crítica, sino una continuidad desde una discontinuidad.

Una cuarta indicación, por último, se refiere a los autores que tienen un lugar central en esta tarea. Si bien el programa de la relectura abarca la totalidad de lo sido, en "La pregunta por el ser en la filosofía actual" Scannone sostiene, en referencia a la tarea del pensamiento contemporáneo, que "deben ocupar un lugar central en dicha relectura aquellos filósofos que conjugan en una esa doble experiencia. Pienso ante todo en Santo Tomás de Aquino y también en Hegel" (LPS, 594). Scannone está pensando en aquellos autores que conjugan las experiencias griegas y judeo-cristianas del ser y del tiempo, entre quienes incluye precisamente a ambos filósofos: Tomás y Hegel. Vale recordar que, en reseñas publicadas en 1970, Scannone celebraba las publicaciones recientes que ensayaban una "*relectura*… de Sto. Tomás [que] servirá no sólo para revalorar algunos aspectos algo olvidados… sino también para revitalizar la reflexión", y las que promovían un "camino auténtico para una *relectura* de Hegel hoy".[25]

Teniendo en cuenta estas consideraciones podemos reforzar lo ya dicho en torno a la explosividad reflexiva de 1971 y sus efectos. Pues, a partir de entonces el *pasar por* o *superar desde adentro*, tan buscados y característicos de los primeros pasos del pensar de Scannone, alcanzan en esta relectura-radicalización su verdadera potencia. No se trata de una mera continuidad, sino de una superación radical, que, a la vez, recupera de forma auténtica y no anquilosada la tradición, y permite la verdadera novedad. Dicho de otro modo: su apuesta por superar desde dentro, será ahora

---

25 Respectivamente: Juan Carlos SCANNONE, "Reseña a «L. Dümpelmann, *Kreation als ontisch-ontologisches Verhältnis*»" y "Reseña a «Th. Bodammer, *Hegels Deutung der Sprache*»", *Stromata* vol. 26 n° 3-4 (1970) 477 y 480. En ambos casos, las cursivas son nuestras.

teseopress.com

recomprendida y emprendida como una tarea de relectura. De aquí en más, la propuesta de Scannone consistirá en releer, desde la dimensión ontológica verdaderamente radical alcanzada por el *giro* (Heidegger) que supera el logos de la modernidad –que es *giro* hacia la historicidad y hacia la praxis histórica–, tanto los avances del pensamiento analógico como las mediaciones dialécticas y socio-políticas del pensamiento alcanzadas por Hegel (y Marx) al culminar la época moderna, propuestas que según el jesuita se reclaman mutuamente.

2.1. *Relectura* de Hegel y la dialéctica

Frente al "ansia de liberación de un mundo estructurado por la voluntad de poder y la violencia" (MDSA, 94), a comienzos de la década del 1970, la conciencia filosófica vuelca su interés al clásico pero vigente tema de la dialéctica, hasta convertirlo casi en una nueva "cuestión disputada". Así lo testimonia una reseña de época de Rafael Capurro: "Uno de los temas más discutidos en la filosofía actual es sin duda el método dialéctico, pues este método ofrece al pensar un instrumento de crítica concreta frente a la sociedad y a la historia".[26] Si este diagnóstico es válido en general, lo es todavía más para la reflexión filosófica que pretendía hacerse cargo de la conflictiva realidad latinoamericana.[27]

---

26 Rafael CAPURRO, "Reseña a «S. Eiletz, *Die Dialektik des Konkret-Allgemeinen in der zeitgenössischen sowjetischen Philosophie*»", *Stromata* vol. 27 n° 1 (1971) 127. Según testimonio personal el mismo autor: "era la época de 'confrontación' o 'dialogo' con el marxismo que caracterizaba el ambiente católico/jesuita de entonces. Siendo la dialéctica (marxista) un punto clave del marxismo, Scannone (y otros...) buscaba un camino que ofreciera una opción a dicho pensamiento." "Entrevista a Rafael Capurro", enero de 2018 (inédita).

27 La presencia de Hegel en la historia del pensamiento y de la filosofía latinoamericana data desde sus inicios y ha sido ya señalada por los diversos críticos. También la Filosofía de la liberación latinoamericana (FLL), desde su nacimiento, ha sentido la necesidad de medir su empresa con Hegel, sea como aliado estratégico principal o como contrincante superior a vencer. Tal como han señalado sus cultores, la dialéctica es uno de los puntos centrales de la FLL. Más aún, identificándola como una de los elementos cúlmi-

Es en aquella atmósfera específica que Scannone dirige una renovada atención a la dialéctica, inexistente en sus trabajos del período 1967-1969. No es sólo que vuelve a ella, sino que la convierte en el centro de su interés.[28]

En su escrito a propósito de los 200 años del aniversario del nacimiento de Hegel, redactado entre 1970 y 1971, Scannone, convocado por la Universidad del Salvador para "presentar un panorama del pensamiento de Hegel sobre todo en su significación presente", presenta un "paralelo" entre el pensador de la *Fenomenología del Espíritu* y Heidegger, considerado por el jesuita, según vimos, como "la

---

nes de la modernidad, la FLL hizo de ella una de sus cuestiones más recurrentes. Cf. Adriana ARPINI, "Los usos de Hegel. A propósito de la necesaria ampliación metodológica en los inicios de la filosofía latinoamericana de la liberación", *Revista de estudios hegelianos,* 2 (2012) 2, 88-98. Naturalmente, no fue uniforme la posición adoptada frente a esto; por el contrario, se pusieron de manifiesto distintos usos del pensamiento hegeliano, en particular de la dialéctica. Más aún, el modo de encarar la crítica a la dialéctica de Hegel y, en general, a todo su pensamiento como expresión acabada de la modernidad, es uno de los aspectos relevantes a tener en cuenta en orden a reconocer diferencias y contradicciones entre los representantes de la FLL. Según Adriana ARPINI, junto a otros factores, "el modo de encarar la crítica a la dialéctica de Hegel y, en general, a todo su pensamiento como expresión acabada de la modernidad" es uno de los "aspectos relevantes a tener en cuenta en orden a reconocer diferencias y contradicciones entre los representantes de la filosofía latinoamericana de la liberación". En "Tres cuestiones definitorias en los debates de la filosofía latinoamericana de la liberación", en *Algarrobo. Revista en línea de la maestría en Estudios Latinoamericanos*, 2, (2013) p. 5. Dentro del amplio abanico de modalidades de recepción que tuvo el pensamiento de Hegel, esquemáticamente podríamos ubicar a Scannone entre quienes ensayaron una recomprensión de la dialéctica e incluso atisbos también de la lógica.

28 Como signo de esa presencia atmosférica de la cuestión dialéctica, baste referenciar, a modo de ejemplo, algunos de los textos que cita el propio Scannone, cuyos temas centrales son, precisamente, la revisión de la dialéctica y la propuesta de una dialéctica de la liberación: Víctor Massuh, *La libertad y la violencia*, 1969, donde busca una dialéctica de la liberación (p. 41ss), Rubem ALVES, *Religión: ¿opio o instrumento de liberación?,* de 1970, que afirma que "la libertad crea lo nuevo en la historia a través de un proceso dialéctico" (p. 159). Vale recordar también el esfuerzo del propio Enrique Dussel, *La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del origen del filosofar*, Ser y Tiempo, 1972, que corresponde a un curso impartido en 1970.

teseopress.com

figura más representativa de la reflexión contemporánea". Luego de señalar la crítica a Hegel que emprende Heidegger, escribe:

> En cuanto al retroceso hacia el fundamento, en cuanto al paso hacia atrás, del ente al ser, es el pensamiento de Heidegger el que supera a la metafísica, aun en su culminación en Hegel. Pero, en cuanto al movimiento inverso, al movimiento del progreso o del proceso hacia adelante del ser al ente, en eso el pensamiento de Hegel podría dar una nueva proyección al de Heidegger. Es decir: ¿no será posible pensar desde ese nuevo comienzo un movimiento progresivo hacia adelante, hacia las mediaciones ónticas, concretas, históricas, sociales y prácticas, como lo hizo Hegel, cuyo pensamiento reúne (dialécticamente) el doble movimiento del retroceso y del progreso? En una palabra: ¿se podrá acaso reiterar (*wiederholen*) desde el nuevo comienzo preparado por Heidegger, y por lo tanto *no* dialécticamente, el doble movimiento del pensar hegeliano? ¿Al paso hacia atrás no corresponderá, según el doble movimiento de la diferencia diferenciante, un paso hacia adelante?" (RHH, 402).

Como vimos, el ir *más allá* de Heidegger y la preocupación por el momento *óntico* asociado a los aportes de Blondel y Levinas estuvieron tempranamente en el pensar scannoneano. Como se observa en el texto, tras la *irrupción* de la situación latinoamericana y la *explosión liberacionista* de su pensamiento, la nueva sensibilidad por Hegel se cristalizará en la inclusión, ciertamente crítica, de la dialéctica hegeliana entre lo que el jesuita llama las *mediaciones ónticas*. Siguiendo la dinámica *paso hacia atrás-paso hacia adelante* Scannone advierte que el *paso adelante* requiere también de las "mediaciones ónticas, concretas, históricas, sociales y prácticas" repensadas desde el paso hacia atrás. Este texto es el primer registro dónde se incluyen en el *paso hacia adelante* las mediaciones ónticas en relación con Hegel, cuyo nombre queda asociado a la posibilidad de una nueva proyección para el pensamiento.

Ese mismo año de 1971, a propósito de sus palabras de apertura a la sesión de Metafísica del Segundo Congreso Nacional de Filosofía, aquellas mediaciones ónticas son también dialécticas y prácticas, y se les otorga una nueva potencia, no señalada en la expresión anterior: "Se trata de dar el paso hacia adelante, por las mediaciones ónticas, dialécticas y prácticas *en y por las cuales se exprese y cree una nueva historia*" (PSFA, 595, nuestras cursivas). Como se ve, ahora las mediaciones dialécticas quedan asociadas a la posibilidad de una efectiva nueva historia.

En el transcurso de 1971-1972 la necesidad de asumir a Hegel se hará cada vez más patente, y se inscribirá de lleno en la temática liberacionista. ¿Cómo ocurre esto? Scannone reconoce que, al abordar la problemática de la liberación latinoamericana, no es posible quedarse sólo en el mero plano ontológico, ni siquiera en la interpelación ética, descuidando las mediaciones estructurales.[29] De aquí que, luego de identificar la raíz ontológica de la dependencia en la relación de dominio, ante la pregunta "¿Cómo romper eficazmente la relación de dominio y no sólo invertirla o absolutizarla?" Scannone responde: "Desde siempre estaba *ontológicamente* rota… Pero no basta esa fisura ontológica. Para que inicie el proceso liberador es necesario que se deje ser, en toda su *onticidad* a esa palabra que es el rostro doloroso del pueblo" (LL, 122-123, cursivas en el texto). Es en este marco que Scannone focaliza en la necesidad de la mediación y (re)descubre la propuesta dialéctica.

2.1.1. Nuevas críticas a la dialéctica y necesidad de relectura

Scannone reconoce en el aporte de Hegel su atención filosófica a la historia. Afirma: "Lo valioso de tales dialécticas [la hegeliana y la marxista] es la relevancia que le dan a la historia" (LL, 117), y en dicha reflexión, el reconocimiento

[29] Sobre la relación entre el plano ético y ontológico y el nivel óntico, véase lo dicho en el capítulo precedente.

de que "todo verdadero cambio histórico pasa por la negatividad" (LL, 113). Sin embargo, este reconocimiento, como es de esperarse, no significa aceptación ciega. Se trata de una incorporación con reservas, pero no ya sólo con las adquiridas durante su etapa de formación, según la matriz de lectura que oportunamente indicamos; a partir de ahora, Scannone integrará nuevas críticas a la dialéctica.

En el nuevo horizonte liberacionista, a su matriz de lectura inicial de Hegel se incorporará con una nueva energía la propuesta filosófica de Emmanuel Levinas, centrada en el respeto ético del otro en cuanto otro. Pero Hegel no queda anulado por Levinas, sino que es liberado en la verdad que encierra. De aquí que podríamos decir que lee a Hegel desde Levinas y lee a Levinas desde Hegel, ya criticado en su fundamento moderno. Dicho de otro modo: en y tras la explosión liberacionista, Scannone lee a Hegel desde Levinas, sospechando de su compromiso con la identidad y su cerrazón inmanetista totalitaria, y lee a Levinas desde Hegel (releído), dialectizando (desde una relectura de la dialéctica)

su comprensión de la alteridad.[30] Claro está que esta incorporación será de un modo personal y que su "desde", u óptica, no es exclusiva, ni excluye otros componentes.

Estas *nuevas críticas* a la dialéctica se presentan a partir de 1971, llegado el momento de criticar ontológicamente los proyectos históricos latinoamericanos que no considera liberadores. Entonces Scannone se detiene en "Los proyectos totalizantes inspirados en la dialéctica hegeliana y/o marxista".

En primer lugar, la asunción de las propuestas levinasianas refuerza la crítica de Heidegger a Hegel. Pues, además de insistir en que en Hegel se nivela la diferencia (lo que aprendió de Heidegger), insiste ahora en la cerrazón o totalización de la dialéctica, proyectando sus consecuencias sobre los planos histórico y geopolítico. Si bien Scannone reconoce que la dialéctica hegeliana, a partir de su crítica a

---

30 Creemos que esta hipótesis es también válida para pensar el momento de la explosión liberacionista de Enrique Dussel. Justificar esta posición requeriría de un estudio más detenido, que excede las posibilidades de esta nota. Nos limitamos a dejar asentados algunos elementos iniciales. Reteniendo el 1971 como año/símbolo de la explosión se detectan tres indicios relevantes en este sentido: 1) en agosto de 1970, el mendocino dictó un curso titulado "Ética ontológica y *dialéctica*" en la Facultad de Filosofía del Colegio Máximo, con ocasión de su visita para la Primera Jornada Académica de San Miguel; 2) en octubre de ese mismo año, dictó en la UNC un curso sobre "La *dialéctica* hegeliana", que saldrá publicado años más tarde; 3) por último, en las publicaciones *posteriores* de textos producidos en el horizonte antedicho Dussel las inscribirá en el marco liberacionista con una "enmienda" (ana)dialéctica. Señalamos dos casos: a) la incorporación del párrafo: "Si todo lo dicho fuera replanteado dentro de la *dialéctica* de la dominación (culminación 'práctica' de la metafísica moderna de la subjetividad), comprenderíamos la situación de opresión que pesa sobre América Latina y la necesidad de una liberación" a su "Crisis de la Iglesia latinoamericana y situación del pensador cristiano en Argentina" de agosto de 1970, (cf. *Stromata* XXVI, nº 26 (1970) 336); en la edición revisada de *Para una de-strucción de la historia de la ética* de 1969, agrega: "La metafísica del sujeto se concretó históricamente, desde el siglo XVI, como dialéctica de dominador-dominado, ya que la 'voluntad de poder' fue la culminación de la modernidad. Pero, si la superación de la modernidad es lo que se viene gestando, dicha superación histórica, es un movimiento de liberación" (Cf. Ser y tiempo, 1973, p. 162). Sobre estos agregados véase lo dicho al final del capítulo tercero de la primera parte de nuestro libro.

teseopress.com

la denominada "mala infinitud", avanza sobre la dialéctica meramente inversiva o subversiva, a sus ojos ya latinoamericanistas y liberacionistas se trata de una propuesta por vía de la cual no se alcanzará una verdadera y auténtica liberación. En efecto, aun emprendiendo la crítica desde la relación social de mutuo reconocimiento, por su comprensión moderna del ser y del tiempo, no respeta su verdadera trascendencia ética y la novedad histórica que trae. Es cierto que el joven filósofo de Jena había tenido presente esta dimensión originaria; sin embargo, según Scannone, como Hegel

> interpretó su dialéctica desde las categorías helénicas de universal-particular y las modernas de subjetividad-objetividad, *niveló* al esquema del dominio (relación sujeto-objeto) a la dimensión radical de la libertad y la reconciliación, que era justamente la *condición* de posibilidad de la dialéctica […] Así Hegel volvió a interpretar la libertad y paz en dichas categorías, reduciendo la libertad a la *mera auto*nomía de la *auto*conciencia, sin la dimensión de genuina alteridad (irreductible a la mismidad); y reduciendo la paz al *mero reconocimiento mutuo en un Estado* (hecho también Iglesia) que absorbe la interioridad (y por esa la auténtica mismidad)." (HDL, 42-43, destacado original)

Retomando la crítica heideggeriana (nivelación del *desde dónde*) Scannone recrudece la crítica guiado por Levinas. Pues, como se indica en la primera alusión directa a la dialéctica hegeliana, de 1971, "en totalización dialéctica *nivela* al 'desde dónde' dicha crítica había podido ser hecha, interpretándolo *sin salir* de la relación criticada […] no sale de dicha relación: al contrario, la cierra en totalidad dialéctica" (HDL, 31, destacado en el original). El *desde dónde*, diferencia diferenciante que acontece en el caso de Heidegger, libertad y cuestionamiento ético del rostro en el caso de Levinas, es reducido y absorbido a un mero momento dialectico en un todo. De aquí que la propuesta de Hegel se revele ahora como "dialéctica de la totalidad" (LL, 114). Pero

esta totalización no se da sólo en plano del pensamiento sino en su concreción práctica. Así, la circularidad que Heidegger había denunciado en el pensamiento hegeliano es ahora interpretada, en el plano práctico, como circularidad con-*céntrica*: su proyección acaba en concentración totalitaria. De modo que la dialéctica es totalizante y *totalitaria*. El jesuita es taxativo en su juicio: "siempre lo que estructuralmente es totalidad dialéctica se hace en la práctica totalitarismo político" (HDL, 31); o, en otra formulación: "lo que ontológicamente es totalidad dialéctica se hace ónticamente totalitarismo político" (LL, 115).[31] Los proyectos que se inspiran en esta dialéctica no serán sino nueva expresiones de dominación y sus propuestas de acción serán "opresoras bajo el totalitarismo de lo totalidad" (LL, 117).

Si bien la dialéctica hegeliana critica la relación de dominación y dependencia, en su intento por superar la dialéctica bipolar, de mutua y constante reducción, aquella es asumida en una "totalidad unidimensional" (HDL, 33; LL, 115), sea en totalización en "Estado hegeliano o Sociedad comunista" (LL, 115). De modo que

> ya no será la opresión de un particular (el opresor capitalista, el imperialismo de los países centrales) que se arroga la universalidad […] Se trata de la opresión que emana de la universalidad misma (la del todo social, o la del proceso histórico universal), que no deja ser sí mismo al singular, personal o pueblo. (LL, 115).

Por tal motivo, los procesos dialécticos que siguen la pauta hegeliana no permiten salir del círculo cerrado de la opresión y, por lo tanto, no poseen una auténtica dinámica de transformación. Y esto ocurre porque la dialéctica

---

31 Es sorprendente el parecido de la cita con la siguiente frase programática de Levinas: "Todo totalitarismo político descansa en un totalitarismo ontológico" en *Difícil Libertad,* Ed. Lilmod, Buenos Aires, 2008, p. 283. Igualmente sorprendente es la no aparición explícita del término totalitarismo o totalitario en *Totalidad e Infinito*.

hegeliana se mueve todavía en el marco de la comprensión moderna del ser y del tiempo, donde no hay verdadera alteridad ni novedad histórica. Hegelianamente, tanto la alteridad o diferencia del singular (sea persona o pueblo) como la novedad histórica son comprendidas como negatividad; de aquí que Scannone escriba "negatividad (alteridad y novedad)" (LL, 116; 130, n. 18). Pues, por un lado, la alteridad se niega a ser reducida a una totalidad y, por el otro, el futuro en tanto novedad histórica niega lo definitivo y cerrado del presente. Ahora bien, aquella negatividad, en los marcos de la propuesta hegeliana, es asumida como negatividad determinada. Esto es, no como negación abstracta, sino concreta y está determinada por las contradicciones que la oprimen. No obstante, se trata de una determinación cerrada, pues dicha negación acaba siendo subsumida en el próximo paso dialéctico, reduciendo así su poder de negación a un mero no dialéctico necesario y rechazando así su trascendencia, por determinarlo en función de la identidad del todo futuro.

En suma, a los ojos latinoamericanos y liberacionistas de Scannone, la dialéctica hegeliana es entendida como "dialéctica de la negación de la negación" que se mueve dentro de una lógica de la identidad (dialéctica) y la totalidad (opresora).

Ahora bien, como venimos insistiendo, Scannone denuncia la ilusión de comenzar desde un supuesto punto cero desechando el pasado: es necesario acometer su *relectura*. Es el propio Scannone que indica, en este caso, en qué consiste dicha operación en el caso de Hegel:

> Lo 'releible' de la dialéctica hegeliana es precisamente lo 'no pensado' que subyace a lo pensado por el joven Hegel en su reflexiones sociales y teológicas. Interpretó eso 'no pensado' (y en su tiempo quizás no pensable) que él experimentaba, dentro de las categorías (los odres viejos) de la filosofía griega y de la modernidad. Por ello recayó en la dialéctica totalizante

> (y aún totalitaria) del todo y de la parte (universal-particular), y en la absolutización, propia de la voluntad de poder, en la cual radica la esencia de la subjetividad moderna. (HDL, 32)

Se trata entonces de retomar-releer, desde la dimensión original alcanzada por el pensamiento actual, "las mediaciones dialécticas y socio-políticas del pensamiento alcanzadas por Hegel y Marx al culminar la época moderna" (HDL, 59). Es decir, de releer la dialéctica anteponiendo la relación social originaria y su dimensión originaria de libertad y paz, que se manifiesta en la relación social fundamental. Relación que Scannone denomina, utilizando una expresión de Levinas: *relación sin relación* (HDL, 47), relación de paz en libertad y respecto de la libertad del otro. Ahora bien, Scannone advierte que esta propuesta supone, también, interpretar a *Levinas desde Hegel*, ya correspondientemente releído. Es decir, emprender la paradójica tarea de una lectura dialéctica (no totalizante) de la alteridad ética levinasiana, irreductible a toda dialectización. En efecto, para el jesuita argentino

> De algún modo Levinas apunta a esa práctica cuando habla de la relación ética (es decir, práctica y crítica) como sociedad, paz y justicia. Pero el peligro es el de quedarse en un yo-tú o yo-tú-él *sin terminar* de explicitar la implicancia sociopolítica de una tal ontología, quizás porque no se explicitan las mediaciones dialécticas. (HDL, 58).

En 1973, Scannone enumera, con gran claridad expositiva, las diferencias respecto de Levinas puestas en juego en su relectura. Por su capacidad sintética, corresponde citar en extenso las palabras de Scannone:

> en cuanto nuestro discurso usa categorías de Levinas (que, por otro lado, son de la tradición bíblica, propia también de nuestro mestizaje cultural y de nuestra situación de postcristiandad), esas categorías son releídas desde nuestra situación latinoamericana, y por consiguiente, reinterpretadas críticamente. Así es que, mientras Levinas habla del rostro *del* pobre,

teseopress.com

> nosotros sabemos que el pobre lo es *porque está oprimido,* y hablamos *dialécticamente* del cuestionamiento ético de la opresión. En segundo lugar, latinoamericanamente no nos movemos meramente en la relación cara a cara interpretada como una relación intimista yo-tú, sino que hablamos de *los muchos,* de *los* pobres y oprimidos en plural, y aún más, de los *pueblos* oprimidos en quienes se encarna el imperativo absoluto de justicia. Y, en tercer lugar, en América Latina ese clamor muchas veces mudo (o enmudecido) de los pobres y oprimidos es interpretado *socioanalítica* y *sociohistóricamente,* es decir, en su encarnación y mediación estructural, tanto *en sus causas* como *en la posibilidad real de su superación.* Es decir, no se comprende a los pobres sólo en forma individual e interpersonal, sino también *estructuralmente,* como pueblo dependiente y como grupos sociales explotados por un sistema injusto. De ahí que la praxis histórica que surge de la respuesta libre a esa interpelación ética no es meramente una praxis ética, como en Levinas, ni siquiera solamente una praxis ético-social, como lo sugeriría el hablar de "los pobres" en plural, sino una praxis *ético-política*.[32]

De esta forma Scannone se propone "reconocer y potenciar toda la fuerza de la conflictividad [pero] sin quedarse sin embargo encerrado en ella" (LL, 155), para lo que es necesario una negación determinada pero abierta, es decir una determinación que permanezca abierta. Así enuncia su propuesta: "Una relectura [de la dialéctica de tipo hegeliano o marxista] hecha desde una dimensión más originaria, la de la verdadera libertad, mostraría el camino hacia una dialéctica (o dialógica) triunitaria, propia de la triunitariedad de la temporalidad auténtica" (HDL, 33). Dedicaremos la siguiente sección, tercera de este capítulo, a analizar dicha cuestión; antes será necesario detenernos en la relectura scannoneana de la analogía.

---

[32] Juan Carlos SCANNONE, "Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje", *Nuevo Mundo* vol. III n° 1 (1973) 238-239.

teseopress.com

2.2. *Relectura* de Tomás y la analogía

Scannone somete la analogía a una relectura tan densa como la ensayada con la dialéctica. Si bien su interpretación del itinerario del pensamiento filosófico, siguiendo a Werner Marx, se apoyaba en la superación de la metafísica de la sustancia y del sujeto, relegando aparentemente al pensamiento precartesiano a un sustancialismo, no obstante, en lo que parece ser la primera alusión al aquinate en el horizonte liberacionista, Scannone advierte que "S. Tomás, aunque empleaba el lenguaje categorial de la sustancia y de la causa, sin embargo, por su concepción de la analogía, ya lo había superado". Pero dado que, "dicha superación era todavía sumaria y de algún modo ingenua, por no haber pasado tan explícitamente por la mediación de la negación crítica" (MDSA, 89), en alusión al aporte propio de la filosofía moderna, se trató de una superación no retomada ni continuada por la posteridad.

El jesuita se propone releer la cuestión de la analogía en el marco de la problemática clásica de la identidad y la diferencia. Problemática clásica que la situación actual del pensamiento encara con nueva luz, gracias a la nueva posibilidad, abierta por Heidegger, de respetar y acoger la diferencia. El antecedente de Puntel es decisivo para esta tarea. Pero el "paso adelante" dado por el pensamiento parece exigir continuar la cuestión.[33]

Asumiendo este escenario, Scannone se propone poner en juego una *relectura* de la analogía tomista no sólo después de Kant, Hegel y Heidegger, como lo venía proponiendo Puntel, sino también teniendo en cuenta y confrontándola con los aportes de Blondel y Levinas. Scannone no ignora

---

[33] Esta misma operación de relectura de Scannone la proseguirá también en los próximos momentos o etapas de su pensar, teniendo en cuenta, por ejemplo, desde la perspectiva de la sabiduría popular y de su mediación simbólica, la hermenéutica de Ricoeur y la pragmática del segundo Wittgenstein, entre otros. Cf. *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Barcelona-México 2005; cap. 7.

teseopress.com

que ni en Heidegger ni en Levinas hay uso de la analogía. Más aún, Levinas explícitamente no acepta la analogía: en la primera sección de *Totalidad e Infinito*, afirma: "nuestra relación con la Metafísica es un comportamiento ético y no teológico, no una tematización, aunque sea conocimiento por analogía de los atributos de Dios" (TI, 101). No obstante, el jesuita pretende reinterpretar desde ella muchos de los aportes del lituano-francés. Su apuesta será entroncar aquella nueva compresión post-kantiana, post-hegeliana y post-heideggeriana de la analogía (Puntel) con la "nueva comprensión de la trascendencia post-kantiana, post-hegeliana y post-fenomenológica" aportada por Levinas.[34] Según esta nueva comprensión, se trata ya de pensar, no, desde luego, según la trascendencia física o espacial, ni meramente metafísica o gnoseológica de un trasmundo, ni, tampoco, según una pura reflexión de las condiciones a priori de posibilidad, sino según la trascendencia propia de la alteridad ética. El momento de *eminentia* y el *excessus* de la analogía tomista se relaciona con la altura ética y el infinito que excede la idea, según Levinas. De aquí que Scannone se proponga pensar la analogía desde la revelación del pobre como otro en su *eminencia* ética, y por ello, metafísica.

Ahora bien, en la interpretación scannoneana de la trascendencia ética levinasiana, ésta no se separa dualísticamente de la historia ni, tampoco, se confunde con ella. Sino que, en el rostro, la trascendencia se revela como trascendencia en la inmanencia de la historia, conservando su misterio. De modo que se trata entonces no sólo de *analogía e historicidad* como Puntel, sino además de *analogía e historia*. De aquí que pueda sostenerse que Scannone interpreta en clave de analogía tomista la trascendencia ética de los otros en su altura, exterioridad y alteridad, en especial, de los pobres latinoamericanos.

---

[34] Juan Carlos SCANNONE, "Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje", *Nuevo Mundo* vol. III n° 1 (1973) 238, n. 28.

teseopress.com

Por otra parte, incorporar el aporte levinasiano al momento propio de la vía negativa no se reduce a negar el modo categorial y objetivante de representarse conceptualmente, sino que también debe incluir el dejarse criticar en la pretensión de auto-absolutización de la subjetividad misma en conceptos. De este modo, Scannone encontrará en la analogía el modelo de una negación que no se cierra dialécticamente mediante una negación de la negación en la totalidad. En efecto, en la analogía, releída y recomprendida según el *ritmo dialéctico* (la analogía es concebida, siguiendo a Erich Przywara, en *Analogía entis*, como proto-estructura y proto-ritmo dialécticos), la primera afirmación y la negación se abren a la eminencia; de este modo, la negación es determinada pero abierta.

En esta operación filosófica radica, en parte, la originalidad de la propuesta de Scannone. Es, de hecho, una operación significativa/indicativa del pensamiento "más allá" ensayado por el jesuita.

3. Dialéctica dialógica tridimensional. Los primeros pasos hacia la *analéctica*

Como hemos dicho, a partir de 1971 Scannone emprende la búsqueda de nuevas expresiones dialécticas. En este breve pero denso período el jesuita concentra su trabajo en la elaboración de una dialéctica de la liberación, tal como se titula su primer escrito liberacionista al cual, en la versión última de 1972, que contiene correcciones y agregados, llama "dialéctica (o analéctica) de liberación" (LL, 129). Genéticamente esta búsqueda encuentra antecedentes en la "dialéctica de la libertad" estudiada en su tesis doctoral sobre Blondel.[35] No obstante, la situación latinoamericana exige a

[35] Juan Carlos SCANNONE, *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften M. Blondels* Munchen-Freibug, Verlag Karl Albert, 1968, pp. 179ss.

Scannone determinación histórica y empuja su reflexión de la *libertad* a la *liberación*.[36] Entre una y otra se da el dinamismo específico que venimos estudiando y que denominamos *explosión*, puesto que no es posible reducir la traslación a un mero despliegue de continuidad ni de ruptura. En esta tercera sección nos proponemos reconstruir paso a paso su trabajosa búsqueda de una "nueva dialéctica auténticamente liberadora de la persona y sociedad". (HDL, 33)

De su *relectura* de Hegel, Scannone asume que el proceso de auténtica liberación no puede nacer de la experiencia de la negación. De aquí que sus búsquedas pretenden abrir paso a la superación de la relación dialéctica hacia una nueva relación social. La clave para ello es *anteponer* la relación social originaria y su dimensión originaria de libertad y paz. A esta nueva dialéctica, "dialéctica de liberación", Scannone la entiende como una dialéctica abierta: no absoluta (Hegel). Se trata de una dialéctica *abierta*, en un doble sentido, mutuamente relacionado: (a) en el sentido de abierto a la trascendencia, alteridad y novedad, que (b) exige reabrir, una y otra vez, el movimiento dialéctico emprendido en un movimiento continuo. En este sentido es una dialéctica *histórica*, y por lo tanto, libre. En tanto tal, requiere opción y elección.

---

36 La atención y asunción de la historia concreta (y su conflictividad) por parte del pensamiento parece ser uno de los componentes reflexivos del gesto liberacionista scannoneano. Si los resortes críticos de su filosofía (Blondel, Heidegger, Levinas) ponían la historicidad abismal como horizonte del pensar, Scannone pretenderá desde allí considerar la historia –no atendida, al menos no suficientemente, por ellos–. Sobre esto último, para el caso de Blondel, Henri Bouillard señala, como ya lo indicamos, que "Hegel da gran importancia a la consideración de la historia y las categorías históricas; ésta juega un papel muy modesto en Blondel. El fin de la filosofía, el ideal del sabio es para Hegel el saber absoluto, para Blondel es la opción religiosa, de la que la filosofía demuestra la necesidad" (op. cit., 23-24). Si bien esto es radicalizado a partir de la exposición liberacionista de 1971, no falta intuiciones previas sobre las que aquella se monta. De aquí que en su temprano ensayo del estudio blondeliano sobre el espíritu cristiano señale que en su filosofía habría "no sólo que estudiar la historicidad sino la historia del espíritu cristiano (de las dos ciudades)" (FEC, 323, n 12).

Los textos disponibles evidencian un pensamiento en construcción, con ideas y vueltas, en búsqueda de formulaciones más precisas y definitivas. En este sentido, los escritos oscilan en llamar al proceso "abierto", "no-absoluto", "triunitario", "dialógico", "de la educación liberadora", "de servicio", entre otras alusiones. En vistas a ordenar el panorama, a continuación, presentamos los dos rasgos que consideramos más englobantes, a saber: (3.1) dialéctica *tri*dimensional y (3.2) dialógica. Creemos que de este modo estaremos reandando los primeros pasos hacia la *analéctica*.

3.1. Dialéctica *Tri*-dimensional

Es posible encontrar una primera formulación, aunque rudimentaria, de esta dialéctica en su artículo "La situación actual de la Iglesia Argentina y la imagen de Dios Trino y Uno", de octubre de 1970.[37] En este texto el jesuita analiza la coyuntura de la Iglesia local a partir de la comparación de las tres orientaciones que se encuentra en su interior (tradicionalista, progresista y de protesta social, siguiendo el diagnóstico de Gera y Rodríguez Melgarejo), con las tres dimensiones del Misterio Triunitario de Dios. Cada una de ellas representaría, correspondientemente, la dimensión paterna, filial y pneumática de Dios Trino. El claro influjo y trasfondo de la teología trinitaria en el pensamiento de Scannone, que desde la década del 60 había ido permeando y renovando a la teología católica, se hace manifiesto en el escrito.

Lejos de tomar posición por una aquellas corrientes, Scannone afirma que "cada una de ellas es necesaria para la vida". Por esta necesidad, y apoyado en el paralelismo trinitario que le da marco al artículo, el jesuita sostiene que hay

[37] El mismo Scannone reconoce en este trabajo un intento, aunque todavía rudimentario, de pensar esa dialéctica distinta. Cf. "Teología y política", en *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Sígueme, 1973 [1972] p. 255.

teseopress.com

que superar la "dialéctica bipolar" que podría darse entre ellas y emprender una "continua *pericoresis* de las tres", es decir "en intercomunión de diálogo y de acción" (SAIA, 21).

> Cuando la triunidad (que implica la relatividad de cada una de ellas a las otras dos), debido a la absolutización, se reduce a bipolaridad dialéctica, ésta, en lucha dialéctica, tiende a obtener la uniformidad, destruyendo al contrincante o absorbiéndolo, para que quede una sola dimensión como única absoluta. (SAIA, 21).

Y luego lleva la reflexión a esquemas filosóficos, para sintetizar su postura:

> en síntesis dialéctica acaban solamente los procesos bipolares de lucha (a muerte, como en Hegel o en Marx), en los cuales la síntesis anula (asumiéndolas) a la tesis y la antítesis; en cambio la tensión tridimensional se da en el respeto, propio de la *pericoresis*, en la cual cada uno de los tres términos de alguna manera 'muere', en cuanto es pura relación a los otros dos, y así subsiste en verdadera vida de comunión y comunicación. (SAIA, 23)

Ya en 1971, ahora desde la perspectiva filosófica y liberacionista, Scannone habla de "dialéctica triunitaria" (HDL, 33); en las reformulaciones llamará también "dialéctica tridimensional" (LL, 137). En efecto, como indicamos en el capítulo precedente, la dialéctica auténtica es llevada a cabo por la aparición de un tercero que encarna una tercera dimensión de la realidad, siempre trascendente, que evita la absolutización y absorción de una de las dimensiones cuando se enfrenta a la otra: la dialéctica oprimido-opresor es abierta y mediada por la presencia del tercero, instaurándose así una dialéctica tridimensional.

A esta dialéctica tridimensional, de suyo abierta, Scannone la denomina *analéctica* (LL, 158). Pero para poder dar cuenta de ella, conviene explicitar todavía un paso más. Esta dialéctica triunitaria es indisociable del diálogo. Es en el

diálogo que se establece entre las tres dimensiones, en las que cada una muere y resucita, donde puede vivir la tridimensionalidad. De ahí que Scannone se concentre en el ritmo dialéctico del diálogo que llamará *dialógica*.

Antes de continuar dejemos asentada una cuestión clave en el pensamiento de Scannone, que emerge del análisis de los pasajes recién evocados. Nos referimos a su recurrencia e insistencia en el *tres, tercero, terceridad*. Estimamos que es posible identificar dos fuentes de este acento, la teológica y la filosófica, aunque esta segunda está inspirada en la primera: por una parte, el modelo trinitario de la teología cristiana, y por otra, las búsquedas blondelianas de una lógica tridimensional de la libertad (LL, 142, n. 27), que la tesis de Henrici puso de manifiesto. Con este énfasis en el *tri*, Scannone hace, a la vez, alusión a: (1) la estructura y el movimiento propio del ser, de la temporalidad auténtica, y de las relaciones sociales, y (2) a la mediación dialéctica que, en correspondencia con aquella estructura y movimiento, emprende el tercero en el orden de la historia, que rompe la bipolaridad la cual tiende, como venimos diciendo, a la unidimensionalidad.

3.2. Diálogo y dialógica

Como vimos en los capítulos previos, la cuestión del diálogo venía siendo muy importante en Scannone. Desde temprano, es nota característica de su actitud filosófica y de su concepción del filosofar. Esto adquirió nuevos acentos al introducirse el tema de la mediación del tercero. En sus artículos liberacionistas que comienzan a aparece en 1970/71, Scannone utiliza recurrentemente el término diálogo, otorgándole un lugar matricial. Como ya lo advertimos, el jesuita había utilizado el término dialógica en su tesis de doctorado sobre Blondel. De hecho, Rafael Capurro, tituló su comentario-reseña a dicha publicación: "Filosofía existenciaria y dialógico cristiana". Sostuvo allí Capurro:

> Tomamos la palabra 'dialógica' no en el sentido de la llamada 'filosofía del diálogo' (Buber, Ebner, y otros), sino contraponiéndola a la 'dialéctica' que Blondel asume desde un ámbito más radical en el que la apertura ontológica de la libertad co-rresponde al llamado del Logos (y del logos), que se dice en la diferencia (dia).[38]

Lo primero a tomar en consideración es que con *dialógica* no se hace alusión a la filosofía del diálogo prelevinasiana sino en contraposición a dialéctica. Se trata de una posición que podría ser considerada como (todavía) ingenua. Pues, por el contrario, levinasiana, pero también dialécticamente, el diálogo surge de la dimensión social originaria y tiende a la reconciliación, aunque sin eludir la relación de lucha y de dominio, sino trascendiéndola. En efecto, Scannone llama dialógica al proceso dialéctico instaurado desde la dimensión de paz y libertad como "juego dialéctico del diálogo" (HDL, 49). Para acentuar la eficacia del diálogo y su momento procesual y, por tanto, conflictivo, Scannone se refiere a "dialógica". Por eso sostiene que "al proceso de la mediación liberadora… más que dialéctico, puede llamárselo dialógico" (HDL, 41), para definirlo finalmente como "dialéctica dialógica de la genuina liberación" o "dialógica de la liberación auténtica" (HDL, 48; 57).

Dada la historicidad y contingencia de la palabra humana, la exigencia del diálogo señala tanto la imposibilidad de prever individualmente y de cerrar unilateralmente el proceso, como su consecuente apertura. Así el diálogo "pro-mueve una dialéctica no-absoluta, y por ello abierta al porvenir" (HDL, 41). El diálogo abre el encierro de la dominación al ad-venir de la historia.

El movimiento de las ideas llevará a Scannone de una dialéctica de la liberación, que es tridimensional y dialógica: una "analéctica de liberación" (LL, 129).

---

38 Rafael CAPURRO, "Filosofía existenciaria y dialógica cristiana", art. cit., 427, n. 1.

teseopress.com

4. *Analéctica*: proceso histórico y lógica

Así llega Scannone finalmente a la *analéctica*. El primer registro escrito del término aparece 1971. Pese a los muchos antecedentes que venimos señalando, una tal expresión no figura en escritos ni reseñas anteriores. Tampoco hay registros de usos previos a la fecha consignada por parte de otros autores liberacionistas.

Scannone emplea por primera vez el término en una nota a pie de página de su primer artículo liberacionista, "Hacia una dialéctica la liberación", eco de la primera reunión del Grupo Calamuchita. Llamativamente no lo utiliza en su ponencia al Segundo Congreso Nacional de Filosofía en junio del mismo año, titulada "Hacia un proyecto histórico de liberación latinoamericana", ni en ninguna de sus otras intervenciones. La noción ingresa de lleno y progresivamente atrae hacía sí la reflexión y la discusión en "La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador", de agosto de 1971, publicada, con correcciones del autor, en el primer semestre de 1972. En dicho texto, la noción de *analéctica* aparece de manera explícita en, al menos, ocho ocasiones.

4.1. Procedencia del término

Sorprendentemente, la procedencia del término no se indica en las publicaciones del período aquí comprendido. No obstante, según su propio testimonio y referencia en textos muy próximos, el término fue tomado de la obra de Bernhard Lakebrink y su libro *Hegels dialektische Oruologie und die thomistische Analektik* [*La ontología dialéctica de Hegel y la analéctica tomista*] de 1955.[39] Scannone advierte,

[39] Bernhard Lakebrink (1904-1991), fue un filósofo alemán, con estudios en Bonn, Munich y Friburgo. Obtuvo su habilitación docente en 1954 con el especialista en medios Josef Koch en la Universidad de Colonia con una tesis sobre la relación entre el tomismo y el pensamiento hegeliano. Su pensa-

reiterativa y enfáticamente, que no se trata de una filiación, sino que la utiliza sin atarse a la comprensión de Lakebrink y dándole un sentido personal, más allá del intentado por aquel. En una reseña sin autor publicada en *Stromata* en 1970, se sostenía que Lakebrink "se ha caracterizado por el esfuerzo de mostrar la supervivencia de la filosofía perenne a través de los siglos, sobre todo en su confrontación con el sistema hegeliano, de acuerdo al principio *contraria juxta se posita magis elucescunt*".[40] Aludiendo a este axioma aristotélico, el pensamiento de Lakebrink es caracterizado como aquel que busca la contraposición y confrontación de los que considera contrarios, para clarificarlos. Antonio Millán-Puelles, apoyado en el mismo principio, explica el significado del término que aquí nos interesa, a propósito de la recensión del libro *Klassische Metaphysik* (Friburgo 1967) del filósofo alemán:

> El juego semántico de la distinción entre la *dialéctica* y la *analéctica* resulta inmediatamente significativo de un deseo de mutuo esclarecimiento sobre la base de una patente oposición. *Contraria, iuxta se posita, magis elucescunt* […]. A diferencia de la *dialéctica* (en la cual se subrayan ordenándolos a una última identidad, los aspectos de la separación y la oposición), la *analéctica* acentúa las notas de la elevación y de la proporción *sursum ductrix analogia*). El pensamiento dialéctico es una "identificación de lo no-idéntico en cuanto contradictorio", mientras que, por su parte, el pensamiento analéctico se constituye como una "proporción de lo no-idéntico a título de previamente análogo o proporcionable". Todo ello explica el hecho de que la metodología *dialéctica* identifique el pensar

miento se inscribe en el tomismo, con afinidades y cercanas relaciones con el filósofo italiano Cornelio Fabro. Heredó la cátedra de concordato de Max Müller, en Friburgo de Brisgovia. La obra aquí referenciada es: *Hegels dialektische Oruologie und die thomistische Analektik* Bachem, Köln, 1955. Scannone lo cita en su segunda edición de Ratingen, 1968. Cf. también la reseña crítica a este libro de Erich Przywara, en *Les Études philosophiques*, Nouvelle Série, 11e Année, No. 1 (Janvier/Mars 1956), pp. 123-124.

40 S/A, "Reseña a «C. Fabro, *Gegenwart und Tradition. Strukturen des Denkens. Eine Festschrift für Bernhard Lakebrink*»", *Stromata* vol. 16 n° 3-4 (1970) 486.

> y el ser en general; lo cual no ocurre en la metodología *analéctica*, que considera que el ser en su conjunto sobrepasa al pensar, siendo éste, no obstante, de tal índole, que aquel se hace en él consciente; y la misma conciencia, que también es ser, llega a saber de sí.[41]

Pero más allá de su confrontación con Hegel, otro rasgo característico de Lakebrink es su crítica a la teología y filosofía transcendental y existenciaria. Rafael Capurro, de confesa cercanía a Scannone, presentando una compilación del filósofo alemán sobre la metafísica de Hegel, afirma:

> para Lakebrink el *desideratum* de la filosofía actual consiste en la liberación de la ontología existenciaria que se le aparece como un rechazo de todo ideal existencial con algún contenido, y como una falsa absolutización de la autenticidad singular y del arbitrio irracional de la opción. Como representantes de esta tendencia en el campo teológico estarían J. Maréchal y K. Rahner entre otros y, por supuesto, M. Heidegger en el campo filosófico.[42]

En efecto, el esfuerzo filosófico de Lakebrink consistió en intentar salvar a la metafísica tomista amenazada por las corrientes existencialistas que ponían en cuestión al Absoluto, oponiéndose, así, tanto a la escuela teológica transcendental (Kant) de Joseph Maréchal y Bernard Lonergan, como a la existenciaria (Heidegger) que, en continuidad con aquélla, representaba el ya mencionado Karl Rahner. Lakebrink se inscribe así en la línea de quienes le reprochaban a Rahner el haber reducido la metafísica a una antropología trascendental que finalmente conduciría a un subjetivismo radical (pensar en Dios se resolvería en

---

41 Antonio MILLÁN-PUELLES, "Sobre la posibilidad de una metafísica clásica", en *Atlántida* 6 (1968) 309-311, citado en Jesus Villagrasa Lasag, "La analéctica como método de una metafísica realista en A. Millán-Puelles", *Alpha Omega* 7 (2004) 38.

42 Rafael CAPURRO, "Reseña a «*B. Lakebrink: Studien zur Metaphysik Hegels*»", *Stromata* XXVI n° 3-4 (1970), 480 (en adelante: SMH).

teseopress.com

pensar en el hombre). Frente a ello, según Lakebrink, "la metafísica hegeliana permitiría una liberación del pensar trascendentalista y subjetivista y junto con ella la 'analéctica tomista' concuerda en que el comienzo del filosofar está en el elemento de lo general y nunca en la facticidad empírica" (SMH, 480). Concluye Rafael Capurro:

> Resulta difícil aceptar el juicio marcadamente unilateral (y simplista) del autor respecto a la ontología existenciaria, separando de su contexto y tergiversando el sentido de todo un pensar que se muestra justamente como radicalmente desubjetivista (¡no antisubjetivista!) y cuestionando no sólo la arbitrariedad de la voluntad de dominio, sino también la pretensión de autonomía de la razón objetivante. (SMH 480)

Podemos hacer extensiva a Scannone la posición de Capurro: a la luz del talante filosófico que venimos reconstruyendo, la discordancia es clara. Lo antedicho basta, pues, para apreciar la clara diferencia entre Lakebrink y Scannone, negar cualquier tipo de filiación y confirmar el sentido personal del empleo del jesuita de la noción de *analéctica*, caracterizado precisamente por el *pasar por* o *superar desde dentro y hacia adelante* la filosofía moderna, incluido Hegel, desde una relectura que asume los aportes de la filosofía existenciaria, junto a los de Blondel y Levinas.

4.2. Primera aparición

La expresión *analéctica* tiene en el pensamiento de Scannone una primera aparición bajo una modalidad que podríamos denominar *relámpago*. En efecto, como indicamos, el primer registro escrito de la noción se da en una nota a pie de página en primer su artículo liberacionista, "Hacia una dialéctica la liberación". En aquella primera nota dice: "Para Hegel hay correspondencia entre la especulación trinitaria… la temporalidad y la dialéctica (el concepto). En nuestro caso de una dialéctica abierta, el 'concepto' no sería dialéctico en sentido hegeliano, sino *analéctico*, no

siendo propiamente concepto" (HDL, 33, n. 14, destacado en el original). Contextualizadamente, esta primera aparición textual nos brinda ya algunos primeros elementos a considerar.

En primer lugar, cabe detenernos en que la fecha y el texto en cuestión coinciden con su primera expresión liberacionista. Esta "coincidencia" nos habla de la identificación en el pensar de Scannone entre latinoamericanismo (que, a su vez, se identifica con la proyección latinoamericana de su pensar) y propuesta analéctica.

Una segunda consideración se refiere al contexto de procedencia de la propia nota. La misma cierra su crítica ontológica a la temporalidad inauténtica de los proyectos históricos que se inspiran en la dialéctica hegeliana o marxista, la cual es, a su vez, conclusión de la *pars destruens* de su propuesta. Allí, tras recusar a la dialéctica por nivelar la novedad del futuro con lo ya sido y de asumir la bipolaridad en totalidad unidimensional cerrada, sostiene, por primera vez en el texto, la necesidad de una relectura que conduzca a una "dialéctica (o más bien dialógica) triunitaria, propia de la triunitariedad de la temporalidad auténtica" (HDL, 33).

Un tercer aspecto se desprende del anterior y alude a lo señalado como escenario de discusión, a saber, el trinomio especulación trinitaria-temporalidad-dialéctica, en tanto trama del pensar hegaliano. La disputa sobre el sentido de aquellos términos y su relación parece ser el punto de quiebre y separación respecto de aquél.

En cuarto lugar, es necesario considerar el surgimiento del término en contraposición con el *concepto* hegeliano. Vale recordar aquí que, en la arquitectura filosófica del pensador de Jena, la forma es esencial para el concepto. Y el concepto es el proceso hacia la Idea.

Por último, en esta primera referencia relámpago se evidencia ya una primera nota positiva, que radica en destacar el carácter de *abierto* de la nueva dialéctica. El uso

del concepto sería determinado pero permanecería *abierto*. Esta apertura, ya indicada aquí, será la característica más distintiva de la analéctica.

Como anunciamos más arriba, luego de esta primera aparición relámpago, la noción ingresaría progresivamente en sus desarrollos, atrayendo cada vez más hacía sí la reflexión y la discusión en su ponencia "La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador", leída en agosto de 1971 y publicada, con correcciones del autor, en el primer semestre de 1972. En esta nueva elaboración la anunciada apertura es trabajada por Scannone en la convergencia de una *dialéctica repensada desde la analogía*, o una *analogía pensada dialécticamente*, ambas ya correspondientemente releídas con ojos posmodernos y latinoamericanos. Siguiendo estas nuevas apariciones y atendiendo al recorte temporal que nos impusimos, a nuestro juicio, la *analéctica* es comprendida por el jesuita como el (4.3.) el ritmo propio del proceso histórico y como (4.4.) la posibilidad de una nueva lógica.

4.3. Proceso histórico analéctico

Descontando los usos en notas a pie de página, o en aclaraciones presumiblemente agregadas a posteriori, el primer empleo de Scannone del término *analéctica* aparece en el texto de 1971-72, en el contexto de la posibilidad de determinación del llamado de lo nuevo de la historia que se encarna en el rostro del pobre de la historia.

Para dar respuesta a esta cuestión, Scannone, sorpresivamente, echa mano de la analogía, a la que no había hecho referencia en sus elaboraciones precedentes. En este punto, su argumentación recupera el recurso tomista, releído a la luz del nuevo *desde dónde*, postmoderno y latinoamericano. Como sabemos, el "paso" de la analogía por la historicidad, ensayado por Puntel, conduce, en la comprensión de Scannone, a la apertura de la analogía a la historia. Esto lleva al jesuita a traspolar su aplicación de la dimensión *vertical*

a la dimensión *horizontal*. Es decir, no sólo la *verticalidad* de la trascendencia de Dios, sino también la *horizontalidad* de la trascendencia del otro en su alteridad y a la novedad histórica imprevisible. En el que identificamos como el primer intento de definición de la analéctica por parte de Scannone (teniendo en cuenta que no es explicitada en su primer uso), se refiere precisamente a la analogía aplicada horizontalmente a la historia. Dice el jesuita:

> hablo de analéctica aplicando al conocimiento de la trascendencia propia del futuro y personalidad del pueblo latinoamericano, la dialéctica propia de la analogía tomista del conocimiento de la trascendencia de Dios. (LL, 121)

Para comprender este movimiento de Scannone es necesario tener presente lo visto en el capítulo precedente en torno a su nueva inteligibilidad de la trascendencia. Scannone piensa y emplea un sentido analógico de la palabra trascendencia: sea de la trascendencia religiosa, sea de la trascendencia de lo nuevo de la historia y del otro en cuanto otro. Scannone señala la "similitud" y "semejanza" (HDL, 35, n. 16) entre la *transcendencia* religiosa del Dios vivo y su acción histórica efectiva, la *transcendencia* de la verdadera novedad socio-histórica, y la *transcendencia* del otro en su alteridad constitutiva, habilitando de esta manera la posibilidad del lenguaje analógico para referirse a las tres. Al respecto es claro, explícito y determinante en el siguiente pasaje, fechado en 1973:

> Cuando hablo de trascendencia pienso ante todo en la trascendencia religiosa: en Dios, aunque *mutatis mutandis* lo mismo podría decirse analógicamente de la trascendencia de lo nuevo de la historia en relación con el eterno retorno de lo mismo; y de la trascendencia del otro en cuanto otro, v. g. la alteridad y novedad original de un pueblo como el nuestro. Pues estimo que de la misma forma debe plantearse la pregunta por la trascendencia de Dios, de la novedad histórica y de la originalidad singular de un pueblo, que no se pueden

teseopress.com

> decir en un lenguaje meramente representativo y objetivante, sino que se verifican y dicen pasando por la mediación de la praxis auténtica, es decir, liberadora.[43]

De modo que, así como el lenguaje analógico acerca de Dios permite acercársele conceptualmente, aunque respetando su misterio, la analogía aplicada a la historia permite nombrar a lo nuevo ad-viniente, aunque sin reducirlo. En palabras de Scannone:

> El lenguaje que surja de esa praxis nombrará a lo nuevo ad-viniente, irreductible a las estructuras ya dadas, y lo hará en cuanto esa praxis es una praxis ético-política, abierta a la trascendencia. Pero lo nombrará determinadamente, en cuanto se trata de una praxis ético-política, determinada dialécticamente por la estructuración contradictoria e injusta que rechaza, y también determinada positivamente por la posibilidad real de superación de ésta: nueva posibilidad real que emerge en los pueblos pobres y oprimidos y les hace tomar conciencia de su pobreza y opresión. Dicha posibilidad real, en su novedad ad-viniente, se simboliza en las mencionadas contradicciones estructurales, ella posibilita que se las perciba como contradictorias, pero no es reductible a la mera negación y rechazo dialéctico de esas contradicciones, sino que aporta una verdadera novedad histórica. A ésta sólo se la puede decir analécticamente.[44]

¿Qué busca ganar Scannone con el uso de la *analéctica* en este contexto? A la hora de responder esta pregunta, conviene distinguir dos niveles, pero que se corresponden mutuamente. A *nivel práctico*, busca que el proceso de liberación no sea reaccionario (al moverse el mismo plano del que pretende liberarse), sino que profundice hasta lo ontológico (sin naufragar por ello, sin quedar atrapado en las mareas y

---

43 Juan Carlos SCANNONE, "Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje", art. cit., 221.

44 Juan Carlos SCANNONE, "Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje", art. cit., 239, n. 29.

teseopress.com

enredaderas de un trascendentalismo ahistórico o de un eticismo desencarnado). De este modo, el jesuita sostiene que se podrían articular la primacía de la realidad y dignidad ontológica de la persona, por un lado, y por el otro, la exigencia de la historia factual, con sus conflictos y contradicciones. A *nivel reflexivo*, gana principalmente la posibilidad de alcanzar un pensamiento y un lenguaje que permanezcan abiertos a lo nuevo y trascendente, sin caer en el equívoco y, por consiguiente, en la ambigüedad y el relativismo, aunque sin abstraerse formalísticamente del contexto histórico y cultural ni de las diferencias (de personas y situaciones, en su unicidad irreductible a la generalización formal, que las reduciría a ser un mero caso), con la pretensión de dominar y controlar la realidad, nivelándola unívocamente.

Ahora bien, esta homologación no es una mera operación transitiva mecánica. Lejos de ello, la relectura y la aplicación horizontal de la analogía permiten alcanzar –según Scannone– una comprensión de la nueva negación. Pues, por un lado, aplicando la analogía a la historia se niega no sólo la finitud de la razón y su modo abstractivo-predicativo de significar (como Tomás), sino también el negar la situación histórica, que en América Latina es de opresión y dependencia. Es decir, de este modo, la analogía adquiere la potencia de tener en cuenta ya no sólo la finitud del modo humano de pensar y decir, sino también del mal, mal ético-histórico que crea víctimas. La analogía, releída desde la trascendencia comprendida levinasianamente y aplicada a la historia concreta, le permite revalorizar el momento dialéctico, negativo y crítico de la analogía. Pero, por otro lado, la negación ya no se reduce a un mero momento de una totalidad que la absorbe. Pues, según la estructura triádica de la analogía con sus tres momentos interrelacionados de un único proceso, ese paso por la negación no queda allí, sino que es trascendido en la *eminencia*. Se abre a la *eminencia* del don gratuito e imprevisible de lo nuevo en la historia. Así, la negación opera una

auténtica liberación sólo cuando, actuando como negación determinada pero abierta, es antecedida por…. (*afirmación primera*) y se abre hacia… (*eminencia*).

De modo que, esta aplicación horizontal de la analogía acaba transformando tanto la analogía como la dialéctica. Por una parte, la analogía, al enfatizar la dialéctica propia de su ritmo triádico, repotencia el momento negativo, ampliándolo al mal histórico concreto. Por otra parte, es transformada la dialéctica, recomprendida ahora como dialéctica determinada pero esencialmente abierta a la irrupción primera y eficaz de la trascendencia; dada esa apertura, ya no tiende a cerrarse en una totalidad dialéctica. Fruto de esta mutua transformación: *analéctica*.

De este modo, releyendo y *depasando* tanto la mera analogía como la dialéctica hegeliana, la *analéctica* responde a las exigencias de no olvidar la negatividad, el conflicto y las contradicciones de la realidad histórica, sin perder la fecundidad de la apertura hacia la novedad histórica posibilitada por la analogía. Scannone encuentra así una nueva forma de pensar y decir al proceso histórico, que es proceso histórico liberador: ya no según la dialéctica de la totalidad o de la negación de la negación, sino según la *analéctica*. La *analéctica* recupera así el sentido abierto de la historia. Su realización positiva depende de la libertad del hombre (LL, 13, n. 19; 142). Su curso no se puede "deducir" dialécticamente, sino que depende de la libertad humana. Sin embargo, dicho drama no es ilógico, sino que tiene un *lógos*, pero se trata de un logos de libertad.

4.4. Hacia una nueva lógica analéctica

Atendiendo a las indicaciones textuales es posible encontrar una segunda dirección de mayor ambición en el uso de la noción de *analéctica*. Se trata de la apertura a la posibilidad de repensar una lógica. Esta dirección ya se insinuaba de forma implícita al hablar de dia-*lógica*. En los textos de esta etapa, Scannone se refiere en una sola oportunidad a

esta cuestión de manera explícita. En sus palabras: "desde la fenomenología del opresor, oprimido y tercero […] se podría repensar una lógica como lo hace Hegel. Pero no se trataría de una dialéctica de la totalidad, sino de una *analéctica de la alteridad*" (LL, 124, nuestras cursivas). Como se ve en la cita, se trata sólo de una indicación, tal como queda asentado en la conjugación condicional *se podría*. De todos modos, pese a la densidad de la cita, podemos señalar algunos rasgos indicativos de esta primera proyección a un plano más sistemático.

a) Un primer rasgo se pone de relieve atendiendo al contexto en que aparece esta indicación. La propuesta cierra la meditación de Scannone sobre la mediación del tercero en el orden o nivel del ser. Allí señala que el tercero encarna el *entre* que, a modo de juego libre, se da *entre* el *ente* y *nada*, sin el cual el ente se cierra en totalidad y la nada o bien queda abstracta o bien es incorporada como momento dialéctico de aquella totalidad. El tercero, entonces, "encarna el entre quien pretende serlo *todo* (el opresor) y aquél a quien se intenta reducir a *nada* (el oprimido)" (LL, 124).

b) Un segundo rasgo radica en que Scannone proyecta esta tarea midiéndose con Hegel ("*…como lo hace Hegel*"). En efecto, es sabido que Hegel movilizando veinticuatro siglos de tradición filosófica y su formalismo lógico, renueva la comprensión de la lógica no dejando de lado el contenido y la experiencia (la realidad), y asumiendo su dinámica dialéctica. Pero esta lógica de contenido procesual acaba –según la interpretación de Scannone– en identidad y totalidad.

c) Podemos identificar un tercer rasgo si nos detenemos en los términos utilizados. Scannone señala su propuesta tensionando *dialéctica de la totalidad* y *analéctica de la alteridad*. Como hemos dicho más arriba, la primera expresión alude de forma directa y crítica a Hegel. Unas páginas antes (LL, 116), el jesuita había remitido la expresión "dialéctica de la totalidad" a Enrique Dussel; de modo que habría que entender su labor crítica crítica en relación con Hegel como una labor *co-laborativa* con Dussel. Si bien en

la ponencia del mismo evento de la Jornada Académica de agosto de 1971 no encontramos una expresión tal, el mendocino venía tramando su propuesta contraponiendo *ontología de la totalidad* a *meta-física de la alteridad*. Con su tono confortativo, sostenía:

> El pretendido saber abstracto, intemporal, universal, sistemático, mayéutico (…), encubría un hecho fundamental; ocultaba una ontología de la opresión y por ello una antropología y una aristocrática moral opresora. Se trata de descubrir el sentido histórico de la Lógica de esta ontología, de la "Totalidad" cerrada. Opondremos a ella un nuevo pensar que supera esta ontología: una ontología negativa o Meta-física de la alteridad.[45]

d) Por último, aquella "fenomenología del opresor, oprimido y tercero" desde la que podría esbozarse dicha lógica, es la que Scannone ensaya y propone en la tercera parte de su artículo, a la que nos hemos dedicado en la última parte del capítulo anterior. De este modo se resalta, una vez más, la tridimensionalidad constituyente de la comprensión scannoneana.

De estos primeros rasgos se decantan algunas consideraciones. La posibilidad de una *lógica analéctica de la alteridad* se erige contra la lógica dialéctica hegeliana, que el jesuita considera como lógica de la necesidad, y por lo tanto cerrada, que, en cuanto tal, conduce a totalidad y totalitarismo(s). Su indicación señala la búsqueda una lógica y un método especulativo-filosófico que responda al mismo ritmo práctico-histórico (*analéctica* como proceso histórico), y se corresponda con la nueva comprensión auténtica del ser (en su diferencia ontológica), del tiempo (triunietariedad del tiempo auténtico) y de las relaciones sociales (relación

---

45 Enrique DUSSEL, "Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana", *Stromata* XXVIII n° 1/2 (1972) 54. Sobre la movilización del par ontología/metafísica y totalidad/alteridad cf. el último capítulo de la primera parte de esta obra.

ética de responsabilidad). La apuesta filosófica scannoneana, creemos, se puede expresar en estos términos: pensar una nueva relación entre lógica e historia, a partir de una nueva comprensión de la libertad, abierta por el pensar contemporáneo (Blondel, Heidegger y Levinas), no sin influjo del cristianismo. Aquella relación sigue el ritmo de un *encuentro dialéctico* entre forma y contenido que permanece siempre *abierto*. Se trata, por un lado, ciertamente de un encuentro *dialéctico* porque cada uno de los polos se mediatiza respectivamente en el otro, muriendo así a su unilateralidad y pretensión de absolutez, dejándose transformar desde una tercera dimensión originaria: la realidad misma. Y, por otro, es *abierto*, porque el misterio de la realidad no se deja reducir a esa dialéctica.[46] Por ello, el fruto de aquel encuentro, que asume lo pasado y su proceso (tanto de la historia como del pensamiento), no hay que pensarlo dialécticamente como *Aufhebung*, sino *analécticamente* (LL, 158; 152). Este modelo de encuentro dialéctico abierto es que permite repensar una lógica de la trascendencia en la inmanencia, de la identidad en la diferencia y de la unidad en la distinción. Scannone encuentra en las posibilidades abiertas por la relectura posmoderna y latinoamericana tanto de la analogía tomista, como de la dialéctica hegeliana, una comprensión que permite respetar al mismo tiempo lo único de lo singular en su trascendencia a toda generalización unívoca y abstracta, y lo universal (analógico) que abarca y trasciende todas las singularidades personales y todas las situaciones históricas y/o culturales. Ahora bien, esta lógica analéctica que responde a la nueva estructura ontológica que comprende y vive de forma auténtica el ser, el

46 Esta concepción lógica o sistemática es la que llevará a Scannone en lo sucesivo a explorar distintas posibilidades abiertas, en diferentes niveles de uso. Pues utilizará la analéctica tanto para analizar y proponer relaciones y procesos en donde se respeten las diferencias históricas, la irreductibilidad mutua de los niveles de conocimiento, una pluralidad de interpretaciones válidas y la apertura a la trascendencia de los otros, los otros pueblos y el totalmente Otro.

teseopress.com

tiempo y las relaciones sociales, y desde la que es necesario emprender mediaciones dialécticas, es –según Scannone– "necesaria, aunque histórica" (LL, 130, n. 19). Su realización, aunque determinada por una posibilidad real histórica, "depende de la libertad humana" (LL, 142). Su necesidad responde ciertamente a una lógica, pero de la libertad. De aquí que la posibilidad real que la determina se da, sea o bien como forma positiva, en camino hacia un mundo más humano, o bien de forma privativa, como conflicto y frustración, pero su aceptación depende de la acogida libre del hombre, que encuentra su suelo en la experiencia histórica. Con esta propuesta Scannone parece levantar el guante del esfuerzo de Blondel por elaborar una "lógica tridimensional de la libertad" (LL, 142, n. 27), que nunca llegó a plasmar, y a la que el argentino sumó el diálogo directo con Hegel, Heidegger y Levinas, que el francés no desarrolló.[47]

De este modo, la *analéctica* como *lógica* es la comprensión adecuada para pensar al y ponerse al servicio del "drama de la liberación" (LL, 159).

5. Dramática analéctica de la libertad

En este capítulo hemos intentado reconstruir lo que estimamos es uno de los aportes más propio, original y denso del gesto liberacionista de Scannone, la *analéctica*. En su

[47] En una nota al pie (LL, 142) Scannone hace referencia a esta cuestión, indicándola como "una de sus principales preocupaciones". El jesuita señala que aquella "lógica tridimensional de la libertad", si bien nunca expuesta como tal por Blondel, es buscada y esbozada, no tanto en su *Acción*, sino en otra de sus primeras obras titulada *El principio elemental de una lógica de la vida moral* (1903), que contiene muchos elementos de discernimiento ignaciano, pero puestos en lenguaje filosófico. Hasta donde pudo alcanzar nuestra heurística no está presente en los textos de Blondel una expresión tal, que correspondería, más bien, a una nominación del propio Scannone.

reconstrucción, hemos visto cómo el jesuita pone en marcha todo el arsenal reflexivo adquirido, radicalizado y releído latinoamericanamente.

Tomás de Aquino y Hegel (y con él, Marx), representantes máximos de la tradición occidental, son convocados por Scannone al diálogo. Esta movilización se nos revela como un *caso testigo* del pensar dialógico que Scannone ensaya, entendido como un pensar abierto a lo nuevo que *pasando por*, intenta superar *desde dentro* la tradición filosófica y llevarla hacia adelante. Si bien este *modus operandi* ya estaba presente en los primeros pasos de Scannone, 1971 *irrumpe* otorgándole un nuevo estatuto a aquella operación, comprendida ahora como un ejercicio de *relectura* ya no sólo desde los esfuerzos del pensar posmoderno (Blondel, Heidegger y Levinas), sino desde el prisma crítico de la situación latinoamericana. Con el primero, Scannone retoma su referencia filosófica inicial, arrastrada desde su formación, a la luz de un nuevo pensamiento en clave de identidad-diferencia. Con el segundo se inscribe en la nueva sensibilidad dialéctica del pensamiento contemporáneo, bajo las urgencias de la historia. Mientras Tomás es recuperado en clave de un aporte perenne que exige una rectificación que lo actualice, Hegel aparece siempre sindicado como el autor de un encierro del que es necesario liberarse. Atendiendo al contexto de aparición de esta propuesta y al movimiento de ideas que pone en juego el jesuita, la dialéctica hegeliana parece operar como frontón para medirse contradistinguiéndose, y la analogía tomista, asumida y releída, como el instrumento que permite saltar de su rebote circular.

El jesuita llama *analéctica* al ritmo dialéctico propio de la analogía aplicado al (re)conocimiento, no de la trascendencia religiosa como en la analogía tomista, sino de la trascendencia horizontal (del futuro y del otro). Se trata, por tanto, de una dialéctica abierta que no se detiene en la negación ni en la negación de la negación (negación tanto de la finitud de la razón para dar cuenta de la trascendencia, como de la opresión histórica), sino que, partiendo de la

apertura a la interpelación de la trascendencia, llega hasta la negación de la relación misma de opresión heredera del esquema moderno sujeto-objeto y su voluntad de poderío. Con esta propuesta metodológica, Scannone intenta superar la dialéctica de la totalidad (abstracta, como la hegeliana, o concreta, como la marxista) que se cierra sobre sí misma en el plano de la mismidad, mediante una "analéctica de la alteridad" (LL, 124), que parte y permanece abierta a la eminencia "encarnada" en el otro que trae consigo la novedad.

En la introducción a este capítulo planteábamos una doble vía de llegada a la *analéctica*, apoyándonos en el texto del propio Scannone. El desarrollo del capítulo nos confirmó esta hipótesis, respecto a la presentación bifronte de la analéctica tanto como *dialéctica repensada desde la analogía*, y como la *analogía pensada dialécticamente*, ambas previamente releídas con ojos posmodernos y latinoamericanos. Por una parte, la noción aparece en el esfuerzo de búsqueda de una *dialéctica* que, sin dejar de asumir la conflictividad histórica, parta de la situación social-ética originaria y esté (y se mantenga) abierta a la alteridad del otro, la novedad histórica y la trascendencia. Por otra parte, es concebida como una *analogía* que asume, purifica, transforma y supera la dinamicidad de la dialéctica, en tanto no parte de lo privativo sino de lo positivo irreductible a la mera negación y recomprende la negación de la negación entre dicha afirmación primera y la afirmación de eminencia que se abre a la trascendencia (tanto vertical como horizontal) sin reducirla.

La propuesta scannoneana alcanza su punto máximo en la insinuación de una *lógica analéctica*, que de nuestra parte llamaríamos la *dramática analéctica de la libertad* en confrontación a una lógica dialéctica de la necesidad.[48] Hablamos de *dramática* en alusión al juego libre imprevisible de la historia (HPH; LL, 109), ese juego de libertades que

[48] Estimamos que en un sentido semejante, Scannone hablará, ya en la madurez de su reflexión filosófica, de una "*dramática sensata de la libertad*" Cf. *Religión y nuevo pensamiento*, Anthropos, Barcelona, 2005, p. 125.

teje la trama de la historia y que es descubierto ahora como "drama de la liberación"(LL, 159). Esta concepción se opone a la necesidad lógica y por tanto deducible de un proceso, que subsume y anula la libertad en una ley dialécticamente necesaria, que, precisamente debido a su necesidad, de potencia al futuro y su novedad.

Consideraciones conclusivas

Marcelo González y Luciano Maddonni

Nuestro acercamiento a la Filosofía de la Liberación en su *polo argentino* como movimiento complejo, explosivo y digno de ser estudiado –siguiendo la caracterización de Arturo Roig con la que iniciamos el libro– nos puso en la pista de la necesidad de investigar con detenimiento el salto cuantitativo y cualitativo en la producción textual de Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone en el año 1971. A partir de aquí asumimos la labor de interpretar este año/evento adentrándonos en las trayectorias de ambos autores y buscando ofrecer tres tipos de aportes. Por un lado, un seguimiento pormenorizado de los textos en sus tramas de producción y circulación, priorizando una lectura atenta al trabajo intelectual desplegado, a su inteligibilidad interna y a sus interlocuciones. Por otro, una elucidación de la *explosión* liberacionista que se desmarcase de una interpretación en términos de continuidad/ruptura y en la que fuese posible dar cuenta simultáneamente de la autonomía de las etapas y de la radicalidad de la torsión producida. Por fin, una detección de los aportes filosóficos, históricos y teológicos para el campo de la reflexión latinoamericana. L@s lector@s interesados podrán ahora sopesar la entidad de lo alcanzado.

Por nuestra parte, una lectura del trabajo complexivo realizado nos sugiere tres consideraciones conclusivas, dedicadas respectivamente a las trayectorias de Dussel, de Scannone y a las semejanzas y diferencias que brotan de su confrontación.

1. La trayectoria de Enrique Dussel, tal como la hemos analizado a lo largo de la primera parte, puede interpretarse como el fruto de un pensador cristiano latinoamericano que

se autocomprende como responsable de un desafío generacional de indagación del lugar y la originalidad de América Latina en la historia universal y de la iglesia católica en su seno, a partir de un trabajo intelectual creativo en el campo de la historia, la filosofía y la teología. El develamiento de América Latina a partir del distanciamiento del mundo cuyano/argentino a medida que se desenvuelve el primer periplo europeo y el fulgurante desentrañamiento del mundo semita a partir de su inmersión en la Palestina de fines de los años 50 en su búsqueda de una experiencia de radicalidad cristiana pueden ser vistos como dos fuentes de este proceso. Un amplio espectro de elaboraciones de desmantelamiento y creación de alternativas será puesto en movimiento a partir de estos disparadores. Entre las diversas vertientes de este trabajo que han sido estudiadas, proponemos un mapeo inicial de sus principales dinámicas.

a) La exigencia de llevar a reflexión/acción la marginalidad latinoamericana hetero y auto provocada marca a fuego la trayectoria dusseliana. Entre los múltiples andariveles por los que transcurre este *trabajo*, los análisis de la primera parte han puesto de relieve algunas *operaciones* particularmente relevantes.

Antes que nada, el itinerario del mendocino está atravesado por un laborioso ahondamiento en el *afuera* latinoamericano, pero ya no exclusivamente como marca de exclusión sino –y sobre todo– como matriz interpretativa. El ser dejado afuera por otros y el dejarse afuera uno mismo se convierten, así, en posibilidades de inteligibilidad, dado que habilitan una comprensión de las dinámicas vitales e intelectuales que hacen posible que los *adentros* generen sus *afueras*. El peso del análisis se desplaza desde la condición de exterioridad hacia lo que hace posible que los *adentros* hayan podido impregnar la cartografía de inclusiones y exclusiones. De este modo, quien ha quedado *afuera* puede devenir en agudo analista de todas las exterioridades; sean éstas las de quienes han sido ignorados o expresamente ubicados en posiciones subalternas, sean las que se han instilado en las

tramas más recónditas de los mismos ninguneados, sean las de aquellos que, desde el seno mismo de los *adentros*, cuestionan sus exclusiones. El cuestionamiento de las ópticas de base de los análisis autocentrados de los *adentros* devienen en desafío a la creatividad intelectual llamada a dilucidar categorías, metódicas, dinámicas de pensamiento/acción, capaces de operar desde las lógicas propias de la historia, la filosofía y la teología como arietes de desmontaje y alternativa. Así, en el campo de la historia sobresale la labor de crítica y propuesta en torno a las periodizaciones y los *lugares* de enunciación, la destrucción/reconstrucción de grandes relatos, la detección de los núcleos mítico-ontológicos como *nivel* de análisis decisivo y el *diagnóstico Ricoeur* asumido primero, revisado luego y abandonado más tarde. En el espacio filosófico, la cuestión de la (ana)dialéctica, la dupla Totalidad/exterioridad y el complejo categorial novedad/historia/alteridad, junto con la interlocución cruzada con Heidegger y Levinas, componen una constelación central. El desmontaje del giro constantiniano vía la remitencia a las fuentes bíblicas en clave semítica, el ensayo de la personalidad particular de la historia de la Iglesia latinoamericana y el diagnóstico del fin de la cristiandad, son las puntas de lanza de su trabajo en sede teológica.

Una segunda *operación* es la puesta en el centro del trabajo intelectual de la vertiente semita (judía), considerada como de igual portada y pregnancia para la historia universal, la filosofía y la teología que la indoeuropea (griega). Aflorada muy tempranamente en su itinerario, será una fuente permanente de crítica y propuesta, desplegada en su potencialidad con cada nuevo abanico de interlocuciones y ante cada gestación categorial y metódica. Podría decirse que se trata de una suerte de *macro-afuera* respecto de las interpretaciones excluyentes y marginalizantes en el cual Dussel abrevará incesantemente.

Una tercera *operación* es el talante intelectual que Dussel va configurando a lo largo de su trayectoria. Tres líneas pueden detectarse. Por un lado, el mendocino concibe su

trabajo a partir de motivos semítico-cristianos proponiendo un ejercicio reflexivo en la línea de los profetas de Israel y de los apologistas cristianos del siglo II en las coordenadas del final simultáneo de la cristiandad y la modernidad. Por otro lado, se entiende como parte de un trabajo generacional junto con otras voces, en cuyo concierto parece recortarse como pionero, líder carismático atractor y creador de alternativas que requerirán años de trabajo para su pleno despliegue. Por fin, la figura de Marx emerge con frecuencia (aun antes de su "giro" marxiológico en el exilio mexicano) con un modelo de articulación entre el servicio a la militancia y la dedicación sin reservas a una investigación intelectual capaz de alcanzar las capas más profundas de las cuestiones en juego.

b) La convergencia entre las dinámicas de fondo, las operaciones claves y el talante intelectual conformado, desemboca en una suerte de "estilo" de pensador signado por un abanico de movimientos básicos. El primero es la presencia impregnadora de una suerte de núcleo intelectual que anima el conjunto de su trabajo al que podría caracterizase como sigue: América Latina constituye un *lugar* de enunciación que, geopolíticamente marcado por su marginalización, es capaz de devenir un espacio valorativo, crítico, hermenéutico y creativo con potencia de interlocutar con los más diversos abordajes gestados en otros *lugares* y que puede fungir como *primus inter pares* respecto de otros ámbitos maginalizados del concierto internacional. Se trata de una convicción tempranamente emergida, pacientemente desplegada y laboriosamente trabajada en sus implicaciones históricas, filosóficas y teológicas que tiene, como piedra de toque, la posibilidad de gestar grandes relatos en cada uno de estos ámbitos.

El segundo movimiento consiste en la elección de grandes interlocutores *con*, *gracias*, *contra* y *más allá de* los cuales ensayará pensar como autor con propuesta propia. En algunos casos se trata de autores en cuya obra se reconocen macro-relatos, categorizaciones-fuente o metódicas

de profundidad ante la cuales cualquier alternativa debe mostrar su capacidad; siendo Aristóteles, Tomás de Aquino, Hegel y Marx los más visitados. En otros casos, son autores-horizonte, a los que se pondera como alternativas críticas y fuentes de novedades conceptuales/metódicas, en cuyo seno es posible iniciar un trabajo de develación/propuesta desde el propio *lugar*; Ricoeur, Heidegger y Levinas son, para el período estudiado, los más relevantes.

El tercer movimiento es la elucidación de los límites de estos horizontes para el pleno despliegue de las exigencias del primero. Luego de un trabajo más o menos prolongado dentro de los pensadores-horizonte, Dussel detecta su agotamiento y la exigencia de una dilatación; casi siempre como fruto de la irrupción de una novedad no integrable en sus coordenadas o del descubrimiento de un pliegue de las problemáticas antes no advertido. Se trata de un horadamiento hecho con ellos y gracias a ellos, pero en cuyo tránsito su condición de marco queda obsoleta. Las nuevas coordenadas horizónticas, por tanto, serán al mismo tiempo el descubrimiento de sus bloqueos y la posibilidad de nuevas vigencias al trabajar dentro de otros "lugares".

c) La explosión liberacionista de 1971 puede, a la luz de las dos dinámicas anteriores, ganar en inteligibilidad si se la concibe en el seno de la trayectoria de Enrique Dussel. La dupla dependencia-liberación, ya ampliamente trabajada por las ciencias sociales y la militancia latinoamericana, irrumpe en el itinerario de Dussel como un desafío en toda la línea. Por un lado, el autor tiene que descubrir cómo sus aperturas empalman con el núcleo intelectual de fondo que impregna su itinerario. Por otro tiene que abrirse a una novedad, a un *afuera* que irrumpe, develando la insuficiencia de los autores-horizonte en los que venía trabajando y en los que se inspiraban sus proyectos de gran calado. Finalmente, abierto el nuevo horizonte liberacionista, será necesario proceder al trabajo de des-montaje y creación en historia, filosofía y teología. Dicho de otro modo, la *explosión* liberacionista ha tenido como masa crítica un

itinerario jalonado por convicciones, búsquedas, por eclosiones, desafíos y aperturas, que, ante la explosión del horizonte y de las posibilidades intelectuales habilitadas por él, desencadenó una onda expansiva que torsionó la totalidad de la trayectoria dusseliana.

2. La trayectoria de Juan Carlos Scannone despunta en el marco de un *apostolado intelectual* de corte católico y jesuítico como programa vital, y en la intersección de los entornos formativos Fiorito-Rahner-Müller, cuyo factor común parecería ser el intentar escuchar, a la vez, lo que se retiene como mejor de la tradición y los esfuerzos contemporáneos del pensar. En esta línea, la densidad de su dilatada formación irá forjando su personal y especial talante filosófico.

Impregnancia, diálogo y armonía parecen ser las principales ganancias de aquel tiempo y que lo acompañarán en lo sucesivo. Santo Tomás, y con él Maréchal, Lonergan y Pryzwara por un lado, y por el otro Blondel, Heidegger y Levinas, y con ellos, Fessard, Henrici, y Brunner pueblan un territorio de pensamiento que, lentamente, llevará el nombre del jesuita. La sola mención de todos estos interlocutores es indicativa de la *impregnancia* del pensamiento y estilo de Scannone. Lo característico del jesuita es la puesta en interacción *dialógica* de aquellos autores elevados a la calidad de interlocutores y el esfuerzo por mantenerlos en movimiento, es decir, en permanente dinámica e interrelación correctiva. Esto lo lleva a un pensar atento a los espacios de resonancia, en busca de la verdad como equilibrio y *armonía*. Los tres últimos (Blondel, Heidegger y Levinas) son escogidos para delinear su primer proyecto filosófico y retenidos al ritmo de un *trasfondo, interlocución y reaseguro*, respectivamente**.** Nuestro trabajo mostró la presencia de la *intentio et modalitatis* de Blondel como suelo siempre presente –explícita y sobre todo implícitamente– en todos sus trabajos. Parafraseando su tesis doctoral, podemos hablar del *trasfondo blondeliano de los primeros escritos de Scannone.* Por otra parte, Heidegger parece ser el autor elegido como el *interlocutor* primero y visible desde dónde comenzar el

discurso. De ahí que el alemán opere en la economía del discurso scannoneano como el *en* sobre el que se apoya el *más allá*. Por último, Levinas aparece en términos de *reaseguro* o garantía, tanto confirmatoria de una sensibilidad por la cuestión de la alteridad, afirmada ahora en su radical trascendencia ética, como en su carácter de antídoto ante el riesgo de todo cierre, circular y totalitario.

En 1971 la solidez construida durante los más de veinte años que se cuentan desde sus primeros pasos intelectuales, es conmovida por la *explosión* liberacionista, con epicentro en el corazón de su propuesta filosófica. Ya recorrido el trabajo filosófico efectivo del jesuita, podemos señalar ahora algunas de las propiedades de la metáfora *explosión* para el caso Scannone.

a) En primer lugar, desde una *consideración historiográfica* se pueden señalar tres cuestiones. Por un lado, rastreados los registros escritos y reconocidas las intenciones reflexivas previas a aquel año, se advierte que no hay preocupaciones ni perspectivisticas ni temáticas que aludan a una problemática semejante. Por otro lado, esta explosión es simultáneamente *latinoamericanista y liberacionista*, lo que habla de una mutua pertenencia entre ambos significantes. Y por último, la reconstrucción de este año nos indicó que es necesario considerar a 1971, como un año símbolo, puesto que fue posibilitado por una serie de encuentros despertadores iniciados en 1969, que se activaron al calor de una atmósfera intelectual y social efervescentes, encausada por iniciativas concretas que encontraron en Scannone un hábil y convocante animador.

b) En *términos analíticos*, la explosión alude, en primer lugar, a la irrupción de América Latina como nuevo horizonte que radicaliza el *desde dónde* del pensar, que se reconoce ahora en su auténtica esencia (auto)crítica e históricamente practicante, dándole una mayor criticidad y determinación práctico-política e histórica. En este escenario, la originalidad de la propuesta de Scannone se desenvuelve en el esfuerzo reflexivo de llevar la dupla dependencia/

liberación, que caracteriza la situación histórica de América Latina, a una dimensión más radical; tarea que, según su compresión, sólo puede emprender el pensamiento filosófico ontológico. Bajo esta consigna el gesto liberacionista de Scannone se proyecta en dos dimensiones. Por un lado, críticamente, reconduce la dependencia a la voluntad de poder, quintaesencia de la modernidad filosófica e histórica, que se concretiza en sistemas totalitarios. Por otro, propositivamente, busca la estructura ontológica y la mediación óntica en la cual un proceso de liberación puede ser auténtico; búsqueda que tejerá minuciosamente en la red semántica trascendencia-alteridad-novedad. De modo que la ecuación explicadora de la dependencia quedaría planteada del siguiente modo: modernidad; voluntad de poder; cerrazón; Totalidad. La propia de la liberación se integraría por los siguientes términos: posmodernidad; libertad; apertura; Alteridad.

c) Finalmente, en *perspectiva sintética* se observa que esta irrupción del nuevo horizonte latinoamericano y liberador no implicó el abandono de autores, temas e intuiciones sino una repolarización desde una nueva clave. Las ideas maduradas en su etapa de formación se revelan decisivas en los años siguientes para su interpretación de la historia del pensamiento filosófico, su comprensión de la situación posmoderna que se anunciaba a comienzos de los años 70 y el lugar de la filosofía latinoamericana en ella; como así también en su diagnóstico ontológico de la situación de dependencia y de la estructura de la liberación. Blondel, Heidegger y Levinas son escuchados con atención, llamados al diálogo y respondidos desde un pensamiento propio, que se pone al servicio de la efervescente realidad latinoamericana del momento. Por lo tanto, para el caso de Scannone, la hipótesis hermenéutica de una *explosión filosófica* postulada como característica general del *polo argentino* de la Filosofía de la Liberación Latinoamericana para el año 1971, ha de interpretarse de manera tal que, sin disminuir en nada el carácter disruptivo del paso, haga de las

rearticulaciones, reelaboradas desde un nuevo horizonte, la condición de posibilidad de la tematización de la novedad. Scannone parece moverse de manera consecuente con su propuesta de trascendencia desde adentro, gesto aprendido y aprehendido desde su formación y primeras letras filosóficas. La irrupción del nuevo horizonte latinoamericano y liberador no se da en el registro del abandono sino en el de la *re significación* y *repolarización* desde una nueva clave. Esto es válido tanto para la tradición filosófica aprendida como para su propio pensar. Respecto de lo primero, ya que el horizonte abierto por la pregunta por el ser fue re comprendido y transformado desde el horizonte de la trascendencia ética e histórica, verdadero más allá metafísico. Con esto, el horizonte de la filosofía latinoamericana de la liberación asume crítica y creativamente el horizonte de la filosofía tradicional occidental, pero la reubica y libera, dándole la posibilidad de hacer efectiva la pregunta por el ser. Y, en lo que hace a lo segundo, también somete el bagaje y categorías de su primer proyecto a la *muerte de la voluntad de auto-fundamentación*, en un ejercicio de coherencia consigo mismo. La breve enunciación de las operaciones realizadas por Scannone puede explicitar mejor esta idea. Antes que nada, lo nuevo requiere ser asumido como tal; es decir, no reconducido al horizonte anterior sino abriendo el pensamiento al desafío reflexivo por acogerla respetando su irreductibilidad. La novedad de lo que irrumpe se impone. Además, tal paso se da radicalizando y no abandonando la comprensión alcanzada hasta el momento de los autores, temas e intuiciones. Es decir, no parece comprensible su propuesta liberacionista sin el espesor de su dilatada formación en la que forjó su singular talante filosófico. Más aún, la *irrupción horizóntica* habilita tanto nuevas lecturas de los mismos autores como el establecimiento de originales interlocuciones entre ellos; lo que, a su vez, resulta imprescindible para un pensar a la altura de la novedad disruptiva. La lectura scannoniana de Blondel, Heidegger y Levinas, su re visitación de la analogía, su primer acercamiento crítico

a Hegel, su búsqueda de un nuevo pensar, su énfasis en la actitud dialógica, su preocupación en torno al momento óntico-personal, se sumergen en el nuevo horizonte para reemerger más "ellos mismos" que antes y así, potenciados, abrirse como claves de un pensamiento nuevo de lo nuevo.

3. Las trayectorias de Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone convergen a partir de 1969, primero de manera casual y luego estable y programáticamente. Como podrá colegirse de nuestro estudio, las semejanzas no son pocas: ambos llegan a la Argentina casi simultáneamente luego de prolongados períodos de formación; los dos han hecho de la filosofía y, en otro sentido, de la teología sus campos de especialización y trabajo, y consideran la labor académica como central en sus vidas; cada uno de ellos pertenece a distintos nodos de las redes católicas post-conciliares internacionales y los acomuna el desafío de su *aggiornamento* exigente en las nuevas coordenadas culturales e intelectuales. La presencia del horizonte Heidegger, un talante fenomenológico y la confrontación insistente con el sistema hegeliano, y una interpretación de la modernidad como proceso agotado, impregnan los dos itinerarios.

Pero tampoco faltan diferencias de peso: el perfil decididamente latinoamericano de Dussel, su estilo intelectual totalizante, protagónico, agonístico y de *gran relato* no signan el talante de Juan Carlos Scannone, mucho más afecto a los diálogos pacientes y minuciosos, al trabajo discreto y con una atención constante a los equilibrios, las ponderaciones y las inclusiones. La maduración de su interrelación devendrá muy pronto en un amplio intercambio de contactos, interlocuciones, intereses y lecturas, dando lugar a un proyecto creativo de nuevas redes en el que las Jornadas Académicas de San Miguel, el "Grupo Calamuchita" y la participación *a dos voces* en instancias claves del desarrollo del "polo" argentino de la Filosofía de la Liberación serán los emergentes privilegiados. No obstante, en cada una de las intervenciones donde el *dúo* toma la palabra sus distintos perfiles y abordajes no se subsumen.

La "explosión" liberacionista de 1971, que los tiene como protagonistas de primer orden, no podrá –como esperamos haber mostrado en esta obra– ser adecuadamente ponderada si no se tienen en cuenta ambas dinámicas. Dicho en otras palabras, las trayectorias de Dussel y Scannone no *explotan* del mismo modo, aunque ambas lo hagan ante semejantes exigencias vitales, intelectuales y académicas. Por un lado, en ambos casos se produce una torsión global de los itinerarios con Levinas como interlocutor-catalizador y con el horizonte de la elaboración de la dupla dependencia-liberación llevada a cabo por las ciencias sociales y la militancia política latinoamericana como desafío. La detección de la centralidad de la (ana)dialéctica, la importancia concedida a diversas vertientes de la tradición bíblica y de la teología cristiana en su transposición filosófica (alteridad, yo-tú-nosotros, creación, denuncia, conversión) y la labor creadora a nivel categorial y metódico, son convergentes para los dos autores.

Pero, por otro lado, los modos y efectos de la explosión no son los mismos en uno y otro. Mientras que en Dussel la explosión tiene los visos de una torsión que desenmascara no sólo la insuficiencia y obsolescencia de su horizonte interpretativo anterior, sino su complicidad en el ocultamiento de América Latina, en Scannone la explosión tiene los tintes de una radicalización que exige re polarizar sus direcciones, sin abandonar los materiales que la posibilitaron. De aquí que las posiciones adoptadas frente a la tradición de pensamiento en las cuales se forjaron son diferentes. Mientras que la operación dusseliana parece concentrarse en la denuncia del edificio conceptual horadado, el gesto liberacionista scannoneano se esfuerza por enmarcarse como una repolarización de la tradición desde la cual discernir, reconocer y liberar su verdad. Además, el anclaje liberacionista no tendrá el mismo peso en lo sucesivo de ambas trayectorias. Enrique Dussel hará de dicho anclaje la matriz de todo su itinerario posterior, abriéndolo a nuevas categorizaciones, interlocutores y trabajando

teseopress.com

desde su seno en nuevas propuestas filosóficas, históricas y teológicas. Juan Carlos Scannone, en cambio, ejercerá otro tipo de liberacionismo, que partiendo de la problemática dependencia-liberación enfatizará cada vez más la mediación de la experiencia histórica de liberación de los pueblos, su memoria y su sabiduría popular de vida como nuevo punto de partida y horizonte para el pensamiento latinoamericano puesto al servicio de la liberación.

El trabajo de focalización que nuestro estudio ensayó conlleva nuevos desafíos en clave de agenda para el proyecto de investigación del cual emergió. Por un lado, los análisis de las trayectorias de Dussel y Scannone, el valor estratégico del año 1971 y el perfil explosivo de la irrupción del horizonte expresado por la dupla dependencia/liberación tendrán que confrontarse con investigaciones igualmente pormenorizadas en torno a otros protagonistas del *polo argentino*. Si aun en dos autores que se vincularon tan estrechamente las diferencias no son menores, cabe esperar que la ampliación del espectro conlleve la identificación de muchas más complejidades y diversidades. Por otro lado, esta apertura de escala habilitará una nueva perspectiva de los comienzos de movimiento, de su maduración en torno a 1973 y de las conflictividades y desmarques que, entre 1974 y 1975, emergerán en su seno. En este sentido, el análisis de las trayectorias, argumentamos, permitirá una mirada a estos procesos que no recaiga en el sesgo producido por taxonomías construidas desde otros criterios. Finalmente, esta aproximación compleja al *polo argentino*, hará posible una nueva mirada a los *otros polos* del movimiento liberacionista latinoamericano; también en este caso priorizando las trayectorias, el análisis exhaustivo de la producción textual y el *trabajo* intelectual implicado en su forja.