

La encrucijada de la ética y la política en Enrique Dussel

Una mirada crítica a la relación
del filósofo y sus pobres



Paola Gramaglia

Paola Gramaglia

**La encrucijada de la ética
y
la política en Enrique Dussel**

**Una mirada crítica a la relación
del filósofo y sus pobres**



Colección: Cosmópolis

Gramaglia, Paola

La encrucijada de la ética y la política en Enrique Dussel, una mirada crítica a la relación del filósofo y sus pobres : autodeterminación . - 1a ed. - Córdoba : el autor, 2015.

282 p. ; 22x15 cm

ISBN 978-987-33-7757-0

1. Filosofía. 2. Política. 3. Latinoamérica. I. Título

CDD 190

Fecha de catalogación: 28/05/2015

Ed. Autodeterminación 2015

Agradecimientos

Después de varios años de intenso trabajo he conseguido elaborar este trabajo filosófico que es el fruto no sólo de mi propio esfuerzo sino y principalmente de todos aquellos que me acompañaron en este trayecto.

En primer lugar quiero agradecer a la universidad pública, en este caso la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, sin su apoyo no hubiera podido realizar este inmenso trabajo. En ella a las personas que gestionan y que me brindaron posibilidades para terminar con este trabajo de doctorado, teniendo otras actividades docentes en el grado. En particular al Dr. Sergio Sánchez y a mi amigo querido Carlos Longhini, igual que a Cristina Liendo, quienes me leyeron y me hicieron las correcciones demostrando mucha paciencia, más de una vez. A Eduardo Mattio quien me ayudó en el último impulso con sus escuchas, lecturas, anotaciones y por el hermoso tiempo que me regaló.

A mi querida Marisa, que me ayudó con la parte de organización y tecnología del texto. Ella estaba más emocionada con mi tesis que con la suya propia.

Por supuesto al Maestro Cerutti Guldberg quien encontré en nuestras charlas vía Skype el diálogo necesario para avanzar en este trabajo, además de darme la posibilidad de apropiarme de muchas de sus lecturas para avanzar con mi hipótesis. Generosidad poco frecuente en nuestros espacios académicos ya tan intoxicados de competencias

que no sirven para construir mundos más justos, sobre todo para quienes pensamos desde formas emancipatorias de los sujetos políticos latinoamericanos.

A mis amigas queridas: Andrea y María quienes escuchaban mis lentos avances y me regalaban noches de vinito blanco sodeado con risas y a veces con llantos para continuar con fuerzas.

A mis hijos adorados, quienes padecieron años de “madre haciendo tesis de doctorado” y que me reclamaban más tiempo para estar con ellos.

A Luis Tapia por animarse a publicarla como libro.

A los que quieran leer para entrar en una conversación sobre nuestra filosofía latinoamericana.

Paola Gramaglia

Córdoba, noviembre 2014

Contenido

Introducción

Capítulo 1 Una genealogía filosófica

- 1.1 La “Filosofía de la liberación latinoamericana”
- 1.2 Los “Post-hegelianos” latinoamericanos
- 1.3 Los neotomistas: Tresmontant y Daniélou.

Capítulo 2: Una genealogía teológica

- 2.1 Los modernistas cristianos: Przywara
- 2.2 El mundo *Stromata*: entre cultura cristiana y filosofía
- 2.3 Los radicalizados de la teología: los teólogos de la liberación.

Capítulo 3: El *pobre* como sujeto ético

- 3.1 A la búsqueda del “núcleo ético mítico”: el *pobre*.
- 3.2 El pobre: complejidad para definir un sujeto.
- 3.3 El *pobre*: interpelación por justicia
- 3.4 Del *pobre* al Otro. ¿La tesis de Levinas?

Capítulo 4 Una filosofía de la historia: la filosofía de la liberación en Dussel

- 4.1 Los artefactos de la Historia en la Filosofía de la historia de Dussel
- 4.2 La voluntad de escritura. La historia de la Iglesia en América Latina. Comisión para el Estudio de la Iglesia Latino Americana.

4.3 ¿Quién habla en nombre de los *pobres*?

Consideraciones finales

Prólogo

En las reflexiones pasadas y recientes sobre la obra de Enrique Dussel, uno de los más prolíficos filósofos latinoamericanos, si no el más, las lecturas filosóficas tienen una abrumadora mayoría. No es usual que su escritura sea recorrida con preguntas historiográficas, o mejor dicho, con preguntas que se organizan a partir de pensar el problema de la historia que está en juego en ella.

De una manera clara y definida el texto de Paola Gramaglia hace ese trabajo con el detalle significativo de que se trata de la lectura de alguien con formación filosófica y que conoce con claridad lo que implica historiar e historizar los procesos reflexivos que atañen al propio pensamiento filosófico.

El presente libro es un trabajo que recorre exhaustivamente los escritos de Enrique Dussel y las genealogías que confluyen en ellos, al tiempo que agrega condiciones críticas no presentes en análisis similares. Paola lee la mayor parte del tiempo en una clave historiográfica tanto la organización de los escritos de Dussel como los conceptos y categorías que en ellos se despliegan. Una clave historiográfica que recuerda tanto por las citas como por la evocación los momentos metodológicos más potentes de los trabajos de los historiadores de los estudios subalternos y de aquellos que dieron espacio y ámbito para las reflexiones de Michel Foucault en *La arqueología del saber*, me refiero a los *annalistes*, con sus extensas desconfianzas hacia las filosofías de la historia expresadas en sus historias tramadas

en términos de correlaciones de series, continuidades y discontinuidades.

Al proceder de ese modo, con las alertas epistemológicas encendidas frente a cualquier posibilidad de que se constituyan ontologías duras y categorizaciones definitivas del pensamiento crítico filosófico, el texto de Paola Gramaglia se despliega, como diría Gayatri Spivak con respecto a los esencialismos, como un control implícito del impulso, como un control frente a la deriva por la trama categorial de Dussel, dada la densidad, complejidad y volumen de su escritura que hace difícil oponerle o marcarle zonas críticas, continuidades, reiteraciones, etc.

Así entonces, con un trabajo paciente, el libro compone una doble genealogía, filosófica y teológica, con el objeto de construir lo que podría llamarse la muestra y los materiales de la investigación, y hace de la escritura de Dussel un espacio inteligible tanto en lo que respecta a etapas, a momentos y contextos. Si insisto con la palabra genealogía es porque ella expresa mejor que ninguna otra el abordaje en juego. No hay preguntas por los orígenes ni por los fundamentos ulteriores en el texto de Paola sino un trabajo con las posibles relaciones de fuerza que permiten ciertos agenciamientos, ciertas emergencias de la escritura dusseliana. El trabajo se encuentra en tensión justo en la zona en que toda práctica puede devenir en un objeto de trascendencia. Incluso una práctica intelectual como es el propio sistema de ideas filosóficas de Dussel. Ello representa un desafío del texto, dado que no es fácil escapar del influjo del nombre, del sujeto, en última instancia, de cierta noción de que las categorías y conceptos de la filosofía funcionan aún como demiurgos que guían las acciones y las dotan de sentido. Sin embargo, Paola Gramaglia lleva a cabo una tarea de desglose y desmonte en el doble trabajo genealógico que permite distinguir cuáles elementos, incluso dentro de las sucesivas re ediciones de trabajos de Enrique Dussel, se inscriben en las permanencias y cuáles en las discontinuidades.

A mi juicio, el de un lector profesional de filosofía e historiografía, el libro ofrece en este punto un fundamento sólido para entender la razón por la cual los hegelianismos que atraviesan gran parte del pensamiento latinoamericano reciben en Dussel un tratamiento en el terreno ético y en el de la filosofía de la historia. En ese nivel preciso de la investigación la autora se mueve con soltura analítica retomando las operaciones conceptuales que son propias del pensamiento histórico actual, como señalé al principio. Por ejemplo, hay una crítica directa a los modos en que se filtra una filosofía de la historia en la organización del campo intelectual latinoamericano, en especial, dentro de la filosofía de la liberación. Lo interesante es que para llevar a cabo esta tarea Paola ha tensado las lecturas del *subaltern studies collective*, en especial la de Dipesh Charkabarty, a favor de sus propósitos analíticos. El pensamiento de este historiador se reenciende, como diría Edward Said, en su texto a favor del análisis tanto en la reflexión que se alumbraba en *Al margen de Europa*, como en el proyecto crítico de leer contra las categorías hiperreales que habitan el pensamiento social y la filosofía. En tal sentido, también el libro ofrece pistas para conectar una conversación que parece haber ido en paralelo, entre América Latina (por adoptar la denominación corriente) y otras regiones del mundo que sufrieron y sufren procesos coloniales como África y Asia. Este aspecto es más frecuente en diversos trabajos de investigación de distintas disciplinas, pero el presente libro aporta de manera crucial al mismo desde el punto de vista de la organización del debate y de las fuentes.

Hay otro escenario del estudio que merece ser destacado y es aquél que se inicia en el capítulo (TRES: no sé si quedará la misma numeración en el libro), “El pobre como sujeto ético”. El mismo tipo de consideración que para el resto cabe en esta sección. No obstante, el punto polémico y abierto al debate es que el trabajo genealógico de la autora mina de entrada las capacidades eurísticas y hermenéuticas del “pobre” como categoría ético política, al recostarse

en la dimensión relacional que supone tal figura en el proceso histórico. Más allá de las advertencias de rigor que Paola expresa cuando realiza sus movimientos críticos, lo que resulta teóricamente relevante y políticamente provocador en este análisis es que siempre hay que esperar una dimensión más compleja de lo real, de su producción y, por lo tanto, se vuelve evidente que “el pobre”, como categoría organizacional de la subjetividad adolece del problema de la diferencia y del conflicto. Es decir, lleva consigo los procesos, las relaciones de fuerza en un contexto determinado, en otras palabras, en un contexto histórico. Y allí son pocas las chances que su inscripción en un horizonte de eventos y discursos políticos y teóricos de liberación lo convierta en una categoría central relativamente estabilizada de la crítica, a menos, claro, que opere allí una lógica reflexiva fanoniana, la de los *damnés*, cuya historización es condición excluyente. Los *damnés* fanonianos, los *condenados*, no son figuras estables de una subjetividad sino una referencia en la cual se mina el espacio mismo de la relación colonial, no precisamente por la razón de ser un sujeto ético sino por ser una figura histórica de las relaciones sociales coloniales.

Si bien al referirme a la genealogía queda expresada cierta dimensión de la apuesta metodológica del trabajo, se puede decir que la investigación lleva a cabo un manejo y construcción de fuentes preciso y exhaustivo. El trabajo tiene un pacto difícil pero sale airoso del mismo ya que se aproxima a una espacialidad, la de la escritura de Dussel, acechada por dimensiones conceptuales y categorías que se enlazan en fuertes ontologías y, por momentos, ciertos trascendentalismos. En ese plano el trabajo de desagregación, de desglose y desmonte que supone un proceder genealógico funciona como reaseguro frente al impulso totalizador que el propio proyecto dusseliano tiene en su horizonte. Ello le permite a la autora mantener un registro de la red de conceptos y categorías que circulan en la escritura de Dussel, al tiempo de comprenderla en un proceso de construcción de prácticas históricas específicas, relevadas,

vía contactos y contextos, en las dos genealogías, la filosófica y la teológica.

En un contexto como el actual de América del Sur donde la heterogeneidad es la regla, pero también donde se han abierto las discusiones de décadas pasadas recientes, donde las clausuras sobre universos discursivos de las experiencias políticas y teóricas se han disipado, el trabajo de Paola Gramaglia es una invitación a recorrer viejas tramas con nuevas preguntas o, para decirlo en el lenguaje de De Certeau, a conectar lo real de las producciones del pasado con lo real de la producción en nuestras prácticas intelectuales en el presente. En ese ejercicio tenaz es posible imaginar asociaciones, pequeños ritmos, sutiles continuidades y espectros en las marcas históricas dejadas por las lecturas del pasado, en especial por las filiaciones de baja intensidad que se tocan en los primeros escritos de Dussel, cuando las discusiones sobre el colonialismo, sobre su naturaleza, su reproductividad, su performatividad, fueron fundamentales. Allí, justo allí, hay una oportunidad de pensar los sujetos que se constituyeron en esas huellas, los que no y los que se insinuaron, como es el caso, tal vez paradigmático, de los colonizadores y colonizados de Frantz Fanon. Allí hay una oportunidad de pensar una relación y una diferencia entre las formas y las tramas históricas del pensamiento crítico de las ontologías que organizaban la subjetividad colonial y su relación/diferencia con el modo de organizar sujetos que se expresan por ejemplo, en la pedagogía del oprimido de Freire, anotado por la autora, y en más de un sentido en la filosofía de la liberación y la inflexión de la misma en “el pobre” como sujeto, al estilo dusseliano.

El texto de Paola Gramaglia tiene la dimensión de una apuesta propia de nuestros días: al tiempo que reconoce el paso de generaciones de pensadores críticos y su relación con las teorías con las que acechamos las preguntas sobre la subjetividad, la política, sobre lo propio de la modernidad y sus críticas, deja algunas preguntas abiertas para que

el trabajo continúe, para que el trazo de las generaciones se vea en el universo heterogéneo de huellas dejadas por unos y otros en el espacio de la escritura filosófica americana. Allí podremos encontrarnos en la conversación o en la polémica entre historia y diferencia, entre filosofía y representación, entre la modernidad y sus otros, entre las modernidades y la heterogeneidad de la vida.

Alejandro De Oto
Mendoza, noviembre de 2014

Introducción

El marco general en que se inscribe mi investigación es el de la llamada *filosofía de la liberación*. En efecto, encuentro en ella un importante debate en relación con las formas de justificar el “sujeto latinoamericano” en su vinculación con las diversas modalidades de la praxis concreta, en los diferentes ámbitos (ético, político, etc.). Este concepto se define claramente como colectivo, un sujeto al que la sociabilidad le es propia, y en la que se encuentra anclada su historicidad.

Este tema, que constituye un tópico central para la *filosofía de la liberación*, encuentra en los trabajos de Enrique Dussel un desarrollo tan extenso como relevante. El autor presenta un significativo tratamiento teórico en el que es posible discernir una tensión entre filosofía y praxis, tensión que no desaparece ni encuentra una conciliación definitiva, toda vez que se hace sensible en términos de una señalada preponderancia de la dimensión ética por sobre la política. Es en virtud de la relevancia que esta prioridad reviste —en el amplio y variado horizonte de la *filosofía de la liberación* en general y en los textos de Dussel en particular— que considero justificado profundizar en su estudio.

A partir de la lectura de la totalidad de la obra de Enrique Dussel, es decir, su producción entre 1964 y 2010, se podría afirmar que el tratamiento de los puntos neurálgicos de su obra se acomoda a la forma de una elipsis. Concentra en sus primeras producciones tesis teológico-políticas en

las que es posible rastrear una compleja malla de referencias textuales que mostrarían el entramado teórico en el que se construyen las relaciones entre lo que defino como el sujeto pobre en tensión con una narración filosófica claramente eticista. Al mismo tiempo esta trama constituye la estructura vital que precisa para la “invención” de la historia en América Latina.

Enrique Dussel si bien pretende hacerse de un lugar en el seno del discurso filosófico, le resulta casi imposible evitar las huellas en las que se sostiene su pensamiento desde la cultura del cristianismo. Es claro a todas luces, sobre todo en los primeros trabajos a los que me aboco, que no ha podido clausurar las íntimas relaciones entre teología y filosofía presentes en su obra.

El texto de 1974, *Método para una filosofía de la liberación*, y especialmente el tratamiento de la categoría de dialéctica-ana-léctica, estaría marcando un deslinde, motivo de esta investigación, entre una perspectiva claramente eticista de la *narración filosófica* y una perspectiva teológico-política radical. En dicho texto ensaya un andamiaje teórico claramente diferente de los anteriores, iniciando así una segunda etapa, la cual presenta una decidida apuesta a favor de la arquitectónica de una ética. Al mismo tiempo que se aproxima a las perspectivas universalistas-rationales de la tradición habermasiana en su correlato universalista, se distancia de la tradición de pensamiento de la teología política con la que había compartido cierta agenda de preocupaciones en sus trabajos liberacionistas.

Mi trabajo, en líneas generales, consiste en exponer las complejidades que presenta la indeterminación de las dimensiones de la teología y de la filosofía, que reportan un beneficio para la comprensión de la obra del autor en relación con la hipótesis de esta investigación. Indago, desde la difícil tarea que resulta explicitar tal indistinción considerando la ambigüedad propia de la producción de Dussel en este período. En algún sentido, tal ambigüedad marcaría la

complejidad de concebir modos de pensamientos “sintéticos” de la cultura en Latinoamérica, que lo mostrarían a Dussel en un proceso pendular. Es decir que, en esta etapa primera, que considero nodal, se encontrarían las condiciones de posibilidad de su discurso que, en relación con las tesis liberacionistas, pretende ser una crítica superadora de los postulados de la modernidad.

Específicamente, esta indagación, dirigida a precisar la delimitación de las mencionadas dimensiones y el alcance y sentido de la tensión entre ellas con el resultante predominio de la dimensión ética, estará principalmente centrada en los textos de los inicios de su producción (1965-1975), considerando la íntimas relaciones con textos de producción posterior, específicamente los que tratan los tópicos de sujeto e historia, cuestiones que quizás puedan seguir siendo exploradas en su etapa más actual.

La investigación está guiada principalmente por la siguiente hipótesis: el aporte teórico dusseliano sobre la comprensión filosófica del sujeto latinoamericano se ve afectado en aspectos importantes de su desarrollo por el desequilibrio que suscita una marcada preponderancia de la condición ética en menoscabo de la condición política, que le concede la propia tradición de la teología cristiana de los teólogos de la liberación.

En otras palabras, entiendo que la apuesta teórica de Dussel a favor del campo de la ética, a pesar de ser a todas luces necesaria, pareciera que es por sí sola insuficiente para la comprensión del sujeto, ya que neutraliza la relación política en la que se encuentra anclada la peculiaridad de *lo latinoamericano*. La contingencia histórica pensada en relación con la politicidad de la praxis disipa su significación al afirmarse en el discurso de la universalidad ética en la narración de la Historia universal.

En este sentido, los textos de Dussel nos permiten explicar las limitaciones que parecen definir al sujeto desde la

eticidad, sin perder de vista las implicaciones que él mismo tiene en relación con el horizonte crítico al que pertenecen dichas intervenciones teóricas. El problema aquí es precisar si con este anclaje en la universalidad de la esfera ética no se incurre nuevamente en el espacio del paradigma moderno eurocéntrico de la “racionalidad” —especialmente criticado por diversos desarrollos de la propia filosofía de la liberación—, en detrimento de la posibilidad de comprender las formas contingentes y *diferenciales* con las que se construyen las “identidades latinoamericanas” en la contemporaneidad, formas que exhiben, precisamente, una peculiar impronta política.

En tal sentido, surgen interrogantes difícilmente eludibles, sea para la *filosofía de la liberación* en general, sea para pensadores centrales de dicha tradición como nuestro autor. De este modo, estas reelaboraciones teóricas, ¿no implicarían un compromiso de disolución de la dimensión de *diferencia*² que hacía posible justificar una comprensión “latinoamericana” de los sujetos?

Además de comprometer el paradigma moderno del fundamento, al determinar cómo necesaria la relación entre racionalidad y eticidad, dicha disolución ética desplaza uno de los alcances más importantes que compartían las propuestas de la *filosofía de la liberación* en relación con la praxis política, en el sentido de concebirla como una práctica social de transformación y, por ello, anclada en la contingencia de la historicidad propia del sujeto político.

1 El concepto de racionalidad está referido a lo que Derrida define como un “logocentrismo”. Véase Derrida, J. (1971). *De la gramatología*. Siglo XXI, México.

2 La noción de diferencia, la he desarrollado en mi texto *La democracia radicalizada en Ernesto Laclau*. (2008). Serie Estudios Sociales y Políticos. Facultad de Filosofía. Universidad Nacional de Córdoba. Sarmiento Universitas Libros, p. 46. Véase Derrida, J. (1989) *La escritura y la diferencia: Anthropos*, Barcelona, p. 213. Acero, J.J. (1989) “Derrida y algunas cuestiones de teoría lingüística”, *Anthropos*, Suplemento 13, pp.123-124.

Por otra parte, las definiciones del sujeto latinoamericano caracterizado como *oprimido*³ han sido sostenidas de una u otra manera con base en el paradigma moderno de la emancipación, que implicaba necesariamente una filosofía de la historia sobre la cual se edificaba el sentido teleológico de dicho sujeto como un deber ser o proyecto liberador. ¿En qué medida las concepciones de sujeto pobre definido por el autor no están necesitando también un anclaje en una filosofía de la historia? Y si esto es así, ¿en qué medida las aludidas concepciones eticistas del filósofo de la liberación han hecho lugar a un real descentramiento del paradigma moderno?

En íntima relación con esto, encontramos la preocupación por las consecuencias de pretender conferir unidad al campo de la *filosofía de la liberación* a partir de y desde el interior de la reflexión ética, cuestión que en los años setenta se encontraba en disputa.

Debe repararse en que no estamos planteando la posibilidad —ni siquiera la necesidad— de un abandono de la tradición del pensamiento de occidente, como tampoco sugiriendo supuestas ventajas de una posición relativista extrema; pero sí la aspiración a que se reconozcan las peculiaridades y especificidades de las experiencias sociales latinoamericanas como *diferencias*. Es precisamente en el interior de una filosofía latinoamericana íntimamente vinculada con la praxis política que resulta posible señalar y hacer visible el riesgo teórico de sobrevalorar la universalidad en desmedro de la particularidad, sabiendo que la supresión de las diferencias pone en entredicho la pluralidad y la contingencia de lo político. La racionalidad de lo “universal” a la que apelan los autores latinoamericanos entraña en algún sentido este mismo peligro, ya que sus propuestas se asientan en una “universalidad ética” que funciona justi-

3 Dussel, E. (1974) Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana: Ágora, Salamanca, Apéndice 4, p. 286.

ficando el accionar colectivo, quedando en un segundo plano la importancia de la acción política misma y el porqué de dicha acción.

¿Podríamos afirmar que estos presupuestos liberacionistas consiguen un equilibrio entre los principios de “totalidad” y “clausura” que caracterizaron la modernidad y la propuesta nihilista de dispersión y diferencia propia de la posmodernidad? También este interrogante encuentra su lugar en el marco de nuestra investigación.

Por una parte, a lo largo de mi trabajo me concentro en identificar y analizar las fuentes en las que Dussel ha encontrado materiales y estímulos para la elaboración de una posición propia, la que adoptará perfiles definidos hacia mitad de los setenta del siglo XX. Localizo tales fuentes, pertenecientes a un espectro definido del mundo de lecturas del autor, y las analizo en su relación con los motivos que han suscitado su recepción por parte de aquél. De este modo, procuro determinar la constelación básica de ideas y perspectivas que actúan en la génesis de su posición, sea integrándola de diversas maneras, sea definiéndola por vía negativa, en la medida en que el autor se confronta con ellas y las rechaza parcial o totalmente. Se trata de una reconstrucción en procura de iluminar las articulaciones argumentativas, los alcances y el sentido de su posición a partir del examen de su génesis y del análisis de sus aristas más relevantes de cara al problema filosófico de fondo - el sujeto latinoamericano definido como el pobre- ponderando su coherencia, originalidad y relevancia.

Por otra parte, me detengo, precisamente, en la dimensión de la historia, porque considero que ha sido el meollo vital que ha mantenido la coherencia y la consistencia, no sólo en este primer período sino en los distintos momentos de la obra dusseliana. Es decir, que es posible advertir en forma embrionaria esta lógica de la historia, ya sea, desde los primeros textos, que estudio en forma detenida en este trabajo, como así también en sus últimas producciones. Por

último, como ya afirmamos, resulta difícil, por no decir casi imposible, un seguimiento cronológico de su desarrollo teórico. El autor escribe en un momento y publica en otro, realizando constantes intervenciones en las nuevas ediciones, razón por la que no siempre es posible precisar claramente las modificaciones más sensibles. Como si se tratara de una estructura vacía -la de la trama de la historia-, el autor va trocando los nombres de las categorías sin variaciones sustanciales en su sistema teórico. Esto me permite también especular que dichos trastocamientos, realizados por el mismo autor, nos indican una consistencia y una coherencia en el desarrollo de su obra que se presenta como invariable a pesar de las modificaciones en ciertas categorías que aparecerían como paradigmáticas.

Precisamente, en este punto es en el que hago hincapié porque lo considero relevante como contribución metodológica, en la construcción de las narrativas locales de nuestra propia “Historia de las Ideas”. Esta perspectiva presupone una determinada forma de concebir la cultura en la que se asientan los “sentidos” de aquellas construcciones de “la narración poética de la Historia de las Ideas”⁴. En tal dirección, cobra mayor relevancia la pregunta de Elías Palti: “¿cómo abordar la cuestión relativa a la naturaleza periférica de la cultura local, tematizar la peculiaridad de la dinámica que dicha condición le impone a las ideas en la región, sin recaer por ello en los dualismos y, en última instancia, en los esencialismos propios de las corrientes nacionalistas?”⁵ La cuestión, entonces, no es tratar de argumentar en pro de la necesidad de la condición periférica como deficiencia, en los términos de carencia, sino más bien, como formulación propia, como “escritura”, como las

4 Terán, O. (2005). “Algunas cosas que aprendí acerca de la historia intelectual” en *El pensamiento Latinoamericano en la Universidad*: Narrativa, Córdoba, p. 74.

5 Palti, E. (2007). “El problema de las `ideas fuera de lugar` revisitado”. Más allá de la `historia de las ideas`, en *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*: Siglo XXI, Bs. As., p. 38.

ideas propias de un filosofar latinoamericano. En esta perspectiva es que indago la idea de historia y su relación con la filosofía así como el sujeto pobre por el que la trama cobra sentido en la obra de Enrique Dussel.

En el capítulo uno, me detengo en tres campos intelectuales en los que Dussel ha participado de los debates, de las lecturas e interpretaciones teóricas fundamentales y que le sirvieron para pensar el concepto de sujeto ético como *pobre*. Teniendo presente claramente que el horizonte de comprensión en el que despliega con mayor fuerza su obra y ancla su producción es el de la *filosofía de la liberación*, este será mi primer registro. En el segundo, desarrollo las derivas del debate de los hegelianos en esta localización realizada por los latinoamericanos como dimensión filosófica más específica. Y en el tercer registro me interesa explicitar las fuentes más cercanas en relación a los autores más trabajados por el autor en este período de preocupación por una filosofía cristiana, particularmente Tresmontant y Daniélou.

En el segundo capítulo, expongo más bien las trayectorias de los mundos intelectuales con relación a la cuestión teológica en la que se conciben las preocupaciones de Enrique Dussel. En primer término, me detengo brevemente en la perspectiva de los modernistas cristianos, especialmente de Erich Przywara, quien hilvana una interpretación cristiana de lo teológico con relación a la categoría de dialéctica-analéctica. Teniendo como horizonte de comprensión el problema de la secularización de la cristiandad en América Latina y las implicancias del Concilio Vaticano II y Medellín, describo en qué medida Dussel es deudor de este espacio de producción teológico-filosófica, más específica que promueve la Revista *Stromata* en ese particular período. Para ello, señalo la relevancia de dichas intervenciones, especialmente en el entramado textual de la obra de Dussel. En último término desarrollo en forma más detallada lo que en ese período de su obra se trató y

tematizó como teología de la liberación. Subrayo lo que considero que en esta perspectiva teológica constituyen los puntos nodales con relación a la perspectiva de Dussel para evaluar el alcance de dicha propuesta liberacionista en los términos de una radicalización política. De esta forma, en este capítulo procuro exponer el modo pendular de escritura que sigue el autor desde una filosofía cristiana a la teología de la liberación.

En el tercer capítulo, expongo las coordenadas teóricas en las que es posible concebir el eje central de la hipótesis de esta investigación: la constitución del sujeto pobre en la obra temprana de Dussel. Para ello, primero desarrollo las tensiones problemáticas presentes en el interior de la filosofía cristiana, especialmente en relación con las definiciones de cultura latinoamericana, sin perder de vista la definición del “núcleo ético-mítico” de Paul Ricoeur como la perspectiva hermenéutica en la que se encuentra el autor. Finalmente, me detengo en las variaciones que desarrolla desde la dialéctica a la ana-léctica, en vistas a elaborar la noción de “Otro”, considerando los alcances y los beneficios de la noción de “cara a cara” de Emmanuel Levinas en la configuración del sujeto pobre de Dussel.

En el capítulo cuatro, exploro la dimensión de la historicidad que le sirve de fundamento en la construcción de su Historia de América Latina en la Historia universal. En este último capítulo retomo lo tratado con relación al “núcleo ético-mítico” con el fin de evaluar su fecundidad en el tratamiento de la historia. Al mismo tiempo, indago en la forma de la narración filosófica que constituye la trama que le permite al autor establecer las vinculaciones entre la cultura cristiana y el sujeto pobre, que resultan inescindibles de “la imaginación histórica” que sustenta la narración de la historia en la *filosofía de la liberación* en sentido restringido. Todo esto, en vistas a evaluar la eficacia de las fuentes teóricas en relación con uno de los puntos neurálgicos que se pretendía “liberar” en su crítica a la modernidad.

Capítulo 1 Una genealogía filosófica

1.1 La “Filosofía de la liberación latinoamericana”

En este capítulo me interesa señalar, en los planteos iniciales de la filosofía de la liberación, el debate de los tópicos centrales que este conjunto de intelectuales argentinos produce, en forma novedosa, para la filosofía académica local de los años sesenta. Como he investigado y sostenido en trabajos anteriores, la filosofía de la liberación puede ser considerada crítica de la modernidad aún antes del movimiento posmoderno, cuyo texto central es la obra de Lyotard, de 1979.¹

A primera vista, este grupo de intelectuales aparenta cierta homogeneidad teórica que Enrique Dussel marca como una de sus características, sin embargo dicha homogeneidad no es tan clara al decir de otro de los protagonistas, Horacio Cerutti, quien explicita, en su reconocido texto *La filosofía de la liberación*, la interpretación más bien antitética.²

1 Véase, Gramaglia, P. (2003). “La filosofía de la Liberación en la encrucijada de la universalidad y la ética”, en *Libertad, Solidaridad, Liberación*: Fundación ICALA, Río Cuarto, pp. 93-97. También de aparición reciente: Solís Bello Ortiz, N., Zúñiga, J., Galindo, M. y González Melchor, M. (2000). “La filosofía de la Liberación”, en *El pensamiento filosófico Latinoamericano, del Caribe y latino (1300-2000)*, (Ed.) Enrique Dussel, Eduardo Mendieta, Carmen Bohorquez, Siglo XXI.

2 Doménico Jervolino, “Per una filosofia della liberazione dal

D'altra parte le vicende politiche successive (e in particolare l'avvento del regime militare post-peronista in Argentina) che disperderanno il gruppo originario, costringendo all'esilio molti dei suoi membri, dimostreranno una visibile eterogeneità di posizioni, sia dal punto di vista politico che culturale. Si può dire sinteticamente che mentre una parte dei filosofi della liberazione sviluppa deliberatamente la sua ricerca entro un orizzonte "populista", per altri il rapporto con una qualche forma di marxismo è fondamentale fin dall'inizio e che per altri ancora si verifica un progressivo processo di chiarificazione che porta ad un avvicinamento al marxismo, dopo una fase di polemiche col marxismo dogmatico, che in America Latina si presenta non solo coi panni del marxismo sovietico ma anche con quelli di un althusserrismo scolastico (si veda la polemica Cerutti-Dussel del 1983-4).³

Teniendo en cuenta las distancias en la interpretación de sus propios protagonistas como "generación", entiendo más oportuno replantear los términos de tal controversia y aceptar la idea de que si bien no es la homogeneidad teórica la característica, lo es, en cambio, la puesta en escena de una disputa en la que se juegan distintas respuestas que tratan los mismos tópicos. Considero, por lo tanto, que la

punto di vista cosmopolitico" dice in nota 4: La polemica è successiva alla pubblicazione del libro di H. CeruttiGuldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, che è il primo studio di assieme della "filosofia della liberazione", condotto da un punto di vista marxista "althusseriano", e peraltro edito dopo alcuni anni dalla sua stesura e quindi limitato, per forza di cose, alla prima fase del movimento, che più si presta all'accusa di "populismo". Di qui la vivace reazione di Enrique Dussel e di Alberto Parisí: si vedano i rispettivi contributi al numero speciale citato di "Cristianismo y sociedad", intitolati rispettivamente *Cultura latinoamericana y Filosofía de la liberación* e *Algunas notas críticas sobre el libro 'Filosofía de la liberación latinoamericana' de H. Cerutti*, pp. 9-45 e 93-99.

3 Doménico Jervolino, "Per una filosofia della liberazione dal punto di vista cosmopolitico", *Anthropos. Huella del conocimiento*. "Enrique Dussel Un proyecto ético y político para América Latina", N 180, settembre-ottobre, 1998. También véase, Cantillo, G., D. Jervolino et al. (1992). *Filosofía e liberazione. La sfida del pensiero del Terzo-Mondo*, (Lecce), Capanone.

filosofía de la liberación no podría ser cabalmente comprendida si se la describiese estrictamente como una corriente filosófica, es decir, como un conjunto sistemático de enunciaciones filosóficas, en el que prevalece el punto de partida del filosofar. Más bien, podemos afirmar que es la forma dinámica del diálogo como “querella” la que los constituye en comunidad intelectual, sostenida siempre sobre una determinada agenda de temas centrales.

Una de las preocupaciones metodológicas de este trabajo está fundada en la idea de que las teorías o interpretaciones siempre se constituyen en lucha y en competencia con otras y que ninguna es una profecía ni consigue instituirse de modo imperialista por mucho tiempo, sino que se organiza como posiciones⁴ en el campo del discurso. Creo entonces, que la forma de un campo “de batalla” o un “terreno en disputa” sería la característica más apropiada para comprender en forma cabal a este grupo de intelectuales liberacionistas, ya que, precisamente, hace posible manifestar la dinámica de esta comunidad intelectual.⁵ Sin perder de vista, además, que las cuestiones centrales que constituyeron este terreno de la disputa liberacionista no formaban

4 Entiendo por *posición*, el concepto de *posición diferencial* tal cual lo trabaja Ernesto Laclau-Mouffe, Ch. cuando analiza el campo discursivo como campo social y afirma que “...no existe un discurso y un sistema de categorías a través del cual lo “real” hablaría sin mediaciones” p.3 y “...hemos hablado de discurso como un sistema de identidades diferenciales...” p.116. Laclau, E.-Mouffe, Ch. (1989) *Hegemonía y estrategia socialista*: Siglo XXI, Madrid.

5 Otros grupos de intelectuales poseían las mismas preocupaciones y, sin embargo, no mantenían diálogo con esta comunidad. Por ejemplo, el grupo de la revista *Pasado y presente*, definidos a-priori por su tradición marxista, cuya ortodoxia les impedía pensarse en diálogos con otras perspectivas no marxistas, en este caso con la *Filosofía de la liberación*. Esto muestra, al mismo tiempo, el carácter fuertemente político de “amigo-enemigo” en el campo intelectual. Véase la omisión de los intelectuales de la *filosofía de la liberación* en el muy citado texto de Oscar Terán (1991), *Nuestros años sesentas*, Punto Sur, Bs. As. Igual ocurre en el libro de Sarlo, B. (2001). *La batalla de las Ideas (1943-1973)*: Ariel. Biblioteca del pensamiento Argentino VII. Bs. As.

parte del canon de la filosofía continental occidental hasta ese momento.

Estos intelectuales tratan cuestiones impensadas en el discurso filosófico hasta ese momento, en particular la experiencia de pertenecer al mundo de la vida⁶ de naciones colonizadas⁷. Lo hacen desde las categorías que les proporcionan la ciencia social latinoamericana mediante el análisis de la relación de dependencia entre el centro y la periferia como una característica del capitalismo en su fase de expansión imperialista.

En esta dirección, señalan en su agenda de trabajo, cómo la experiencia social de dominación adquiere significación en tensión con este espíritu de época, el cual como una red, permea las condiciones de pensamiento.

El texto que con mayor fidelidad heurística ha tratado la novedad, pensada por esta comunidad teórica argentina, sigue siendo el de Cerutti Guldberg: *Filosofía de la liberación latinoamericana* de 1977. En base a él ha estado sostenido gran parte de mi análisis, ya que considero que provee sis-

6 La categoría “mundo de la vida”, *Lebenswelt*, tratada por Husserl, era parte del corpus teórico de pensamiento de los autores liberacionistas. Son reflexiones muy anteriores al concepto popularmente leído y difundido en el mundo académico propuesto por Habermas, como la definición de “La colonización del mundo de la vida”, aparecido en 1981 en *Teoría de la acción comunicativa*: Taurus, Madrid. Tomo II. P. 469.

7 El primero en intentar una definición teórica del imperialismo fue el economista liberal, inglés John A. Hobson. En su obra *Imperialismo*, un estudio, (1902) analizó la expansión colonial europea sobre África. Tomando como punto de partida la obra de Hobson, los revolucionarios marxistas: Lenin y Rosa Luxemburgo expusieron el punto de vista socialista para explicar el fenómeno del imperialismo. En su obra *El imperialismo, fase superior del capitalismo* (1916), Lenin sostuvo que el desarrollo del capitalismo lleva inevitablemente a una fase superior -la etapa imperialista-, cuyos rasgos principales son: la concentración de la producción y el surgimiento de los monopolios; la unión del capital bancario e industrial, que origina el capital financiero; la exportación de capitales; la asociación de monopolios internacionales que se reparten el mundo; el reparto territorial de todo el mundo por parte de las potencias europeas.

tematicidad en los planteos de los distintos autores, al organizar las categorías según el recurso de análisis discursivo de Eliseo Verón, en la díada auto-imagen/contra-imagen, que le permite perfilar las tensiones dentro del campo de producción del discurso liberacionista. Presentadas en una doble estrategia, tal vez lo más atractivo de la propuesta de Cerutti, que no sólo se asienta en la descripción del discurso que producen, sino en lo que creen que producen los autores. Tanto para establecer el campo de producción, como así también para analizar lo que denomina autoimagen he utilizado su obra en más de una ocasión. Principalmente en dos hipótesis:

1- La imposibilidad de la filosofía, planteada en términos liberacionistas, como crítica a la modernidad⁸.

2- La filosofía es un campo de lucha política en sus batallas por la interpretación.

La intervención de Salazar Bondy, en su ponencia presentada al Simposio de Filosofía Latinoamericana, en la Universidad del Salvador, en 1973, expresa las preocupaciones centrales de este grupo de filósofos. En primer lugar, les interesa analizar los alcances precisos de la dominación, tanto en su dimensión económica como en la simbólica de la cultura, en el sentido de valores, símbolos, actitudes con los cuales un grupo humano responde a las sollicitaciones y conflictos que provienen del mundo y de la existencia.⁹

8 El concepto mismo de modernidad es un debate no resuelto y sobre el que se ha producido, en los últimos años, una literatura faraónica. La discusión entre las diferentes concepciones de lo que significa “la modernidad” se realiza principalmente en el terreno de la historia económica y social así como en la de las ideas; esto, en gran parte, debido a que lo que entendamos por “modernidad” será una determinada autoconciencia de la historia en la que se buscarán diferenciar fases y/o momentos de ruptura, con relación a un pasado determinado. Lo importante no son tanto las fechas, sino los conceptos o ideas sobre los cuales se quiera fundamentar la ruptura introducida por la modernidad.

9 Salazar Bondy, A. (1973), “Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación”, *Stromata, Simposio de Filosofía Latinoamericana*, N° 4,

Los filósofos liberacionistas advierten que el análisis de las formas culturales -de la época en cuestión- no puede prescindir de pensar el imperialismo como una manera de usurpación de las dimensiones sociales en las que se forman las subjetividades, para considerarlo relevante, digno de ser investigado, estudiado, escudriñado en sus causas y en sus consecuencias. Por ende, una cuestión posterior y motivo de la disputa teórica es de qué tipo y cuál resulta el alcance y sentido de tales producciones culturales, incluida la filosofía, en tanto meras reproducciones mecánicas de una ideología.¹⁰

Hay una puesta en juego de determinadas tradiciones que ayudan a justificar y legitimar filosóficamente las diferentes dimensiones sobre las cuales los liberacionistas discuten, sin caer en el economicismo reductivo del marxismo-leninismo con sus tesis desarrollistas como única vía posible, hasta ese momento, para pensar la emancipación.¹¹

octubre-diciembre, año XXIX, pp. 5-6.

10 Dos perspectivas tenidas en cuenta en este tópico: la que definió Marx en sus *Manuscritos económicos filosóficos de 1844*, también llamados *Manuscritos de París*, donde considera que la alienación es una condición histórica específica en la cual el hombre experimenta una separación de la naturaleza, de otros seres humanos, y especialmente de los productos de su trabajo. Dado que el hombre crea a través de su trabajo, todas estas formas de alienación implican una alienación del hombre respecto de sí mismo. La otra es la de Hegel, para quien la alienación era un concepto filosófico que expresaba uno de los aspectos del proceso de objetivación: en el proceso dialéctico, el Espíritu se objetivaba a sí mismo en la naturaleza y luego retornaba a sí.

11 Desde 1930 hasta 1954, esta última indica el comienzo de la intervención norteamericana en América Latina, con el golpe de estado de Castillo Armas contra Jacobo Arbenz. La cepal de la época -bajo la dirección de Raúl Prebisch. Véase Prebisch, R. (1964). *Nueva política comercial para el desarrollo*- ayudaba en la tarea interpretativa novedosa de la economía. En una reunión, en Buenos Aires, entre sociólogos, economistas y filósofos (entre ellos E. Dussel), gracias a las obras de O. Fals Borda (*sociología de la liberación*) y de Camilo Torres, en sociología; a la *Pedagogía del oprimido* (1968) de Paulo Freire, se debatió sobre la importancia de la dialéctica dependencia-liberación.

El desacuerdo, que trato de delimitar, no sólo revelaría las discrepancias teóricas -posibles de rastrear en un trabajo hermenéutico-genealógico-, sino que cada uno de los protagonistas de este “duelo filosófico” se afana por demostrar la potente fertilidad de sus propuestas, las que pueden pensarse legítimas en la referencialidad de lo que llaman *Realpolitik*, que les daría las señales del otro vértice nodal, el que configura la naturaleza y origen de la cultura latinoamericana periférica y que posee como sustento al sujeto pueblo.¹²

12 En cada uno de los sectores, comenzando por el populista, Cerutti subraya que existen matices, distingue un subsector de extrema derecha o “ambigüedad concreta” y otro populista ingenuo o “ambigüedad abstracta”; y en el sector crítico, un subsector historicista y otro problemático. P.305. A partir de la consideración crítica de Salazar Bondy, retomada por Cerutti Guldberg, respecto al sujeto pueblo, se problematiza a este en su relación con la cultura. La cuestión se aborda en dos dimensiones, y gran parte de la crítica reside justamente en que el sector populista pasa por alto, por un lado, las dificultades de identificación del sujeto pueblo, cuya determinación, identificación y enunciación correspondería al sujeto del filosofar que no es el pueblo, sino los intelectuales. Lo que le interesa decantar a Cerutti son las estructuras discursivas involucradas en esta tarea de la filosofía de dicho sector. También con Salazar Bondy aparece otra arista del tema en el enfrentamiento populismo vs. revolución y a ello se sumará el rol del intelectual en la transformación o cambio que se propone.

La pregunta será entonces: ¿cómo ha caracterizado el sector populista el universal ideológico, podríamos decir, pueblo? En tanto la revolución aparece como el modo de transformación, lo que se trata de indicar es quién es el sujeto idóneo para esta tarea.

Desde aquí se ubica Cerutti para considerar y criticar las tesis acerca del populismo que circulaban en aquel entonces para las formulaciones teóricas de la filosofía de la liberación: el populismo que es interpretado a partir de las afirmaciones de Lenin. Cerutti marca dos puntos: en primer lugar, una referencia al campesinado. Se verá como permanentemente, en su crítica al marxismo desde el Tercer Mundo, el sector populista de la filosofía de la liberación destacará el papel de los campesinos en el proceso revolucionario. En segundo, el carácter de protesta soñadora y divorciada de la realidad, pues no basta con denunciar los campesinos “oprimidos” por el sistema, sino que hay que comprender cómo no hay un campesinado en el aire, sino inserto en una determinada formación social con un

Desde esta perspectiva, puede valorarse el empeño de estos intelectuales en la construcción de un aparato conceptual y cultural identificado con el fenómeno de masas del primer peronismo. Me interesa subrayar el esfuerzo de la *filosofía de la liberación* por valorar y determinar la

modo de producción dominante.

El punto es ¿vale sólo para Rusia?, ¿cuáles son las consecuencias de la traslación de esta lectura al caso argentino? Retoma criticando la idea no problematizada de referir a “un sujeto incontaminado”, instrumento de la revolución y caracterizado por intelectuales con la semejante “pureza” que aseguran su verdad. Esto de ninguna manera era así, Cerutti señala como cuestión crucial que no se tuvo en cuenta que el grupo de intelectuales formaba parte de una burguesía particular que también dejaba a la vista la dislocación de ciertas categorías en los diversos abordajes.

El populismo interpretado como fenómeno latinoamericano, en el caso argentino, con “especial referencia al peronismo”, es analizado por Gino Germani. Según el autor, el populismo es el resultado del desfase entre movilización e integración participativa, dando como respuesta, a la impotencia de las estructuras institucionales, la emergencia del movimiento populista. Aquí, la crítica se focaliza en tratar de pensar en la “participación limitada” de las democracias representativas, y nuevamente el solapamiento de intereses, en cuanto a que la participación es indicada por la “libertad de expresión”, lo cual una vez más atañe al intelectual más que al campesino, si se permite la expresión. Si bien Cerutti Guldberg dice que Germani nota el problema, aclara que esta lectura se refiere al peronismo del ‘55 y desde un esquema del desarrollismo científico, y un discurso no-marxista. Así, para Cerutti: “El sector populista identificó con el discurso, con la doctrina peronista y con el fracaso político del mismo que agotó su discurso, aunque trate de reflotarlo con bastante inautenticidad y sin base de sustentación.”p.319 Finalmente, Cerutti retoma el trabajo de Ianni acerca de cuál es la razón de la desaparición de los movimientos populistas. Para este último, los movimientos latinoamericanos no rompen con la tradición de la clase obrera, sino que la complementan. Pero estos movimientos aparecen, se enfrentan a las estructuras del Estado oligárquico y colaboran en su transformación. Sólo en un momento, son sujetos de transición, desde aquí dice Cerutti; “lo grave es que, en verdad, al nacer a la vida política, al transformarse las masas en clases, como categorías políticas”, quedan atrapadas en las redes del populismo, tanto en sus organizaciones técnicas, liderazgos e ideologías, y para salir de las mismas deben recorrer un largo y penoso camino.P.322.

particularidad local como “novedad”, desarticulando la caracterización del momento del ascenso de las masas del peronismo como: pre-político. Este aporte conceptual importantísimo estaba asociado de modo inescindible a ese proceso.¹³

Este conjunto heterogéneo de intelectuales, si en algo estaba de acuerdo era en que la idea de pueblo ocupaba el lugar opuesto al de la burguesía, que tampoco significaba el concepto ilustrado de sociedad civil. Asume la problemática de la conflictividad del referente pueblo en los países de la periferia, descentrando el acontecimiento político instalado en el modelo de la filosofía política académica, como es el de la revolución francesa.

13 Una versión que colabora en esta dirección, con algunos otros matices, es la de los autores Solís Bello, N. Zúñiga, J. Galindo, M.S y González Melchor, M. (2000). “La filosofía de la Liberación”, en *El pensamiento filosófico Latinoamericano, del Caribe y latino (1300–2000)*, (Edit.) Enrique Dussel, Eduardo Mendieta, Carmen Bohorquéz, Siglo XXI. Afirma que: “Todos estos acontecimientos se vieron acrecentados por la repercusión que tuvo el I Congreso Nacional Argentino de Filosofía (marzo de 1971) donde se presentaron ponencias de los miembros del grupo original. Entre ellas, se expuso: ¿Es posible una filosofía auténtica en nuestro continente subdesarrollado y oprimido aun cultural y filosóficamente? Es posible sólo con una condición: que, desde la autoconciencia de su alienación, opresión, sabiéndose entonces estar sufriendo en la propia frustración la dialéctica de la dominación, piense dicha opresión; vaya pensando junto, *desde dentro* de la praxis liberadora, una filosofía ella misma también liberadora.

En la II Semana Académica (agosto de 1971) se trató ya explícitamente, como temática general, la “liberación latinoamericana”, en la que J.C. Scannone expuso tres tipos de proyectos socioeconómicos (el liberal, el desarrollista de eficientismo tecnocrático, y el de la mera subversión, que invierte los términos sin transformaciones ontológicas) que debían ser superados por nuevas “líneas ontológicas de la mediación liberadora” (Scannone, J.C. (1972), p. 119), concluyendo que “recién por la praxis liberadora irá surgiendo *del pueblo mismo latinoamericano* el auténtico proyecto nacional que dé cabida a su novedad”. Hugo Assmann insistió en “la necesidad de clarificar el lenguaje de liberación, para librarlo, dentro de un análisis marxista renovado, de cargas ideológicas que se mezclaban en sus narrativas”.

A pesar de la precisa indicación de Cerutti acerca de la infertilidad de pensar a la *filosofía de la liberación* en términos de “generación”, que formula Enrique Dussel, se podría aceptar tal caracterización, si lo que se tiene en mente como generación no es *strictu sensu* la categoría en boga, definida por Ortega y Gasset y Julián Marías, como una condición del sujeto encarnado, la dimensión temporal por la que se sitúa en una circunstancia concreta: “la sensibilidad del sujeto aparece como un fenómeno primario de la historia y se constituye la experiencia fechada de una determinada *cultura*.”¹⁴, sino la que alude a una forma de descripción en la que la imagen de construcción del discurso depende del imaginario social al que pertenece, o lo que puede entenderse como “espíritu de una época”.

En el marco de los acuerdos y desacuerdos entre estos autores, particularmente Cerutti y Dussel -que, por otra parte, nunca dejaron de expresar contradicciones sociales más amplias-, pueden leerse algunas características que decidirán las potencialidades del debate en relación con la cuestión social¹⁵ o lazo social que engendraron como innovación teórica.

Se apropiancríticamente, tanto de la teoría de la dependencia, tras la crisis de las teorías del desarrollo, como de la perspectiva historiográfica que formula el revisionismo histórico.¹⁶ Este último, con todas sus deficiencias, incor-

14 Urresti, M. (2008) “Generaciones” en Altamirano, C., *Términos críticos de sociología de la cultura*: Paidós, Bs. As., p. 94.

15 “La cuestión social: esta expresión, lanzada a fines del siglo XIX, remitía a los disfuncionamientos de la sociedad industrial naciente. Los dividendos del crecimiento y las conquistas de las luchas sociales habían permitido transformar en profundidad la condición de proletariado de la época.” Rosanvallon, P. (2007) *La nueva cuestión social. Repensar el Estado providencia*: Manantial, Bs. As., p.7.

16 Las obras *Dependencia y desarrollo en América Latina* (Cardoso, F. y Faletto, E. 1958) y *La dependencia político económica de América Latina* (Jaguaribe, H. y otros, 1970), escritas por Cardoso, Faletto, Jaguaribe, Ferrer, Wionczek y Dos Santos fueron un verdadero *manifiesto*. Del último

pora al estudio de la historia (aunque incipiente y aún deficiente) una historia social que comprende la cultura desde un enfoque antropológico. De esta forma, el sujeto pueblo es introducido al espacio académico y al mismo tiempo comienzan a distinguirse las posiciones teóricas adoptadas por los mismos intelectuales.¹⁷

Estas perspectivas, concebidas entonces desde el tratamiento de las situaciones de los países periféricos y sus implicancias en las luchas anticoloniales, pretenden desentrañar las operaciones teóricas en las que se configura la pregunta por el carácter de sujeto político, definido como pueblo.

Podríamos distinguir, hasta ese momento, la misma lógica de explicación de lo social, la cual presentaba la necesidad de cumplir con determinadas etapas históricas para constituirse como tal, en sus dos versiones histórico-políticas locales, la marxista y la liberal.

Los filósofos de la liberación, en cambio, promovieron que la figura del pueblo es constitutivamente política y que por ello, posee por sí mismo la capacidad de transformación social. Es precisamente en esta última disquisición -la cualidad de pueblo- en la que, en un agónico debate, se va constituyendo la usina de pensamiento de ese espacio filosófico. Es decir, las diferentes fundamentaciones que elaboran del sujeto pueblo constituyen las posiciones de la *filosofía de la liberación*.

nombrado, especialmente su trabajo: "La crisis de la teoría del desarrollo y las relaciones de dependencia en América Latina" (pp. 147-187) y su reciente confirmación sobre la teoría de la dependencia en Dos Santos, T. (2003). *La teoría de la dependencia*: Plaza y Janés, México, p. 30. El texto de Abelardo Ramos *Historia de la Nación Latinoamericana* es de 1968. Dicha versión historiográfica comienza en 1935 con el *Ensayo sobre Rosas* del historiador entrerriano Julio Irazusta. Entre otros.

17 Véase Neiburg, F. (1998). Los Intelectuales y la invención del Peronismo. Estudio de antropología social y cultural: Alianza, Bs. As., p. 135.

Básicamente, el pueblo era definido como un concepto ambiguo, si se lo pensaba desde el paradigma de una teoría de clases demasiado acartonada para la realidad de la periferia, más bien, desplazado de la posición de clase, como sería la de proletario, al considerarla una fórmula reductiva y escasamente representativa de la dimensión social argentina, pensándola como sociedad dependiente-neocolonial. Estos intelectuales escudriñaban las explicaciones posibles que no se reducían al paradigma marxista vigente en ese período. Se trataba de otro tipo de fundamentación, ya sea de tipo ontológico-antropológico con tintes culturalista-estructuralista.

La cuestión del pueblo como sujeto ha sido objeto de un tratamiento novedoso por parte de este grupo de intelectuales, que propiciará una forma de instalar en debate implicancias y consecuencias de índole práctico-político, que hoy quizás pudiéramos evaluar -con cierta distancia temporal- luego de un largo eclipse en el centro de la reflexión filosófico-política. Considero que estas preocupaciones importan no sólo porque manifiestan una temprana productividad de las investigaciones en el campo de lo social y de las humanidades¹⁸ que se articula, sin dudas, en este grupo de los setenta en el siglo XX en América Latina, sino porque señalarían otro de los momentos, en la historia de las ideas latinoamericanas, en el que un modo de objetivación de un sujeto pueblo se pone a sí mismo como valioso.

18 Me refiero a los textos publicados en *Subaltern Studies*: «Subaltern Studies I» Oxford University Press 1982; «Subaltern Studies II» Oxford University Press, 1983; «Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India» Oxford University Press, 1983; «Subaltern Studies IX» Oxford University Press 1996. This translation of the text from «Subaltern Studies I», «Subaltern Studies II», «Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India», and «Subaltern Studies IX» was originally published in English in 1982, 1983, and 1996, respectively. It is published by arrangement with Oxford University Press. Para una recopilación de algunos de estos artículos, véase: R. Guha, G. Spivak (eds.): *Selected Subaltern Studies*, Oxford University Press, Nueva York, 1988. En castellano, el texto de Ranahit Guha (2002) Prólogo de Josep Fontana: *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*: Crítica. Barcelona.

Sostengo que tal reformulación va a servir de motivo, a su vez, para revisar retrospectivamente la Historia de las Ideas en América Latina y hallar esbozos y anticipaciones de dicho concepto de sujeto en el seno de la misma *filosofía de la liberación*, tradición que en este trabajo cuestiono, centrándome en el concepto de sujeto ético de Dussel.

Esta perspectiva liberacionista revela el compromiso principalísimo con la justificación y legitimación teórico-práctica puesta en un determinado sujeto agente. En ellos se halla una marcada predisposición a resignificar el status del saber que producen (filosofía) como “saber liberador” y el tipo de sujeto-pueblo que liberan, originando, de esta manera, una tensión inevitable en la relación entre “saber” y “pueblo” que sigue estando vigente en las nuevas reformulaciones.

Los eventos académicos centrales de esta comunidad intelectual suceden en tres reuniones que marcarían el período de auge en el que es posible sostener la idea de la construcción -de la conflictiva agenda- de la *Filosofía de la liberación*: el II Congreso Nacional de Filosofía, en Córdoba, en 1972, el primer encuentro de la Filosofía de la liberación de 1974, en Salta y el de Morelia de 1975.¹⁹ El momento político en el que se encuentran debatiendo es el período de transición de la forma del capitalismo industrial clásico (de 1800 a 1945) a la fase posterior a la Segunda Guerra Mundial (de 1945 a 1990) al imperialismo, *en el proceso de constitución del Estado-nación populista en el siglo XX, en una proporción importante de países de América Latina, como en Argentina*. Es decir que, pasamos de mantener relaciones económico-político-culturales dependientes de

19 Fundación de la Revista de Filosofía Latinoamericana. Las semanas académicas de San Miguel. Universidad del Salvador. (Orden Jesuita). Textos a considerar: (1974). *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*: Bonum, Bs. As. Artículos de *Stromata* (del 73 al 75) y los que aparecen en la *Revista de Filosofía Latinoamericana. Para una ética de la liberación latinoamericana I y II* de 1973.

Gran Bretaña y Francia, al poder hegemónico de los Estados Unidos.²⁰

Para este grupo de intelectuales, el acontecimiento “fundador” de la historia de América Latina es la Conquista en 1492; las lecturas diversas que de él se elaboren determinarán la interpretación de la historia en una diversidad de formas que implican efectos de sentido. La conquista de América, por parte de la España cristiana, se instituye en el suceso histórico clave sobre el que investigadores sociales, antropólogos, historiadores, sociólogos señalan un antes y un después en la Historia americana. Así, esta lectura dará lugar a otras interpretaciones como la de una historia salvífica o la del comienzo del proceso del capitalismo global. Lo cierto es que son estos filósofos liberacionistas quienes configuran el acontecimiento traumático que definirá, en forma categórica, la historia Latinoamericana.

Para los filósofos liberacionistas, la categoría político-económica de “centro-periferia”, como una herramienta crítica al capitalismo, les permitió investigar las relaciones de dominación en diferentes dimensiones de lo social, las cuales son caracterizadas en forma un tanto estática -leídos desde la actualidad-, pero que les posibilita la comprensión, desde esta complejidad, de dos dimensiones de lo social-político: *ad-intra* y *ad-extra*. Pensaron en forma precaria y aún con resabios metafísicos, pero tempranamente, aquellos procesos de producción, circulación y legitimación de las mercancías, no sólo en los términos reductivos de los

20 “El contraste centros/periferias es pues inherente a la expansión mundial del capitalismo realmente existente en todas las etapas de su despliegue desde sus orígenes. El imperialismo, que es propio del capitalismo ha revestido diversas y sucesivas formas en relación estrecha con las características específicas de las sucesivas fases de la acumulación capitalista: el mercantilismo (de 1500 a 1800), el capitalismo industrial clásico (de 1800 a 1945), la fase posterior a la Segunda Guerra Mundial (de 1945 a 1990) y la globalización en camino de construirse.” Amin, S. (2009). “Introducción Franz Fanon en África y Asia” en Fanon, F. *Piel Negra, máscaras blancas*: Akal, p. 7.

bienes económicos, sino de los culturales, considerando los discursos filosóficos en el mismo sentido que, posteriormente, referirán las teorías de la globalización.

Esta lógica, que reconoce una forma de funcionamiento del imperialismo moderno entre naciones metrópolis y naciones periféricas, es analogada como “colonialismo interno”²¹ en la interpretación de la dinámica en las sociedades, a través de la dialéctica opresor/oprimido.²² Si bien acierta Cerutti en afirmar que esta perspectiva, un tanto estática, es la versión que circuló como de divulgación de la Teoría de la dependencia, modelizada por los autores liberacionistas, considero que es el inicio de una explicación y de las posibilidades de una interpretación entre cultura y sociedad, que colabore con la filosofía.²³

21 Aníbal Quijano, en su obra temprana, “Los movimientos campesinos contemporáneos de América Latina” en *Las Elites Contemporáneas de América Latina*, S.M.Lipset y Aldo Solari (eds.) Paidós, Buenos Aires, 1966. Versión al Inglés en *Elites In Latin America*. S.M.Lipset and Aldo Solari (eds.), Oxford University Press, 1966, London-New York Versión al Italiano en *Rivista Di Economía Agraria*, No. 21, Vol. 5, 1966. Reproducido en *Pensamiento Crítico*, No.26, enero 1969, La Habana, Cuba y varias otras revistas en América Latina. en sus investigaciones en el campesinado peruano afirma que “Eso fue lo que, según comunicación personal, encontró Alfred Metraux, el conocido antropólogo francés, a fines de los años 50 en el Sur del Perú, y lo mismo que también encontré en 1963, en el Cusco: un peón indio obligado a viajar desde su aldea, en La Convención, hasta la ciudad, para cumplir su turno de servir durante una semana a sus patrones. Pero éstos no le proporcionaban vivienda, ni alimento, ni, desde luego, salario. Metraux proponía que esa situación estaba más cercana del colonato romano del siglo IV d. c. que del feudalismo europeo. También, Quijano, A. (1992) “Colonialidad y modernidad/ racionalidad” *Perú Indígena*, N 29, Vol.13. También en Quijano, A. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Lander E. (Comp.) (2000), CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Bs. As., p. 246.

22 Véase las investigaciones de la CEPAL: Prebisch, R (1964) *Nueva política comercial para el desarrollo La obra de Prebisch en la Cepal*, selección de Adolfo Gurrieri: F.C.E., México, 1982, t. I, p. 157..

23 Recordemos que el propósito de las teorías actuales de la pos-

A pesar de las heterogéneas formas, es preocupación central concebir en términos filosóficos las determinaciones particulares de los países de la periferia y formular interrogantes tales como: ¿cómo “interviene” en la vida de los sujetos?, ¿se puede seguir comprendiendo como cultura lo que producen los sujetos dominados?, ¿y si lo hacen, reproducen mecánicamente la dominación?, ¿es la dominación una forma absoluta?, ¿en qué medida la política es parte de estas relaciones de dominación?, ¿cómo opera la conciencia enajenada?

La filosofía de la liberación puede verse como un intento de hacer converger tópicos desplazados o eludidos. Desde la disciplina filosófica, la referencia es a los términos planteados en la *Filosofía del Derecho* de Hegel, cuando trata la díada amo/esclavo. Es clara la mención a este tópico, que ha adquirido autonomía respecto del sistema hegeliano mismo en casi cualquiera de los trabajos de los autores liberacionistas, ya sea para tratarlo como para ponerlo en discusión. Insisto en afirmar que los latinoamericanistas intervienen de manera potente, instalando el registro empírico de los datos y las variables que producen las ciencias sociales: pobreza, desigualdad, alienación, dominación y promoviendo un desplazamiento conceptual fundamental en el mismo campo filosófico; allí radica su novedad.

La explicación científica de la crítica al capitalismo, producida en los sesenta del siglo XX, es admitida como apropiada para el re-inventado sujeto agente filosófico, ahora re-definido como “pueblo oprimido”.²⁴ Las ciencias

colonialidad, la sub-alternidad y la pos-occidentalidad que se iniciaron en la década de los ochenta del siglo XX, muy posterior a los liberacionistas, fue precisamente pensar la “colonialidad” como condición de posibilidad de un sujeto en relación con su cultura.

24 También podríamos entender el planteo de García Canclini cuando nos dice que tenemos que reconocer que el “éxito de la denominación (popular) radica justamente en su capacidad de reunir a grupos

sociales, en América Latina, se encuentran en una etapa de desarrollo de investigaciones autónomas, lo que les permite avanzar en el conocimiento económico-político de la particular situación latinoamericana, en esta etapa del capitalismo. Pero no es solamente relevante señalar que el dato positivo obtenido por las ciencias es lo que tratarán dichos autores, sino que instalarán distintas y controversiales tradiciones, las que contaban como “background” filosófico para cada uno de estos protagonistas.²⁵ Como sostiene Mabel Moraña:

In the others words from Canudo to the Mexican revolution to the guerrilla words of the 1960-1980, Latin American history is also the history of its many *replicants* and its multiple forms of systemic and no-systemic resistance against colonialism and the rule of capital.²⁶

tan distintos, cuya común situación de sub-alternidad no se deja nombrar suficientemente por lo étnico (indio), ni por el lugar en las relaciones de producción (obrero), ni por el ámbito geográfico (campesino-urbano)”. García Canclini, N. “La crisis teórica en la investigación sobre la cultura popular”. Ponencia presentada al *Simposio sobre Teoría e investigación en la antropología social mexicana*, que se realizó en el Colegio de México, del 11 al 14 de mayo de 1987, organizado por CIESAS, Colegio de México, ENAH y UAM-Iztapalapa.

25 De la misma manera, estaban en circulación las lecturas sociológicas que definen al sujeto bajo el manto fenomenológico del individuo que construye intersubjetivamente el sentido, definido como *Lebenswelt* (Schütz, 1967, Berger y Luckmann, 1966) o bajo especie de *self*, como en Cooley (1964) y Mead (1962) o como “actor” en Parsons (1937), donde equivale más bien a la estructura, o también como el *interacting individual* de Blumer (1969). Estas formulaciones son tributarias de cierta idea de sujeto, como tal, la noción de sujeto-colectivo. Aunque este actor está definido casi de manera intuitiva y desde el sentido común, no construido teóricamente para la filosofía. Para algunos podría ser entendido como un pseudo actor, sociológicamente indeterminado, porque su acción no se inscribe en relaciones sociales, sino en sus intereses y expectativas, en estrategias de juego político, en relaciones de dominación, etc.

26 Moraña, M., Dussel, E. y Jauregui, C. (2008). *Coloniality at large. Latin america and the poscolonial debate*: University Press, p.10.

Al realizar un desplazamiento significativo para la constitución misma de lo que sea la filosofía con relación a la praxis de América Latina y al incorporar, como fuente vital de su repertorio de pensamiento, a las ciencias sociales que la tienen por objeto y son producidas en América Latina la *filosofía de la liberación* es pionera. Especialmente, la crítica del capitalismo realizada por la economía-política neo-marxista, a través de las investigaciones en países periféricos, que plasmó un grupo de intelectuales que constituyeron la llamada Teoría de la dependencia.²⁷ O sea, estamos en presencia de una comunidad filosófica en la que sus autores no pertenecen a la tradición marxista de pensamiento en América Latina, sino que se posicionan en una clara distancia a ésta, en búsqueda de una superación del paradigma marxista-osificado por la partidocracia comunista de su tiempo,²⁸ reducido a la versión economicista que re-

27 Las bases de la teoría de la dependencia surgieron en 1950 como resultado, entre otros, de las investigaciones de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). Foster-Carter (1973) encuentra tres diferencias fundamentales entre el Marxismo ortodoxo clásico y el neo-marxismo, siendo el segundo el que provee una base para la teoría de la dependencia. Primero, el enfoque clásico se centra en el análisis del papel de los monopolios extendidos a escala mundial, mientras que el centro del neo-marxismo es proveer una visión desde las condiciones periféricas. Segundo, el movimiento clásico previó la necesidad de una revolución burguesa en la introducción de procesos de transformación; desde la perspectiva de neo-marxista y basándose en las condiciones actuales de los países del Tercer Mundo, es imperativo “saltar” hacia una revolución social, principalmente porque se percibe que la burguesía nacional se identifica fuertemente con posiciones de elite y de la metrópoli más que con posiciones nacionalistas. El enfoque marxista clásico consideraba que el proletariado industrial tenía la fuerza y estaba llamado a ser la vanguardia para la revolución social; el enfoque neo-marxista insistió en que la clase revolucionaria debía de estar conformada por los campesinos para poder llevar a cabo un conflicto revolucionario.

28 Véase Petra, A. (2010). “Los intelectuales comunistas y las tradiciones nacionales. Itinerarios y Polémicas”, en Maihle A. (Comp.) *Pensar al otro/Pensar la nación. Intelectuales y cultura popular en Argentina y América Latina: Al margen*, Bs. As., pp. 307-308.

producía el comunismo estalinista-leninista del PCUSS.²⁹

En esta búsqueda de superación del marxismo ortodoxo, confiarán en otras tradiciones filosóficas, a veces complementarias, a veces con posiciones antitéticas como la fenomenología, la hermenéutica, el existencialismo, el cristianismo e incluso el propio marxismo crítico althusseriano. Los autores -en forma audaz- realizan una operación de

29 En esta caracterización del concepto, el pueblo como tal siempre sería definido en relación por oposición. De la misma forma, para quienes intentaron determinarlo, en última instancia, como “Clase”. Pueblo tuvo muchos nombres: proletariado, clase trabajadora, conjunto de la sociedad, etc. Se entendía por clase, el conjunto de actores sociales determinados por las relaciones de producción. Esta clase, por la misma relación de explotación, sería capaz de cambiar esas relaciones injustas. Sin embargo, en América Latina, el panorama, tanto de las relaciones de producción como de conciencia de clase, no era del todo comparable con el planteo hecho por Marx en la Alemania de la Industrialización. “Es el espectáculo de las formas originales de sobre-determinación que han asumido las luchas sociales en el tercer mundo, con la construcción de identidades políticas que tienen poco que ver con estrictos límites de clase”: Laclau, E. Y Mouffe, Ch. (1989) *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid: Siglo XXI.

Sin embargo, existió un *aggiornamento* o traducción latinoamericana de la lectura marxista de la política; razón por la cual el concepto de clase adquiere nueva dimensión. La clase, más que objeto explicativo de una situación económica, denunciaba la materialidad de la historia de la diferencia, en una definición más abarcativa que la marxista-leninista, con subjetividad propia y en la que son complejas relaciones las que la determinan. Por otro lado, también existió la explicación por contraposición; en este sentido, el concepto de clase adquiriría dimensión en la explicación nacional de la historia argentina, dentro de la caracterización económica marxista. Así fueron denominados: clases populares, clases oligárquicas, burguesía nacional, clase obrera.

“En cuanto a las revoluciones del mundo periférico en la medida que tuvieron lugar bajo liderazgo comunista, nos enfrentan con un fenómeno similar: de China a Vietnam o Cuba, la identidad popular de masas es distinta y más amplia que la identidad de clase.” Laclau, E. Y Mouffe, Ch. (1989) *Hegemonía y estrategia socialista*: Siglo XXI, Madrid. También puede consultarse, a este respecto, el esclarecedor artículo de Young, R. (2008) “Nuevos recorridos. Por las mitologías blancas”, en *Estudios poscoloniales. Ensayos fundamentales*: Traficantes de sueños, Madrid, pp.210-212.

entrecruzamiento del plano epistémico con el ontológico, facilitado por los instrumentos conceptuales de la crítica al capitalismo en la comprensión de la *Realpolitik* de los países periféricos.³⁰

En otras palabras, para estos filósofos liberacionistas, la cuestión del populismo en la década del setenta, presenta varias aristas vinculadas con la justificación del sujeto: la esencialidad o no del referente, como así también su trascendentalidad, con relación al problema de la historia; al mismo tiempo que catalizó las posiciones políticas en cada una de las naciones, en América Latina. La importancia de construir un concepto heurístico que diera cuenta de la particular situación de país colonizado, caracterizado por una fuerte oligarquía que dominaba a “sujetos oprimidos”, posibilitaba una herramienta clave para una interpretación que permitiera pensar una estrategia de futuro.

Es en este horizonte de pensamiento que la política resulta valiosa, ya que tanto propuesta programática también será uno de los temas en debate y lo que distinguirá las perspectivas planteadas post-desencanto de las revoluciones “imposibles” -como sostiene Dussel en la actualidad- con un disciplinamiento ético de un importante sector, incluido el del autor. Por supuesto que en una discusión política a este respecto, estaban implicados los términos asociados a la identificación o no con las etapas señaladas por el “marxismo”, que resultaba parte del corpus crítico a la modernidad de estos intelectuales liberacionistas.³¹ Para estos autores heterodoxos de la “doctrina marxista”, era po-

30 Vale la aclaración anterior de que es a partir de la idea de Imperialismo que puede ser pensada la periferia, aunque como portadora de novedad. Gunder Frank A. (1974) “Feudalismo no: capitalismo” en autores varios *América Latina: ¿feudalismo o capitalismo?* 2da Edición. La Oveja Negra. Bogotá.

31 Para una lectura más atenta véase Gramaglia P. (2008). *La democracia radicalizada y lo político en Ernesto Laclau*. Serie Estudios Sociales y Políticos. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Córdoba: Sarmiento Universitas Libros, Córdoba.

sible concebir un cambio o transformación sin precisar a la burguesía³², a la que consideraban aliada de la oligarquía, ni tampoco la consolidación del proletariado como sujeto del cambio, debido a que la particular situación de colonia dibujaba el campo social en términos que la lectura “ortodoxa”, representada por el PC Argentino, no comprendía. Además, como intelectuales, “traducían” la “Realpolitik” -en ese tiempo y en Argentina- como el intento por poseer la mejor lectura del fenómeno peronista: clave heurística del “sujeto oprimido”.

Uno de los objetivos centrales de estos autores será la búsqueda de una teoría no reductivamente materialista ni idealista de la cultura. En consonancia con posiciones románticas es un intento por mostrar que existe más allá de la cultura de élite otra, la popular. La problemática de la cultura como cultura popular ha sido el otro de los puntos nodales de las preocupaciones liberacionistas. La idea de que la cultura popular, como consecuencia de estar restringida a funcionar como cultura dominada, se transforma en la problemática de definirla como *cultura de denegación* o como *cultura de aceptación*, sub-cultura y contracultura ha sido tratada por estos autores desde diferentes justificaciones teóricas.

El populismo de la ambigüedad concreta, la cultura no puede precisarse como un sistema de textos, sino que se buscará, más bien, una definición filosófico-antropológica con un suelo ontológico, están asentados en los esbozos etnográficos que realiza Rodolfo Kusch en la Argentina, en poblaciones indígenas del norte del país como en los barrios marginales de las clases populares del gran Buenos Aires. La fundamentación de la cultura de las sociedades se encuentra anclada en la definición problemática de “pureza” o “incontaminada” y, por esto, auténtica y originaria. La relación tierra-cultura, planteada por los románticos

32 La polémica se publicó inicialmente en *El Gallo Ilustrado*, suplemento de *El Día*, México 1965.

alemanes *volkgeisch*, adquiere claras referencias a este eje temático: un efecto en esta búsqueda de lo incontaminado ancla, de modo reductivo, el origen con lo terrígeno y lo popular, que concibe en un pasado remoto originario de los pueblos indígenas de América.³³

Para este subsector, el mundo actual es una deriva alienada y alienante para quienes no son partícipes de esa cultura auténtica pre-definida. La comprensión fenomenológica resulta la clave de interpretación para “un modo de ser latinoamericano”.³⁴ Reticentes a cualquier forma de mercantilismo social relacionado con la idea de progreso y esta con la de racionalidad, nos evocan los tiempos pre-europeos en los que se veía la modernidad como un modo alienante de vida.³⁵ El sujeto pueblo actual participa, en alguna medida, de los vestigios étnicos de las fuentes de cultura original; esta pertenencia hace derivar el fundamento de la cultura como “cultura popular” en clara contraposición a la cultura erudita-burguesa-alienada.³⁶ El más importante

33 Véase Kusch, R. (1962). *América Profunda*. Hachette. Reeditada por Bonum (1975) y posteriormente por la Editorial Fundación Ross.

34 Véase. Kusch, R. (1973). *La negación en el pensamiento popular*: Cimarrón, Bs. As, Cap. II.

35 Véase. Kusch, R. (1972). “El “estar-siendo” como estructura existencial y como decisión cultural americana” en *Actas II Congreso Nacional de Filosofía*. Sudamericana, p 575-579.

36 Rodolfo Kusch basa su pensamiento filosófico en la búsqueda permanente del pensamiento indígena, para rescatar “un estilo de pensar que se da en el fondo de América”. Su indagación tiene como punto de partida la idea de que el problema de no hallar un pensamiento americano “radica en la discontinuidad consciente del pasado que no permite proyectarnos como americanos en un presente”. Propone la necesidad de desprenderse de lo “occidental” para reconocernos en el antiguo mundo precolombino y lograr así un pensamiento autónomo para entonces encontrar un nuevo lugar. Piensa que al quehacer filosófico le corresponde un tiempo y un espacio propio que produce cada cultura, por lo tanto, concibe el origen del conocimiento como “un conocimiento arraigado a los suelos”. Para Kusch, el conocer es parte inherente a cada cultura. Sus hipótesis acerca de la incidencia del suelo en la problemática filosófica del hombre americano lo llevaron a preguntarse si el pensamiento sufre

de esta corriente ha sido, sin dudas, Rodolfo Kusch; otros autores que se pueden señalar en esta dirección son Mario Casalla y Amelia Podetti.

Si pudiéramos pensar las perspectivas filosóficas como posiciones respecto de las formas de concebir el fenómeno peronista, la discusión teórica de la legitimación del poder resulta otra de las claves. El sector peronista ortodoxo existencial-concreto, se convierte en una de las piezas claves en la configuración conservado de dicho proceso. Es la opción de la llamada “tercera posición”. Para este subsector de la ambigüedad concreta, como lo llama Cerutti, la lógica de lo nacional cobra su mayor auge, liberalismo y marxismo son dos puntas de un mismo seno ideológico. Individuo y clase tienen la misma procedencia de totalidad cerrada y dominadora. Además, la producción intelectual de E.E.U.U. y de Europa será puesta en duda por ser de países dominadores que poco tienen que ver con la realidad de país dominado, la Argentina. Sin embargo las grietas de inconsistencia de este sector son notables, por un lado, sostienen que considerarán a autores que sean críticos de su propia realidad, pero por el otro, se asientan en Marcuse como en teóricos alemanes que gozarán gran influencia.

Quisiera señalar, a modo de nota, que una de las dificultades de estas perspectivas es la idea “realista” en la forma del conocimiento, en el sentido de que pre-existe una verdad que debe ser identificada y que hay un sujeto que “puramente” conduce a una transformación. Esta perspectiva “realista” sostenía que el pensamiento se encargaría sólo de captarlo, y con ello tiene asegurada de antemano su verdad. Cuestión que por lo menos debiéramos reflexionar hoy, acerca de las nefastas consecuencias ético-políticas de esta perspectiva en nuestros países.

Cabe destacar que no hablarán de revolución, pero caen en el etapismo nuevamente, entendiendo por ésta el con-
la gravidez del mismo y, si así fuese, cada gravidez crearía una manera de pensar a la que denominó ontogeografía.

cepto marxista-leninista, sino que se referirán a ella en términos de *Liberación Nacional y Liberación Social*³⁷. Esta diferenciación que harán con el término revolución no es caprichosa. La diferencia con la lectura marxista aquí da cuenta. Para ellos, hay que entender a Argentina como una colonia: enmarcada en la lucha de los pueblos por su liberación; así mismo recuperan también la experiencia histórica de otros países como China y Vietnam del Sur y entienden que la universalidad de la categoría revolución empleada por el marxismo ortodoxo no tiene en cuenta lo que se llamó la “cuestión nacional”. Por ende, la prioridad temporal es la liberación nacional y, en un segundo momento, la liberación social. La categoría pueblo pretende ser ubicada en el seno de las reflexiones, en tanto sujeto social privilegiado de la liberación, por su posición en tanto sujeto oprimido. Este pueblo no tendrá una determinación en última instancia, sino que su conformación, en principio, no tiene exclusión social; quizás haya existido la exclusión ideológica, que es menos transparente.

La ambigüedad del concepto pueblo, como lo entiende Casalla, es propia de la ambigüedad con la que se ha manejado el peronismo en la praxis social, al no existir para esta un sujeto social determinado, en última instancia, ni sobredeterminado; finalmente, la variable de la coyuntura política lo definía en forma lábil y sin sustento ideológico, más que el de las definiciones del líder que constituían la estructura partidaria cerrada y homofóbica.³⁸

La clave de pertenencia a lo que llamamos pueblo, en esta versión, respondía más bien a la afiliación directa al peronismo, sin complejidades clasistas ni ideológicas, haciendo peligrar la potencialidad política del fenóme-

37 El subrayado es mío.

38 Casalla, M. (1975). *Cultura Popular y Filosofía de la liberación*. Algunas precisiones en torno al concepto de “pueblo”: Colección de Estudios Latinoamericanos, Bs. As.

no social en cuestión.³⁹ Era preeminente la idea de una “comunidad organizada” en un equilibrio de roles y de jerarquías⁴⁰. Pero esta pertenencia no emerge en el ámbito filosófico porque se comprende la historia argentina en un continuum donde el peronismo, representado en su pueblo, está nuevamente en conflicto con los dominadores y la idea de alianza de clases es la que conformará el sujeto social, siempre teniendo como sujeto privilegiado a los trabajadores. Un problema de este tipo de sujeto social es la decisiva interinfluencia que existe con el líder, influencia que se ha querido subestimar en el momento de la praxis política. La filosofía está encomendada a la tarea de la elección existencial por el pueblo; más que la filosofía, es el filósofo quien opta por un filosofar auténtico; entonces debe optar por el camino de liberación de su pueblo.

El filósofo como punto inicial de redefinición teórica de filosofar. En efecto, hasta ahora se ha pensado la tarea de un ‘filosofar latinoamericano’ como una tarea que ejecutaría la ‘filosofía’ sobre sí misma (hurgando y profundizando en su estructura temática). Esto deja a un lado algo fundamental: que todo filosofar auténtico nace de una opción histórico existencial que la origina y alimenta; más aún, que es imposible una redefinición radical de filosofar por parte del filósofo que no opta (desde su concreta existencia) por el camino de liberación de su pueblo y una vida y su pensar al destino de su comunidad dominada y oprimida, recordando aquello de que es imposible realizarse en una comunidad que no se realiza. Obviar dicha opción fundamental nos condena, irremediablemente, al traqueteo hueco de las palabras; a esa alta torre del saber

39 Véase Acha, O. (2011). “La biografía del líder y el populismo argentino: el nacimiento de la “Historia de Perón”, en Britos Castro, Gogna, Gramaglia, Lario (Comp.) *Intersticios de la política y la cultura latinoamericana: los movimientos sociales*: Secyt., Córdoba, pp. 124-125.

40 Juan Domingo Perón. (Discurso inaugural al I Congreso Nacional de Filosofía del 9 de abril de 1949, en la ciudad de Mendoza). (1949). *La comunidad Organizada. Esbozo filosófico*. Bs. As.

donde -al decir de Kant- “sopla mucho viento pero la ropa no se seca.”⁴¹

La categoría “pueblo” aparece como sostén y justificación de todo discurso posible, simplemente por el hecho de haber optado por él, en cuanto único fundamento válido ante la realidad que parece clara y distinta. Para este sector, el pueblo será una categoría histórico-simbólica, fundada en un proyecto existencial. El filósofo debe elegir por la liberación de ese pueblo como si el pueblo fuera un cuerpo y el filósofo su cabeza, pues el pueblo parece no tener poder de acción, en tanto que el filósofo asume la tarea del despertar o la de iluminar la buena nueva. No me extraña esta postura ambigua de pueblo-sujeto privilegiado, intelectual-sujeto movilizador de la transformación o no.

Este esquema, con algunas variaciones, se repetirá en casi todos los grupos revolucionarios de aquel momento. Mi crítica apunta a señalar la distinción, que opera en el discurso de Dussel entre el pueblo y el intelectual. Advertido las dificultades que dicha distinción implica debido a que el pueblo definido como el oprimido en un modo pasivo padece, sufre la injusticia, mientras que el intelectual, a veces confundido en “profeta”, es el que descubre, piensa y libera con su saber. Tanto la perspectiva etnográfica-determinista como la popular-esencialista comparten la preocupación por establecer las coordenadas de sentido en la interpretación de la historia en el pobre o el oprimido, con una narración dramática sostenida en la trama de una salvación, situada en América Latina. En esta perspectiva el filósofo posee un rol indiscutido al erigirse en mediador y profeta de la liberación de ese sujeto oprimido.

Es evidente la influencia de las lecturas de Karl Mannheim, a quien no le es ajena la explicación del mundo

41 Casalla, Mario, “Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea”, en *Nuevo Mundo*, N1, v.3, San Antonio de Padua.

social del marxismo, pero quien también señala que una sociología organizada en términos de clase no puede dar cuenta de los intelectuales como categoría. Para estos sectores, los intelectuales todavía tenían la fuerza del concepto ilustrado, autocomprendidos como “clase ética”, en tanto preparados por los saberes de la sociedad y comprometidos con los “oprimidos” por las injusticias sufridas.

El otro sector, que Cerutti denomina sector problematizador, se posicionan desde una perspectiva crítica a la filosofía de la historia. En esta dirección tratan la llamada “inversión hegeliana” desde la crítica ontológica⁴² y su propuesta de liberación política⁴³. Metodológicamente, ofrecen la perspectiva histórica desde lo discursivo con la ampliación metodológica que posibilita una Historia de las ideas en relación con la función social (Roig, Cerutti). El filósofo colabora en que su saber también sea liberador, al evaluar axiológicamente las diferentes formas del discurso “opresor” en el entramado mismo de los relatos de la historia de las ideas latinoamericanas. La cultura se justifica en una construcción transversal, colectiva como modos de objetivación de un sujeto histórico. Mientras Roig plantea la ampliación metodológica como pensamiento Latinoamericano, Cerutti advierte sobre la imposibilidad de la filosofía en los términos modernos.⁴⁴ También, se define por

42 Gramaglia, P. (2000). Hegel y la filosofía latinoamericana. Un caso: A.A.Roig. Inédito. Trabajo aprobado para el programa de Maestría en Filosofía política de la Universidad de Chile.

43 Gramaglia, P. (2007). “La Historia de las ideas Latinoamericanas y el autoritario discurso de la realidad.”, *Pensares y quehaceres*. Revista de políticas de la Filosofía. Asociación Iberoamericana de Filosofía Política. Sociedad de estudios culturales de nuestra América. SECNA. N° 4. Marzo, pp. 163-169.

44 Cerutti, como lector comprometido en las tesis althusserianas, reconoce por lo menos tres cuestiones que han sido claves para su interpretación de la filosofía: la relectura de los clásicos posibilitó la vinculación con corrientes no marxistas de pensamiento -psicoanálisis lacaniano y la lingüística saussureana-, rechazando un monopolio marxista del conocimiento social y promoviendo nuevos puntos de partida a través del espectro

constituir un espacio intelectual preocupado, por las cuestiones de política universitaria como espacios de apertura y debate horizontales entre docentes y alumnos.⁴⁵

Son herederos, en este sentido, del historicismo, que si bien es crítico de la filosofía de la historia de corte hegeliano-marxiano asimila el humanismo a la filosofía del sujeto, tanto en versión existencialista (el pronunciamiento de 1946 de Sartre: “*El existencialismo es un humanismo*”) como en reformulación fenomenológica (Maurice Merleau-Ponty, 1955). El historicismo-crítico que desarrolla esta propuesta se encontraba estrechamente ligado al humanismo: como filosofía de la historia, como filosofía de la praxis y como filosofía de la alienación y redención que “*promet l’homme à l’homme*”, tal como decía Foucault.⁴⁶ El humanismo del que resultan sucesores -característica de la reacción antiestalinista de las décadas del 50’ y 60’- representaba una antropología filosófica teleológica que proyectó una odisea de la esencia humana, desde su alienación en la sociedad de clases a su reapropiación en un futuro sin clases.

Mientras que para los otros sectores -en especial Cerutti Guldberg, deudor de la perspectiva althusseriana, quien mostraba el defecto del historicismo haciendo una abstracción de las especificidades de las coyunturas- la noción de ideología no se considera un tópico central en sus trabajos. En esta perspectiva, las lecturas de Althusser cobran importancia al señalar las complejidades entre formaciones

disciplinario. Su filosofía de las ciencias fue un enorme esfuerzo por reconciliar la crítica convencionalista del empirismo y positivismo con una teoría realista de las ciencias sociales y naturales. Su ataque a la herencia hegeliana del marxismo liberó al materialismo histórico de un conjunto de elementos analíticos y políticos, falsamente promisorios.

45 Gramaglia, P. (2007). “Teoría y praxis. Notas para re-pensar la Universidad Latinoamericana”, en Koleff, M. *Universidad y sociedad*: Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, pp. 185-197.

46 Gutiérrez, D. “Figuras del Sujeto” <http://www.flacso.org.ec/docs/gutierrez13.pdf> con acceso 31/01/2011

de clases y culturales y la caracterización de la ideología como práctica, antes que como sistema de ideas. (Roig-Cerutti). Esta variación resultará importantísima para la comprensión de lo popular y la cultura desde una crítica a la ontología metafísica, que a decir de Cerutti, les traerá algunos inconvenientes en la circulación de sus trabajos. Especialmente conciben en sus definiciones a las capacidades de los sujetos colectivos como políticas. En alguna medida, a pesar de los desacuerdos y de las distancias y tensiones que se manifiestan en el interior de la “filosofía de la liberación”, parece que existe un sustrato en el que marcarían ciertas tendencias, incipientes de una antropología social de la cultura popular, que estarían en sintonía con lo que afirma el sociólogo chileno Pedro Morande: la renovación de la idea de *nación* pasa por un reencuentro con la idea romántica de pueblo, desde la cual “la pregunta por la cultura se convierte en la pregunta por la sociedad como sujeto”.⁴⁷

La producción teórica de una parte del mundo intelectual, específicamente aquella determinada en el mundo universitario porteño de tradición marxista (veremos más adelante los detalles a la tradición referida), en el ámbito de las Ciencias Sociales y Humanas, se auto-comprende, en ese momento, como “beneficiaria intelectual” de la herramienta teórica más potente para explicar el mundo social.

El texto de Oscar Terán, *Nuestros años sesentas*, resulta por lo demás pretencioso al querer configurar “El mundo intelectual de esa década” sin advertir, o elidiendo en la configuración de ese “nosotros” a los “Otros”, lo que señalo como un desconocimiento cierto en sus investigaciones. Terán ignora en su texto, las preocupaciones equivalentes que comparten con este otro mundo intelectual en el que se encuentran los “filósofos de la liberación”. Es relevante hacer una advertencia erudita -aunque herética para algunos- al prevenir que no se trataría de una definición ya

47 Morandé, P. (1984) “Cultura y modernización en América Latina”, en *Estudios públicos* N° 16, p. 62.

perimida de generación, sino la posibilidad de definición en los términos por todos conocidos de Bourdieu: “campo intelectual”. Al considerar las distancias teóricas en ambos grupos de intelectuales, me interesa marcar las estrategias político-teórico-discursivas con las que han tratado y las formas en las que se construyeron estrategias discursivas ala “interpelación” de una preocupación “local”, como es el fenómeno del peronismo, que opera como una dislocación de sentido en las perspectivas de ambos grupos de intelectuales e inclusive en el interior de cada uno de ellos.⁴⁸

Fue así como la franja contestataria se halló en la encrucijada definida de un lado por una exigencia ideológica de compromiso con la realidad sociopolítica y del otro por la confrontación con una clase obrera masivamente adherida a esa ideología y práctica peronistas cuyos efectos sobre sus propios proyectos intelectuales habían sentido pesar gravosamente durante las dos primeras presidencias de Juan Domingo Perón⁴⁹.

Otra posibilidad para pensar la cuestión (Terán se hubiera ofuscado conmigo, como era habitual en las pocas veces que nos vimos) sería aquella que sostiene que: un grupo de intelectuales -que básicamente tienen tradición intelectual en el marxismo ortodoxo(y este parece ser el criterio de demarcación entre amigos y enemigos), pero que desde las lecturas de autores existencialistas, de Althusser, y el compromiso sartreano, junto con especificidades locales como la teología de la liberación, aunque también algunas de tono reaccionario de la cultura local- se sienten con la responsabilidad intelectual de “construir” herramientas teóricas que expliquen ese fenómeno político-social, que

48 Para un estudio detallado, véase: Farías, M. (2011). “Qué hacer con el peronismo. La democracia entre el socialismo y el populismo a través de *Controversia* (1979-1981). en Britos Castro, Gogna, Gramaglia, Lario (Comp.) *Intersticios de la política y la cultura latinoamericana: los movimientos sociales*, Secyt, Córdoba, pp. 236-237.

49 Terán, O. (1991) *Nuestros Años sesentas*: Punto Sur, Bs.As., p. 26.

no deja asirse y que todo lo impregna, que es el fenómeno del peronismo.

1.2 Los “Post-hegelianos” latinoamericanos

La *filosofía de la liberación*, como filosofía contemporánea y en sus diferentes formulaciones, inclusive las de aquellos que se mantienen desde la crítica, le debe buena parte de sus deliberaciones al sistema hegeliano, especialmente en el tratamiento de dos obras: *Fenomenología del Espíritu*, en su “dialéctica” y *Lecciones sobre la historia de la Filosofía*. Ambos textos fueron analizados, debatidos, referenciados, criticados desde lecturas heterogéneas, metafísicas, historicistas, epistemológicas. Sin embargo todas ellas tuvieron como horizonte de comprensión pensar la América Latina que Hegel había desafiado con su “imposibilidad” en la escena de la Historia.⁵⁰

En vinculación con estas lecturas latinoamericanistas, me interesa señalar, por un lado, la interpretación que realizan de la producción hegeliana en el contexto de las discusiones de la *filosofía de la Liberación*, pues adquiere especial dimensión, si se relaciona con el debate de los jóvenes hegelianos en la Alemania de 1831, tras la muerte de Hegel; en especial, en las divergencias de las respuestas sobre si su sistema era o no compatible con la fe cristiana. Por el otro, la utilización particular a la que se abocan a través de un concepto clave como lo es la categoría de *dialéctica*, para estos intelectuales. Ella es concebida, en el interior de la *filosofía de la liberación*, como una posibilidad de superación, pensada como una crítica a la totalidad, tanto en la perspectiva ontológica como en la historicista conceptual.

De este modo, como una primera aproximación posible y teniendo en cuenta el canon de la tradición filosófica, reconstruyo, en forma general, una analogía entre los posi-

50 Véase Hegel, G.W.F. (1982) *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. (trad. de José Gaos.) Alianza, Madrid.

cionamientos en los debates de la filosofía alemana posteriores a Hegel, a los que considero, en tanto en las distinciones como en las similitudes, presentes en las divergentes formulaciones de la *filosofía de la liberación*.⁵¹ No se piensa como un registro reproductor del modelo ni como un estudio de indagación de fuentes, sino como si se tratara de “parecidos de familia”⁵². Trato de acompañar el esfuerzo de

51 Término que designa a dos distintos movimientos de reivindicación del idealismo de Hegel y que se produjeron entrefinales y comienzos del siglo XX. El primero de ellos se originó en Inglaterra y se prolongó en los Estados Unidos; el otro se desarrolló en Italia.

En Inglaterra, este movimiento surgió en abierta oposición a las tendencias positivistas y tuvo su iniciador en J.H. Sirling (El secreto de Hegel, 1865); se continuó con la obra de T.H. Green. Pero sus máximos representantes fueron B. Bosanquet, T.H. Bradley y J.E. McTaggart. Dichos autores desarrollaron el tema central del idealismo hegeliano de la identidad de lo finito y lo infinito y, excepto Bosanquet, dejaron en un segundo plano la dialéctica hegeliana. Consideraban que lo finito es, por sí mismo, irracional, y solamente es real en tanto que lo infinito se manifiesta a través suyo. De ahí se derivaba una concepción del hombre y de la historia a partir de lo absoluto. Entre los norteamericanos, el neohegelianismo se inició con W.T. Harris quien tendió hacia una interpretación religiosa del idealismo hegeliano; aunque su figura más destacada fue J. Royce quien, en base a la filosofía del Estado y del derecho de Hegel, elaboró una teoría sociopolítica destinada a superar los males del capitalismo.

En Italia, esta corriente surgió con A. Vera y B. Spaventa y tuvo como máximos representantes a G. Gentile y B. Croce quien concibió la filosofía del espíritu hegeliana como un historicismo inmanentista.

52 Para aclarar este punto, recordemos que el segundo Wittgenstein realiza la analogía con los juegos. Y nos pregunta: ¿Qué características comunes presentan los juegos de tablero, los juegos de cartas, los juegos de pelota, etc., que hace que los llamemos a todos “juegos”? Pues resulta que si miramos atentamente nos daremos cuenta de que en realidad no hay nada que sea común a todos estos juegos. Lo que encontramos son grandes semejanzas entre, por ejemplo, los distintos juegos de tablero, que a su vez, pueden presentar muchos parecidos con algunos juegos de cartas, etc. Pero no hay una característica que se mantenga en todos los tipos de juegos: “Vemos una complicada red de parecidos que se superponen y entrecruzan. Parecidos a gran escala y de detalle”. (IF I, § 66). En conclusión, no hay algo que constituya la esencia del lenguaje, no hay algo en absoluto común a todos los “juegos de lenguaje”. Se presentan,

los autores latinoamericanistas que hicieron algunas analogías re-pensadas en función del “color local”, en particular el presente histórico argentino de la década del setenta, para, desde ese horizonte de comprensión, exponer el espacio filosófico en el que ubico el desarrollo de la producción teórica de Enrique Dussel.

En otras palabras, lo que se conoce en la historia de la filosofía como el debate de los jóvenes hegelianos puede ser comprendido en su versión local en las posiciones filosóficas que conquistan el debate de los filósofos liberacionistas. Así, mientras los hegelianos de derecha, llamados también “viejos hegelianos”, afirmaban la compatibilidad entre cristianismo e idealismo y le otorgaban al sistema una interpretación espiritualista, los de izquierda, “jóvenes hegelianos”, rechazaban toda interpretación teológica del sistema hegeliano y sostenían la incompatibilidad entre religión cristiana y filosofía hegeliana, reduciendo la religión a simple mito. Este grupo de intelectuales “liberacionistas” se halla en aquella misma tensión alemana a la muerte de Hegel, tanto en las cuestiones metodológicas en las que una persistente resistencia al sistema hegeliano los ubica entre un materialismo y un idealismo, como en el empeño por acabar con el culto a la dualidad de concepto y realidad en una crítica superadora de esa dualidad.

Ahora bien, esta crítica superadora de la dualidad se lleva a cabo a costa de poner en entredicho la antítesis y la síntesis del sistema hegeliano. Será pensada, entonces,

en cambio, parecidos de familia entre los diversos “juegos de lenguaje”. Esto quiere decir que hay características comunes a diversos “juegos de lenguaje”, pero no hay características comunes a todos los “juegos de lenguaje”. El concepto de “parecidos de familia” alude a una comparación con las semejanzas que encontramos entre los miembros de una familia: unos son semejantes en cuanto al color de su cabello, otros en cuanto a sus facciones, su estatura, su carácter, etc. Pero estos rasgos comunes no son compartidos de igual forma por todos los miembros de la familia. Los parecidos de familia no se dan únicamente entre los “juegos de lenguaje”: lo mismo sucede con los significados de las palabras.

en un movimiento dialéctico que, como un proceso de negación y mediación, se consuma a partir de concebir la simple posición del “sujeto pobre latinoamericano” al que se dialéctica en las fases entre la teoría social y la práctica liberacionista. La tesis es la posición o simple afirmación de algo que, por necesidad, se presenta, al poco de examinarlo, como simple apariencia; la negación o antítesis supone un contraste a la vez que un conflicto; las cosas y el pensamiento son sustancialmente contradicción, como ya expresaba antiguamente Heráclito. El impulso dialéctico, para estos autores, lleva a una visión de conjunto, a un tercer momento de mediación o intento de solución de la contradicción, en la que ellos pensarán América Latina en una nueva posición que asume, y a la vez supera, el punto de partida inicial del sujeto *pobre*, que será el punto de partida de la *filosofía de la liberación*.⁵³ El proceso no es, sin embargo, infinito porque ha de acabar con la comprensión total de la realidad y del pensamiento como un saber que involucre una práctica liberacionista.

Este grupo de intelectuales formula opciones filosóficas que claramente se oponen a toda representación fixista, en cualquier orden, y utiliza la dialéctica como método, la que ofrece, para estos autores la posibilidad de metamorfosearse al satisfacer el juego de ser y pensar, como el de solventar el juego de teoría y praxis. Dependerá de en qué medida coloquen estos intelectuales el peso en uno u otro de los términos para modificar la báscula del complejo escenario de equilibrios inestables en el que se entretejen los argumentos de las distintas versiones liberacionistas.⁵⁴

53 Cerutti Guldberg, H. (2006) *Filosofía de la liberación latinoamericana*: F.C.E., México, pp.302-332

54 Un estudio detallado de estas posiciones sigue teniendo vigencia el texto de Cerutti Guldberg de renovada edición, (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana*: F.C.E., México

Las preocupaciones liberacionistas evocan lo que en 1935, en una enigmática nota a pie de página de *Philosophie und Gesetz* [Filosofía y ley], Strauss plantea, como al pasar, acerca del tratamiento filosófico adecuado que debe darse al problema teológico-político. Me interesa señalar la importancia de esta cuestión, puesto que, en el período tratado en esta investigación, en la obra de Enrique Dussel, encuentro una tensión evidente entre la religión como cultura y lo teológico político, que trataré con más detalle en el capítulo 2 en el punto: “Los radicalizados de la teología: los teólogos de la liberación”. En este sentido, una crítica radical del concepto moderno de “cultura” (entre cuyas claves L. Strauss habla de “el hecho de la religión” y al otro el “hecho de lo político”) sólo sería posible en la forma de un “tratado teológico-político”⁵⁵. Lo que intento exponer en este trabajo es que, a pesar de las pretensiones y los esfuerzos teóricos relevantes del autor, no consigue construirlo en esos mismos términos.

Entre estos dos polos, “cultura” y “política”, debatirán los filósofos latinoamericanistas la cuestión política de la liberación, teniendo presente, una forma de comprensión que posibilite dar cuenta de las huellas del cristianismo como cultura en América Latina. Las diversas respuestas a esta cuestión, diferirán según coloquen el peso en el concepto de cultura o, en su defecto, en el de religión y ésta, a su vez, incline la balanza hacia el cristianismo en forma esencial o contingente. Estos son los ejes centrales de las discusiones liberacionistas para un sector importante de ellos, los que se pueden denominar filósofos de la liberación en sentido restringido, quienes harán hincapié en pensar la díada cristianismo-cultura; es precisamente en este espacio intelectual en el que ubico el período señalado de la obra de Enrique Dussel. El otro importante sector, que se puede

55 Meier, H. (2006). *Leo Strauss y el problema teológico-político*: Katz, p. 47 Cita de *Philosophie und Gesetz*, Berlín, 1935, *Gesammelte Schriften*, t.2, pp. 30-31, n. 2. Cf. “Jerusalem and Athens” [1967], en *Studies in Platonic political philosophy*, pp.147-149.

denominar filósofos de la liberación en sentido amplio, debatirá el alcance relativo de las determinaciones culturales, como es el caso del cristianismo en América Latina, para ocuparse, más bien, de las cuestiones que implican un concepto de la historicidad, compartiendo el desafío de la “la inversión hegeliana” realizada por Marx al pensar en la diada historia- política.

Pese a estas distinciones, no se debe olvidar lo que Cerutti Guldberg sostiene en nota 17:

Nuestra investigación [la filosofía de la liberación] ha tratado de traer a la memoria una vez más las tres peculiaridades esenciales (*praxis, telos, tópica*) que caracterizaron la antigua política y por las cuales quedó en contradicción con la moderna concepción de la ciencia.⁵⁶

Y lo que afirma Dussel:

El hombre se transforma en el objeto de su reflexión. Primeramente, para saberse; y es de esta toma de conciencia que se desprende después la praxis, la acción. Toda ciencia práctica, toda obra (*como el servicio social*) queda en el aire sin una fundamentación especulativa radical.⁵⁷

También “la ontología fundamental, como su nombre lo indica, es una descripción radical que abre explícitamente un horizonte último a partir del cual podrán pensarse todos los entes. Para Aristóteles, ésta era exactamente la tarea de la dialéctica, a pesar de revalorar los Tópicos cae en la trampa heideggeriana.”⁵⁸ En otro sentido, Roig afirma que

56 Cerutti Guldberg, H. (1975) “Propuesta para una filosofía política latinoamericana”, en *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, N°1 Enero/Junio, p. 66.

57 Dussel, E. (1968). “La antropología filosófica, fundamento teórico del servicio social en América Latina”, en García Cambeiro (Comp). (1973). *América latina, Dependencia y liberación*, p.68.

58 Dussel, E. (1972). *La Dialéctica Hegeliana: Ser y Tiempo*, Men-

no se trata de un regreso a lo real-concreto, sino un despertar “auroral”.⁵⁹ Asume la “inversión” de Hegel, pero “desde nuestros presupuestos y no desde los europeos”; en otras palabras, “nuestro diálogo con el existencialismo y con el marxismo, no podrá ser jamás el diálogo de Heidegger.”⁶⁰ Estas tres intervenciones confirman, de alguna manera, las conceptualizaciones filosóficas de las que se distancian y en las que se conectan estos intelectuales que pretenden dar cuenta de la distinción de lo “local” en sus deliberaciones *pos-hegelianas*.⁶¹

Lo que según Marx, los post-hegelianos acarreaban y tenían como fondo de discusión -el problema de la religión- se transforma en cuestión clave en la comprensión del mundo de este grupo de intelectuales en la década del setenta, del siglo veinte, en América Latina.⁶² El objetivo común de estos pensadores es una praxis transformadora de la realidad social y política, aunque los supuestos y los métodos sean particularmente diversos.

doza, p. 24.

59 La idea de una filosofía auroral es en clara contraposición a la señalada por Hegel, como aquella que lo hace con posterioridad a los acontecimientos y en la figura del Búho de Minerva.

60 Véase Roig, A. (1973). “El problema de la ‘alteridad’ en la ontología de Nimio de Anquín”, en *Nuevo Mundo*. Bs.As. V. 5, T. 3, Enero-Junio. N° 1, p. 218.

61 Gramaglia, P. “Filosofía e historia. Una propuesta metodológica para la enseñanza de la Filosofía Latinoamericana”, en *Pensares y quehaceres*. Revista de políticas de la Filosofía. Asociación Iberoamericana de Filosofía Política. Sociedad de estudios culturales de nuestra América. México: SECNA N° 2, noviembre de 2005/agosto de 2006, pp. 165-170.

62 “Según datos del PNUD, se estima que la población en condiciones de pobreza en América Latina en 1960 era de 110 millones de personas (de las que 56 millones estaban bajo la línea de pobreza extrema) y representaba el 51 % de la población” Enrique Leff. (2005) *Ecología y capital: racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable*: Siglo XXI, p.172

Por ello, resulta fructífero no reducir el nacimiento de estas reflexiones sólo a motivaciones ideológico-partidistas; con mayor justicia, establecería como punto de partida para estos debates la clara voluntad de un grupo de académicos que contraponen el espíritu de libertad de pensamiento frente al academicismo estático de las aulas en las que estos autores se alimentaron. La inscripción de la filosofía que pretenden sustentar se efectúa en un registro crítico a la tradición filosófica, canonizada en los centros académicos locales, ya que intentan sostener, desde el encantamiento de las nuevas perspectivas de emancipación política vividas en América Latina -segunda mitad del siglo XX-, el establecimiento de coordenadas para la comprensión de esa praxis latinoamericana, con una teoría “local” que pueda escudriñar las relaciones intrínsecas que mantienen cultura e historia.

En otro sentido, se sabe que desde los clásicos, la dimensión cultural ha ocupado un lugar importante en la reflexión acerca de la cuestión social. Para Durkheim, la sociedad mantiene la cohesión social por el lazo de las ideas, no precisamente por una relación material. Desde aquí se puede aceptar la idea de que las perspectivas de la filosofía de la liberación se encuentran atadas a la pregunta por la relación entre normas y cultura. Sobre todo si se piensa en la inquietud temprana de los textos de Dussel en los que es central la preocupación por demostrar, filosóficamente, el vínculo que proporciona la religión cristiana como cultura en las distintas formas de cohesión, en las sociedades latinoamericanas.

Las nuevas teorías de las ciencias sociales en América Latina fueron utilizadas como artefacto adecuado para repensar no sólo la filosofía y sus relaciones con la religión, sino también la teología⁶³. Por ende, cuando la *Teología de*

63 En 1969 comienza a preguntarse por una filosofía de la liberación. Fals Borda propone una “sociología de la liberación” Organiza en la Universidad de Colombia el “Programa Latinoamericano para el

la liberación coloca en el centro de la discusión la íntima relación entre teología y política o entre religión y poder no evoca sino la misma crítica de la empresa moderna que los filósofos propiciaron contra el oscurantismo. Estos nuevos elementos de análisis posibilitaron instrumentos apropiados para un conocimiento objetivo del “pueblo de Dios” y desplazaron, de esta manera, tanto a la filosofía como a la teología a un conocimiento de segundo orden. Esta cuestión, precisamente, será uno de los meollos en la discusión entre los filósofos de la liberación que continúa evocando aquellas discusiones de los jóvenes hegelianos.

En los textos de su corpus inicial, Dussel se halla profundamente comprometido con el problema de la secularización y más precisamente con la cuestión de la religión como un “hecho cultural”.⁶⁴ Encuentra -al igual que “los Stromatas” o la *filosofía de la liberación* en sentido restringido- una “escapatoria latinoamericana” al dilema, estableciendo una equivalencia entre los términos, por un lado de la cultura local, como cristiandad y la cultura latinoamericana. Es en este sentido que afirmo que el andamiaje de las argumentaciones centrales en la obra del autor se desliza

Desarrollo (Pledes, 1964-1969), para activar especialistas en la “sociología comprometida” con las transformaciones socioculturales de América Latina. La “ciencia comprometida” surge como ruptura ideológica plegada al humanismo revolucionario de los años sesentas. Corresponde al acertijo y la opción entre “ciencia burguesa” y “ciencia proletaria” para ejercer una “praxis” en “toma de posiciones”: de clase e ideológica. A esta época corresponde también la emergencia en Latinoamérica de corrientes académico-políticas en busca y en beneficio de “las masas” o “sectores populares”, como la “pedagogía del oprimido” de Paulo Freire, la crítica a la escuela capitalista y a la neutralidad científica de Tomás Vasconi, la “filosofía latinoamericana” de Leopoldo Zea y la práctica neo-cristiana, “en busca del arca”, del cristianismo primitivo denominada “teología de la liberación”. En ellas se inscribe una ruptura ideológica de carácter contestatario frente a la agresión y dominación imperial, en cuya gestión se enmaraña en distinciones que pretenden, sin lograrlo, realizar posibles “rupturas epistemológicas” como las mencionadas por Gastón Bachelard.

64 Como lo trato con más detalle, en el capítulo 3 de este trabajo, en el apartado: “A la búsqueda del núcleo ético mítico: el pobre”.

desde una teología débil a una filosofía que justifique el momento de la fe, a través de una apuesta fuerte a los axiomas del corazón mismo de sus tesis éticas. Lo que sostiene Dussel, desde lo teológico -mi tesis inicial-, podría derivar en lo teológico político, (como se verá más adelante en el capítulo dos, en el punto: “Los radicalizados de la teología: los teólogos de la liberación”) o en un deslizamiento fuerte a la variante eticista en la que se constituye el sujeto ético que le presta la filosofía de Levinas.

Esta deriva eticista se insinúa en los sucesivos cambios de título que efectúa el texto de 1972, publicado en *Stromata* en Enero-Junio N° ½ como “Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana”; para luego aparecer como “El método ana-léctico y la filosofía latinoamericana” en una Ponencia presentada al VIII Congreso Panamericano de Filosofía de Brasilia, también de 1972, pero editado en 1973 en Buenos Aires: García Cambeiro *América Latina dependencia y liberación*. Y, finalmente, resurgir como un capítulo en el texto de 1974: *Método para una filosofía de la liberación*, publicado en Salamanca.

Dussel afirma: “los instrumentos hermenéuticos comenzaban a serme profundamente insatisfactorios. Ello nos llevó en el mismo 1970 a comenzar un estudio profundo de Hegel, que nos ocupará hasta 1974. De esta etapa aparece *La dialéctica hegeliana*”.⁶⁵ Esta obra, escrita y reescrita entre 1970 y 1973, se sitúa entre el abandono del proyecto de una teología política y el inicio de la ética de la liberación, de ahí su importancia para comprender, adecuadamente, dichas modificaciones.⁶⁶

65 Dussel, E. (1977). *Filosofía y Liberación Latinoamericana*: UNAM, México, p.86.

66 García Ruiz, P. (2006). La filosofía de la Liberación de Enrique Dussel: un humanismo de otro orden, UNAM, en http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/mexico/dussel.htm#_ftn16.con acceso 31/10 2011.

En una de sus autobiografías, Enrique Dussel asevera que:

Si pudiéramos definir en pocas palabras la diferencia de la primera y segunda edición diríamos lo siguiente: en la primera, nos movíamos todavía ingenuamente en el ámbito de la ontología, que permite no sólo la guerra sino que diviniza la injusticia y hace imposible la ética de la liberación. En esta segunda edición, *después de haber descubierto la metafísica o ética de la liberación*, vamos volviéndonos sobre nuestro pasado y descubrimos, cada vez con más claridad, la importancia de la generación inmediata posthegeliana y la novedad y genialidad de los grandes políticos de los pueblos de la periferia.⁶⁷

García Ruiz sostiene, al igual que el mismo Dussel en sus autobiografías, que en *La dialéctica hegeliana* aún no había logrado elaborar adecuadamente lo que llamará el “método ana-léctico”, en oposición al dialéctico, propio de la ontología. Quiero identificar a este momento epistemológico con la posibilidad de advertir una delgada línea que lo llevaría a ubicarse en una posición teológica-política transformadora y que analizo en los siguientes capítulos. Si retorno al análisis de la obra de Dussel, interpretada por García Ruiz, este se pregunta: ¿cómo se produce este cambio de perspectiva?; mientras que afirma que habría que hablar de dos tipos de motivos: objetivos y subjetivos⁶⁸,

67 Dussel, E. (1973). Para una ética de la liberación latinoamericana, Volumen I: Siglo XXI, Bs. As. Reeditada: (1977). Filosofía ética latinoamericana, Volumen I, Presupuestos de una filosofía de la liberación: Edicol, México, pp. 13-14.

68 García Ruiz, op. cit., supra, nota 75. “En los primeros podríamos incluir la recepción de la teoría de la dependencia, la teología de la liberación y de los movimientos nacionales de liberación, así como la de los movimientos estudiantiles que, en el caso de Argentina, tiene como escenario la ciudad de Córdoba -el llamado “Cordobazo” (1969) protagonizado por estudiantes y obreros con resultados semejantes a los de México, París y Frankfurt durante 1968-. En los segundos se encuentran la influencia de la obra de Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* así como una interesante recepción de la primera Es-

distinguiendo los teóricos y los prácticos-en los que llama la atención la ausencia del tema cristiano, por lo menos en los términos generales de “la cuestión de la cultura cristiana”- como el suelo problemáticamente particular en el que se desarrolla el pensamiento de Dussel, y que resulta vital en este período de su obra.

La importancia de los posthegelianos y del último Schelling es clara para Dussel: en ellos encuentra a los primeros críticos de la filosofía como *sistema*, que Hegel expone grandiosamente; sin embargo, este sistema queda reducido al principio de identidad, según García Ruiz, en su intento de *aggiornar* a su maestro, afirmando que “la diferencia es entendida aquí como determinación interior del espíritu”, siendo que la alteridad pensada por Dussel (se verá más adelante) ya es tratada por la tradición de la teología cristiana, como es el caso de Przywara.

Dussel, en este caso, reproduce lo que ya había preocupado a Franz Rosenzweig y que el autor trata antes de leer la obra de Emmanuel Levinas: la filosofía como sistema pretende eliminar la alteridad, -lo que Levinas designa con el término *Autrui, otro*-. El otro es lo exterior al sistema.

Los post-hegelianos opusieron una *exterioridad* a la *totalidad* del sistema hegeliano: exterioridad teológica (Kierkegaard y Schelling), antropológica (Feuerbach y Marx) o ética (Levinas).⁶⁹ Para estos pensadores, existe una exterioridad respecto al ser; en términos de Rosenzweig: la alteridad es anterior al sistema, igual que en los términos de Przywara, como se lo trata más adelante, en este trabajo.

Posteriormente, esta situación es expresada por Dussel a través de la *adaptación y resignificación* de conceptos tales como: “exterioridad”, “metafísica”, “mismo”, “otro”, “rostro”,

cuela de Frankfurt.”

69 Dussel, E. (1974). El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América: Guadalupe, Bs. As., pp. 119-180.

“totalidad” que buscan dar cuenta de una trascendencia irreducible al ejercicio teórico de la razón. El problema central al que quiere responder Dussel, siguiendo a Levinas, es mostrar que las relaciones éticas no tienen que ver con una problemática epistemológica o de conocimiento, sino que, incluso, lo epistemológico encuentra su *sentido* a partir de lo ético. La relación con los demás no es teórica, sino práctica, y la tarea es la justificación filosófica de ese “sujeto pobre” transformado en víctima; adquiere nueva dimensión desde la sacralidad de la cara a cara y desvinculada de los términos de lo teológico-político.

En otra dirección, pero en el mismo sentido, las cuestiones tratadas como “los parecidos de familia” entre los pos-hegelianos y los filósofos de la liberación, en sentido restringido y especialmente en Enrique Dussel, tales como: religión-cultura-sujeto pobre y política, podrían comprenderse y poner luz al asunto si se relacionan con el tratamiento de dichos temas por los llamados teólogos radicales, que en nuestra versión latinoamericana podríamos homologar con los *teólogos de la liberación*, quienes sostenidos en la afirmación nietzscheana de la muerte de Dios consideran que “Dios ha muerto en nuestra época, en nuestra historia y en nuestra existencia”.⁷⁰

En la misma revista *Stromata*, como para señalar la cercanía de esta cuestión con el autor que trabajo en esta tesis y la *filosofía de la liberación* en sentido restringido, Desecar afirma que “la última frase tiene tres implicaciones: negación de toda posibilidad de elaborar una metafísica trascendente; eliminación de toda “historia de la salvación”; la experiencia por parte del hombre de la ausencia de Dios”.⁷¹ Esta perspectiva va más allá de la ausencia de la experiencia

70 Altizer en Altizer-Hamilton. (1967) *Teología radical y muerte de Dios*: Grijalbo, Barcelona. Extraído de Desecar, A.J. “La escatología en la teología radical”, *Stromata* N° 3-4, julio-diciembre, Año XXV, p. 413.

71 Desecar, A.J. (1969). “La escatología en la teología radical”, *Stromata* N° 3-4, julio-diciembre, Año XXV, p. 413.

de Dios, a la cual apuntaba M. Heidegger y que Enrique Dussel interpretó y siguió en este primer período estudiado. El primado de la ontología heideggeriana no reposa sobre el truísmo: “para conocer el *ente* es necesario haber comprendido el ser del ente”. Afirmar la prioridad del *ser* con respecto al *ente* es ya pronunciarse sobre la esencia de la filosofía; subordinar la relación con *alguno* que es un ente (relación ética) a una relación con el *ser del ente* que, impersonal, permite la aprehensión, la dominación del ente (en una relación de saber), subordina la justicia a la libertad.

Levinas entiende que “la ontología heideggeriana, que subordina a la relación con el ser toda relación con el ente, afirma el primado de la libertad con respecto a la ética”⁷².

Esta crítica, afirma Dussel y lo reafirma su discípulo García Ruiz, fue uno de los motivos filosóficos por el cual Dussel abandonó el proyecto de una ética ontológica en favor de una ética de la liberación o “metafísica de la alteridad”, como la designó siguiendo a Levinas; pues la ontología “como filosofía primera que no cuestiona al Mismo, es una filosofía de la injusticia”.⁷³

La desaparición de la idea de Dios, de ese Dios que ha sido *matado* por la eliminación de la metafísica y la desmitologización de la Biblia, ha muerto también en la experiencia subjetiva del hombre de hoy. Si se sigue el hilo interpretativo de Bonhoeffer, los teólogos radicales niegan el *a-priori* religioso -al que Dussel, insistentemente, volverá

72 Levinas, E. (1977) Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad : Sígueme, Salamanca, p.69

73 La misma forma de concebir a la filosofía que muestra Dussel en sus primerísimas disertaciones (que, como una letanía, sin grandes variaciones, conserva fuertemente en este primer período), también la señala Beorlegui, quien muestra un desplazamiento en lo que respecta al acceso a la comprensión de Dios, ya que no: “se entiende desde la profundización en el Ser, sino desde el encuentro responsable con el otro, el marginado.” Beorlegui, C. (2004) *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Universidad de Deusto: Euskadi, p. 738.

en su versión eticista levinasiana que trato en el capítulo 3, en el apartado “Del pobre al Otro: ¿la tesis de Levinas?”⁷⁴— inherente a la naturaleza o condición humana. Aceptar el “derrumbamiento del *a priori* religioso quiere decir que no hay ninguna manera, ni ontológica, ni cultural, ni psicológica, de señalar una parte del yo o de la experiencia humana que requiera a Dios”.⁷⁵

Y, en esta dirección, afirma Hamilton que “ese Dios al cual el hombre contemporáneo no puede acercarse más por medio de la metafísica, tampoco puede ser hallado en la Biblia” —las dos direcciones que intentó Dussel en este período estudiado—. La escuela escatológica (A. Schweitzer, J. Weiss) y la desmitologizadora (R. Bulltman, M. Dibelius) han llegado a ciertas conclusiones definitivas que impiden al exégeta hallar al Dios que se revela a sí mismo, con lo que estarían cerrando la posibilidad de la “interpretación” de los textos como manifestaciones o huellas de lo sagrado. Es decir, el autor no se alejaría de sostener el *a priori* religioso, ahora eticizado gracias a las lecturas levinasianas, criticado por los teólogos radicales.

Siguiendo esta tesis, para ser considerado un teólogo radical, Hamilton sostiene que: “los teólogos radicales insisten en considerarse cristianos”; pero con algunas variantes: “la historia de Cristo no es una historia redentora. Puede usarse para seguir cumpliendo una función iluminadora, de edificación o de guía, pero ya no ejerce sus clásicas funciones de salvación o de redención.”⁷⁶ ¿Cuál es la lectura

74 Recordemos que Hegel, por su parte, distingue entre moralidad (*Moralität*) y eticidad (*Sittlichkeit*). La primera se refiere a la voluntad subjetiva del bien, mientras que la segunda supone la realización del bien a través de instituciones históricas, principalmente: la familia, la sociedad civil y el Estado, que es la más alta manifestación de la eticidad. Hegel añade que, en este sentido, el Estado es un Dios real que ha entrado en el mundo. Entonces, la eticidad es la «verdad» de la moralidad, ya que esta se relaciona con aquella como lo finito con lo infinito.

75 Altizer, op. cit., supra, nota 77, p. 415.

76 Ídem.

de Dussel sobre estas afirmaciones? ¿En qué medida puede definirse a Dussel como un teólogo radical? ¿Cuál es la distancia que se establece con los teólogos de la liberación?

Volviendo a mi tesis de discusión de los “parecidos de familia” con los jóvenes hegelianos, en la que se halla Dussel, parece que éste recibiría la misma crítica que Feuerbach le hiciera a Hegel, diciendo: “la falla radical estriba en el intento de hacer del cristianismo la omnicomprensión de la realidad total, siendo esto prerrogativa de la razón *Vernunft*. El cristianismo no es sino la religión de lo puro “Sí-mismo”, del “Espíritu-Uno”, que sólo es -en cuanto tal- la contraposición del mundo.” En estos términos, también podría considerarse una crítica análoga a la filosofía cristiana de la década del cincuenta, de la cual Enrique Dussel resulta un heredero.

Por otra parte, estas afirmaciones hacen repasar el trasfondo del problema que Feuerbach critica y sobre el que me interesa reflexionar. «Mi primer pensamiento fue Dios, el segundo fue la razón y el tercero y último, el hombre» dice el autor citado, resumiendo su itinerario intelectual. El mismo recorrido ha realizado la humanidad que primero pensó en Dios y luego comprendió que el conocimiento de Dios no era sino un momento en el proceso de conocimiento del hombre por el hombre. Feuerbach niega el teísmo al negar la existencia de Dios y niega también el idealismo, suplantando al “espíritu” y a la “razón” por el hombre real, corporal y sensible. En *La esencia del cristianismo*, Feuerbach se propone reducir la teología a antropología, devolviéndole al hombre sus cualidades más excelsas, antes atribuidas a Dios. De este modo, el ateísmo es presentado como condición de posibilidad para el surgimiento de un verdadero filosofar.⁷⁷

77 Luetich, A. *El origen de la idea de Dios según Feuerbach*. <http://www.luenticus.org/articulos/03U019/index.html> con acceso el 7 de fe-

Mientras el problema de la modernidad europea se encontraba en el debate establecido por los jóvenes hegelianos, entre la fundamentación de la filosofía a partir de la conciencia de la razón política desvinculada de la fe y la fundamentación de la filosofía en un acto de creencia vinculado a ella, la fórmula encontrada por Dussel parece conservar en tensión estas preocupaciones. Insiste en mantenerse en la delgada línea entre la secularización del mundo -sostenida por una teología débil, transformada en una filosofía ética del *pobre*- y una re-construcción de la historia de la Iglesia en América Latina capaz de servir, en términos salvíficos, a una historia de liberación.

1.3 Los neotomistas: Tresmontant y Daniélou.

El neotomismo aparece como una de las fuentes más claras en los textos que circulaban en aquellos años en los ámbitos donde cursa sus estudios de posgrado Enrique Dussel, sustentando la preeminencia antropológica en la interpretación del mundo. Es un abrirse al diálogo con los pensadores modernos y del presente que les resultará en nuevas problemáticas que se manifiestan en la pérdida de significación de Santo Tomás en lo que tiene de específicamente cristiano, en pos de una antropología que representa el pensamiento moderno. Esto tiene como consecuencia un nuevo modo de hacer teología, en cuanto discurso crítico frente al discurso dominante de la sociedad moderna. En este sentido, se presenta una tensión en el interior de la neo-escolástica entre quienes se abren al diálogo de la modernidad con los elementos teóricos de S. Tomás es decir, renovando el pensamiento pero fronteras adentro, sin incorporar a otros pensadores actuales- y quienes intentan, por el contrario, añadir autores modernos y actuales, aunque ello signifique aceptar el desvanecimiento teórico del pensamiento de Santo Tomás. Luego vendrá otra discusión en la cual nuevos instrumentos teóricos permitirán una relectura de Santo Tomás sin el molde aristotélico. Una de las posibilidades quizás

más fructífera sea la síntesis del pensamiento cristiano en lo que termina siendo el Concilio Vaticano Segundo.

Enrique Dussel se encuentra inmerso en este clima de tensiones y cambios en el interior del pensamiento de la teología cristiana. Es en este cruce de perspectivas que es posible comprender la primera etapa de producción, no sólo la multiplicidad-compleja de perspectivas teológicas, sino también la *narración* filosófica que marca su configuración teórica.

El diálogo con el existencialismo ha llevado a un primer plano la doctrina metafísica del «esse», sobre la que se ha proyectado la distinción cardinal, en las criaturas, entre esencia y existir. Étienne Gilson y Maritain, entre otros, han profundizado notablemente sobre el sentido y las implicaciones de la concepción aquinatense del «esse», y sobre las repercusiones que su olvido ha ocasionado en la historia de la escuela tomista. Hans Pfeil (n. 1903), Max Müller (n. 1906), Karl Rahner S. J. etc., son claros exponentes de un diálogo con el pensamiento existencial del que nuestro autor está consciente. El neotomismo era una de las lecturas que circulaba en los centros de estudios que Dussel frecuentaba en aquellos años.

La neo-escolástica de la que resulta heredero se encuentra, precisamente, en un momento de apertura de la relación que establece entre problemáticas teológicas y filosóficas. Dussel comparte con estos autores la apertura en los dos campos al considerar que razón y Dios no se encuentran radicalmente separados. Ahora bien, ¿cuál era la preocupación íntima que movía a estos autores en la búsqueda de renovación?, ¿cuál el alcance de tal apertura?

En *Humanismo helénico*, el autor trabaja además de los filósofos con fuentes de autores teológicos como Daniélou (*Essai sur le Mystère de l'Histoire*, París, Senil, 1953), Enrico Castelli (*Les presupposés d'une théologie de l'histoire*, París, Plon, 1950), Urhs Balthasar. En otro registro más bien cer-

cado a las preocupaciones de la filosofía con la historia y los valores, el autor mismo agrega que deben considerarse las obras de Dilthey, Simmel, Rickert, Weber etc. Recordemos que Max Weber, quien identificó de forma más compleja las causas del declive de las creencias y, sobre todo, de las actitudes motivadas por la religión; entre ellas, el proceso de desencantamiento o pérdida de la dimensión sagrada de una buena parte de la realidad, y las dificultades que la religión encontraba para coexistir en medio de una sociedad cada vez más diferenciada en ámbitos con valores propios, como la economía, la política o la ciencia.

Es notable que la bibliografía que el autor trabajaba en su momento fuera considerada por la intelectualidad argentina poco “académica”, en el sentido de que la impronta del cristianismo disolvía los conocimientos de esta tradición en su no-reconocimiento. Me interesa señalar la vigencia actual de los itinerarios teóricos de Dussel en los primeros años de sus trabajos. En la actualidad, en la comprensión de la historia aparece como innegable la perspectiva hermenéutica, desligada claramente de la vinculación que la desvalorizaba como cristiana. Ahora más bien existe una revaloración de lo sagrado, pero desvinculado de un Dios cristiano:

Pero esas técnicas no son sino la objetivación del “núcleo ético-mítico”, que constituye el fundamento de la existencia humana, sea colectiva o individual, consciente o inconsciente. Este mismo “hogar de intencionalidad” ha evolucionado siguiendo dos ramas diversas en el árbol de la historia. Una, la de las culturas en las que la “historicidad” humana es un elemento negativo de su visión mítica de la existencia. Otra, para la que la “historia” es la condición indispensable de dicha existencia. En una, el tiempo es un elemento físico, que es necesario fijar en la “necesidad” de la Naturaleza, el Absoluto; en la otra, el tiempo es “donde” el hombre llega a existir auténticamente. Unas y otras han podido “inventar” ciertas técnicas, pero el modo de utilización es lo esencial. Unas la utilizarán

para “escapar” de la movilidad; otras, para humanizar la corporalidad-espiritual de la humanidad. En este sentido puede verse, Ricoeur, *Histoire et vérité*, París, Seuil, 1955; Raymond Aaron, *Introduction à la Phi-losophie de l’Histoire*, París, Gallimard, 1938; *La philosophie critique de l’Histoire*, París, Vrin, 1950; Léo Frobenius, *Le destin des civilisations*,

París, Gallimard, 1940; Enrico Castelli, *Les presupposés d’une théologie de l’Histoire*, París, Vrin, 1954; *Le temps harcelant*, París, PUF, 1952; Marrou, *De la connaissance historique*, París, Seuil, 1954; J. Daniélou, *Essai sur le Mystere de l’Histoire*, París, Seuil, 1953; Urs von Baltbasar, *La théologie de l’Histoire*, París, Plon, 1950; debe pensarse en la obra de Dilthey, Simmel, Rickert, Weber, etcétera.⁷⁸

La preocupación del autor no se hallaba entonces en la integración de la ciencia y la teología como aparenta ser *leit motiv* de la corriente filosófico-teológica de la que resulta heredero con la renovación a través del tomismo. Su intención es más pretenciosa, según Mendieta consiste en la “invención” de un método que le permita la comprensión del “mundo” latinoamericano para transformarlo.⁷⁹ Esta última afirmación es posible de sostener hasta los trabajos de 1974.

En *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Dussel*, García Ruiz señala la influencia del movimiento neo-tomista en el pensamiento de Dussel; sin embargo, no la estudia en su trabajo porque considera que sobrepasa por mucho los límites de la investigación, pero afirma que debe entenderse por “filosofía cristiana” la que comprende una filosofía cristiana de liberación. Igualmente, la caracterización amplísima que efectúa de lo que denomina “filosofía cristiana” confunde y hace perder de vista las cuestiones que motivaron a Dussel a pensar desde su

78 Dussel, E. (1974) *El humanismo helénico*: Eudeba, Bs. As., p.21

79 Véase Mendieta, E. (2002) “Política en la era de la globalización: crítica de la razón política de Enrique Dussel”, en *Crítica Jurídica, Revista latinoamericana de política, filosofía y derecho*, N°2.

propia impronta una etapa de construcción teórica fundacional.

García Ruiz, al igual que otros autores, caracteriza esta etapa como ontológica y cree con ello sostener un argumento a todas luces claro. Sin embargo, resulta necesario explicitar las ricas relaciones que muestra (en los textos) entre un modo teológico cristiano en tensión con un modo filosófico de comprender el mundo. Estas mismas dimensiones “cognitivas” tienen en su interior diferentes conceptualizaciones que implican tensiones en el interior del campo cristiano mismo. Es en estos desacuerdos de la dimensión teológica específicamente en los cuales el autor comienza a concebir las categorías más adecuadas para su tratamiento. Por esta razón, indagamos, a través de sus textos, en qué sentido existe una prioridad del ser sobre el pensar que aparece en las reseñas de Dussel en esta etapa:

Esta noción designará (...) las estructuras intencionales (lingüísticas, simbólicas, intersubjetivas, etc.) propias de la visión cristiana del mundo, que incluyen una antropología (lugar y naturaleza del hombre en el mundo), una teología (sentido de lo creado en relación con el creador) y, por supuesto, una reflexión filosófica (crítica racional de los anteriores aspectos).⁸⁰

Esta profunda renovación de la escolástica en la segunda fase es para muchos posible gracias a dos “postmodernistas” como Erich Przywara y Max Scheler.⁸¹ Este

80 García Ruiz, P. E. (2003) *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Dussel*. Dríada, México, p. 24.

81 Anteriormente a lo que se considerase segunda fase de la neo-escolástica alemana, en especial, alrededor de los años cincuenta, las cuestiones teológicas se estudiaban a través de manuales en los que se exponía de manera clara y distinta las bases seguras del pensamiento conformes a la fe. Es decir, la repetición inmanente del sistema en los cuales era adecuado estudiar. Al final de esta segunda fase, antes incluso de Juan XXIII, los estudios teológicos se abren al pensamiento moderno, también los movimientos de religión protestante se encuentran en un momento de renovación. Es decir, en el espacio teológico, tanto el cristianismo, el pro-

último crítica al formalismo ético kantiano y fundamenta una ética material en el carácter intencional del “percibir afectivo”, que tiene como objeto los valores morales -objeto del preferir- y tiene validez *a priori* estando jerarquizados.

La misión de una antropología filosófica es mostrar exactamente cómo la estructura fundamental del ser humano (...) explica todos los monopolios, todas las funciones y obras específicas del hombre: el lenguaje, la conciencia moral, las herramientas, las armas, las ideas de justicia y de injusticia, el Estado, la administración, las funciones representativas de las artes, el mito, la religión y la ciencia, la historicidad y la sociabilidad...⁸²

Enrique Dussel, desde estas coordenadas, trata la crítica a la filosofía totalizadora de la modernidad. Ya sabemos que Hartmann coincide con Scheler en que hay que procurar, como Kant, una fundamentación *a priori* de la ética, y, por tanto, rechazar toda forma de empirismo en ese ámbito. Sigue también a Scheler en la idea de que, contra Kant, la ética tiene que ser “material” y “emocional”. Nos recuerda Beuchot que, sin embargo, la ética hartmanniana está en buena parte concebida y construida como una polémica con Scheler. Hartmann dice que los valores tienen la “manera de ser” de las “ideas platónicas” y que pertenecen a “otro reino”, intuible espiritualmente, pero físicamente invisible e inasible, descubierto por Platón. Entiende que esto mismo equivale a sostener que “los valores son esencias”. La objetividad axiológica constituye en Hartmann una suerte de “independencia”: los valores son independientes, no sólo de los sujetos valorantes, sino también de los bienes que son sus portadores, parece que nuestro autor se dirigiera en esta dirección aunque su compromiso ontológico con el *ethos*

testantismo como el judaísmo se encuentran en un periodo de reforma y de nueva construcción de sus bases teóricas de fe. Coincidentemente en el espacio de la filosofía, nos encontramos con el predominio de la reflexión existencialista de Heidegger hasta Sartre.

82 Scheler, M. (1971) *El puesto del hombre en el Cosmos*. (9ª ed.): Losada, Bs. As., pp.108-109.

cristiano lo considera parte de los valores que son condiciones de posibilidad de esos bienes y, además, condiciones de posibilidad de todos *los fenómenos éticos en general*.⁸³

Es en esta dirección que el autor intenta reconstruir las morales que pertenecen a la cultura de Latinoamérica. En *Para una des-trucción de la historia de la ética* considera que la importancia de la comprensión del *ethos* “es entonces una tonalidad existencial, es el modo inmediato, perdido y cotidiano que predetermina el obrar humano dentro del horizonte significativo del mundo”.⁸⁴

La cuestión estriba en una re-significación de los llamados “orígenes de la filosofía occidental,” reorganizando el sentido de las culturas primitivas. Es importante señalar que el autor, por una parte, lo entiende en la definición del núcleo ético-mítico que favorece la comprensión radical de la particularidad cultural latinoamericana, pero redefinida por una interpretación de la lectura cristiana del mundo a luz de la historia.

En estos textos, Dussel, a diferencia de Kusch -otro de los pensadores liberacionistas en la búsqueda de la particularidad-⁸⁵, no define al sujeto en término de culturas originarias, más bien sostiene diferentes formas de síntesis o “mestizaje criollo”.

Para Dussel, la dinámica de la historia político-teológica debe comprenderse para Latinoamérica si constituye un rol *dinámico autónomo*:

83 Beuchot, M. (1996). *Interpretación y realidad en la filosofía actual*: UNAM, México, caps. V, VI y VII.

84 Dussel, E. (1972) *Para una des-trucción de la historia de la ética I*: Ser y Tiempo, Mendoza, p.166.

85 Rodolfo Kusch, autor argentino coetáneo de Dussel, activo intelectual de la filosofía de la liberación. Véase “Dos reflexiones sobre la cultura”, en *Cultura popular y filosofía de la liberación*. A.A.V.V. (1975):García Cambeiro, Bs.As. pp. 203-220.

Entiéndase que historia para mí era, no tanto la historia del pensamiento latinoamericano –aunque también–, sino la historia de *los acontecimientos populares reales* (historia en el sentido de historia universal o historia hispanoamericana. La tarea era estrictamente filosófica y todo comenzó por *Para una des-trucción de la historia de la ética*).⁸⁶

Por ello, es posible advertir la relación que sostiene, al mismo tiempo entre aquella unificación política de lo latinoamericano constituida de acuerdo a un modo de comprensión en la unificación racional de la cultura latinoamericana que se pone de manifiesto en la historia y la cristiandad. Piensa, entonces, la cristiandad, como parte constitutiva de aquella cultura definida latinoamericana, lo que conforma un momento necesario de la dialéctica filosófico-político.

Tampoco le interesa centrarse en la justificación de una cultura nativa, en clara distinción con el modelo “esencialista-terrágeno”. Nuestro autor hace un esfuerzo por constituir un método de construcción histórica que, a la vez, le facilite la incorporación de América Latina en la historia universal, saliendo así también del paradigma metafísico cristiano esencialista para incorporar la explicación de las ciencias y la comprensión en el modo ricoeuriano, aún no muy en claro para Dussel, de la fenomenología a la hermenéutica.⁸⁷

Con la introducción de la pregunta por la cultura, Dussel cree posible constituir el contenido “particular” de lo determinado como latinoamericano. La cuestión de cómo definir esa particularidad es la que intento dar cuenta en este trabajo.

Entonces, es con la intervención del argumento cultura-

86 Dussel, E. (1972). “Introducción” en *Para una des-trucción de la historia de la ética I*: Ser y Tiempo, Mendoza.

87 Aranzueque, G. (ed.) (1997) *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*: Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.

lista que se intenta atacar la justificación universalista de la filosofía, la cual justificaba-hasta ese momento- a la filosofía en América Latina.

En nota 58 de *Para una investigación...* Dussel alaba a quien fuera su maestro, Millán Puelles⁸⁸, al que conoce en 1954, como profesor extraordinario en la Argentina, invitado especialmente por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza). Allí desarrolla dos cursos simultáneos que lo acercan a la problemática de la «Existencia y trascendencia en Karl Jaspers» y a «El

88 Millán Puelles, en 1954, es llamado como profesor extraordinario a la Argentina, invitado especialmente por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza). Allí desarrolla dos cursos simultáneos. Uno general sobre «Filosofía de la Naturaleza» que terminó restringiendo a la «Mutabilidad accidental del ente». Y otro sobre «El logicismo en metafísica». Al terminar el curso académico, rechazando una tentadora oferta de la universidad argentina, regresa a su cátedra de Madrid, donde continúa desarrollando además de sus cursos ordinarios, otros monográficos, facultativos, extraordinariamente profesados por pura vocación docente. Además, es asesor de la tesina con la que nuestro autor se matriculó en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid, le exigieron una tesina de “convalidación” de su título de Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo, con el título de “Problemática del bien común en el pensar griego hasta Aristóteles”. Este mismo trabajo, ampliado, será el primer volumen de los tres que constituyen su tesis doctoral. Ésta se compone de tres volúmenes con el título genérico de “El bien común. Su inconsistencia teórica”. Cada volumen, no obstante, tiene un título específico. El primero se denomina “Introducción a la temática del bien común natural temporal (Fundamentación para un comunitarismo personalista)”. Comienza con una cita, en griego, del Evangelio de San Lucas 6,20 (“Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios”), lo que muestra el interés primordial del joven filósofo por el tema del pobre, influido sin duda por su corta estancia de 4 meses con Gauthier en Israel. También hay otra cita del libro “El concepto de la angustia de Kierkegaard” y un consejo de Santo Tomás al hermano Juan en su *Opuscula Theologica*. Al segundo volumen lo titula “La problemática del bien común”. Fue Antonio Millán Puelles, quien después le dirigirá su tesis doctoral. El trabajo tiene 195 págs. Un resumen de este trabajo fue publicado en 1968 por la Universidad Nacional del Nordeste (Argentina), Resistencia-Chaco, editado por el Departamento de Extensión Universitaria y Ampliación de Estudios.

argumento ontológico de San Anselmo», cuestiones sobre las que el profesor ha escrito trabajos monográficos.

Enrique Dussel agradece en las palabras preliminares de *El dualismo de la cristiandad* a Jean Daniélou, Claude Tresmontant, Paul Ricoeur y a Joseph Lortz. Daniélou escribe⁸⁹ junto con H. de Lubac y es quien inicia la colección patristica «Sources Chrétiennes». Entre sus numerosas obras destacan particularmente *Platonisme et théologie mystique* (1944), *Bible et liturgie* (1950), *Essai sur le mystère de l'histoire* (1953), *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nîcée* (2 vols., 1958-61) y *L'Église des Apôtres* (1970). Partidario del retorno a las fuentes del cristianismo, tras el Concilio Vaticano II se opuso al progresismo teológico.

Jean Daniélou, en el prólogo de *Oración y política*, publicada en 1965 en su primera edición en Francia se pregunta: “¿Cómo realizar un gran pueblo cristiano en la civilización futura?”⁹⁰. Esta preocupación por la búsqueda del sentido del pueblo cristiano es análoga a la preocupación dusseliana del sentido de la cristiandad latinoamericana. Entendido en un modo de religazón con las morales de los sujetos, el cristianismo no operaría desde esta perspectiva como una fe desvinculada de la cultura del hombre sino, por el contrario, íntimamente vinculada a través de un modo de la existencia. Desde este lugar concibe el autor la constitución de una cultura que reconstruye a partir de la categoría ricoueriana de núcleo ético-mítico de lo latinoamericano. El hilo de la trama de la historia universal en la que puede justificar la cultura latinoamericana es continuado por la cristiandad a través del “mundo vital”.

Desechada la perspectiva racional-positivista como único modo de comprensión de la realidad -paradigma

89 (1959). Los manuscritos del mar muerto y los orígenes del cristianismo: Criterio, Bs. As

90 *Oración y política* de Daniélou fue publicada en 1965 con el título *L'raison Problème politique*, Librairie Arthème Fayard, Paris. La segunda edición es de Pomaire, Barcelona, 1966.

vigente en los años de entreguerra-, el modelo “epistemológico” que aparenta sostener Enrique Dussel resulta heredero de dichos debates. Tresmontant manifiesta la preocupación por marcar las profundas vinculaciones entre el pensamiento hebreo y el cristiano primitivo. Comparten la idea de creación al sostener que se trata de una implicación radical de distinción entre el creador y lo creado. Véase en este sentido el concepto de *ana-léctica* de Przywara. Tresmontant es quien presenta a Bergson como el primer filósofo que sostiene que la realidad metafísica “y la significación positiva de la creación, bajo las especies de la temporalidad” y agrega: “La creación (...) no es un misterio, la experimentamos en nosotros desde que actuamos libremente.”⁹¹

La tesis central de Tresmontant es tomada por Dussel de manera más que elocuente al trabajar en el *Dualismo de la cristiandad* la recuperación del cristianismo primitivo sostenido en una unidad de sentido con el pensamiento hebreo, en la distinción de lo creado por un ser trascendente y lo fabricado por el hombre.

Es importante señalar que Dussel tiene un artículo publicado en 1965, “Claude Tresmontant” en *Sapientia*⁹²:

...que no todo ha sido dado a la vez, sino que hay creación de realidad nueva de manera progresiva e incesante, que lo real está haciéndose, está siendo inventado poco a poco. Es un concepto derivado de lo real que consiste en estar todavía en génesis, en parto. El tiempo es un concepto que connota, según una de sus propiedades, el acto de creación.⁹³

En el mismo sentido que se concibe la hermenéutica actual de Ricoeur, la constitución del otro a través del len-

91 Tresmontant, C. (1962). *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, (Primera edición: 1953, París): Taurus, Madrid, p. 25.

92 Buenos Aires, 1976, pp. 128-139.

93 Tresmontant, C. (1962). *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*. (Primera edición: 1953, París): Taurus, Madrid, p. 34.

guaje, se encuentra claramente explicitado en los textos tempranos de Tresmontant:

La significación de lo sensible se explica por el hecho de haber sido creado por una palabra; el mismo es un lenguaje, la manifestación sustancial de una palabra creadora. La palabra es dirigida a alguien. No hay palabra solitaria. Si lo real ha sido creado por una palabra, quiere decir que hay previsto un oído para escucharla, un espíritu para discernir su sentido bajo las especies de lo sensible, una boca para responder. La creación por la palabra implica un diálogo. Lo real sensible es manifestación, expresión.⁹⁴

Afirma Dussel:

Hasta aquí hemos podido entonces probar que el dualismo imperó efectivamente, de manera masiva, en la filosofía de la cristiandad no sólo hasta Descartes; después continuará hasta Kant y hasta el idealismo alemán. El positivismo no será uno de los caminos que podía seguir el dualismo: el hombre es cuerpo, es substancia material. La reacción de la filosofía contemporánea latinoamericana nos mueve a buscar el oculto ya veces desapercibido camino de la unidad del hombre. Como muchas veces lo hemos recalcado, el dualismo de la cristiandad fue siempre “mitigado”. Sea por fórmulas contradictorias, antes de la renovación aristotélica; sea a través de la doctrina de la persona o por una unión mal definida, desde el siglo XIII; sea como unidad formal, en Duns Escoto, o como objeto de fe, para Ockham, o como idea cuyo origen son los sentidos, para Descartes, siempre el pensamiento cristiano pretendió mitigar el dualismo cuando lo adoptaba filosóficamente. ¿Por qué? Porque todos los pensadores cristianos tenían la secreta convicción que estaban traicionando algo de la comprensión hebreo-cristiana que se manifestaba en los textos del Antiguo y Nuevo Testamento. La com-

94 Ídem, p.83.

comprensión bíblica es unitaria. La expresión filosófica se había hecho dualista. La comprensión bíblica exige la resurrección escatológica. La doctrina helenista y filosófica afirmaba la inmortalidad. ¿Cómo ser dualista en el campo filosófico y defender en el campo de la comprensión cristiana la unidad entrevista pero nunca claramente formulada? Estos eran los interrogantes de toda una tradición de la cristiandad que había caído en “la trampa del dualismo”. Hubo sin embargo una excepción que supo, en la ambigüedad de una filosofía aristotélica, expresar la unidad del ser humano como nadie lo había hecho. Su genialidad es única y sus seguidores fueron pocos. De hecho Europa siguió el camino del dualismo, senda que parece ahora rechazar definitivamente.⁹⁵

La constitución de la realidad de un modo cristiano no-platónico, es decir, fundado en una crítica no dualista, es otro de los puntos en común con los autores tratados por Dussel⁹⁶. Pretenden instituir la de modo “realista” o metafísico, de ahí los estudios en la historia de la cristiandad anteriores a la influencia del platonismo. En este mismo sentido es el encuentro con el pensamiento semita tan cercano a la carnalidad.

95 Dussel, E. (1974) *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde el origen del cristianismo hasta la conquista de América*: Guadalupe, Bs. As.

96 Dussel, E. (1974) *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde el origen del cristianismo hasta la conquista de América*: Guadalupe, Bs. As, p. 34: “Ante esta cultura extraña, o ante las grandes herejías que surgían en el seno del cristianismo, la conciencia cristiana fue constituyendo un cuerpo de doctrina, un sistema tematizado de respuestas explicativas; fue objetivando una auténtica expresión cristiana del hombre. Dicha antropología de la cristiandad naciente se encuentra implícita en la comprensión del hombre bíblico y novotestamentario, pero ahora alcanza una expresión categorial clara, degradándose sin embargo bien pronto en un equívoco dualismo.”

En la filosofía griega, lo temporal cae esencialmente fuera de la ciencia, es el exponente de la ininteligibilidad, como la materia. Solamente lo espacial y lo numérico son inteligibles. En el pensamiento hebreo, por el contrario, son inteligibles tanto el tiempo como lo particular.⁹⁷

Es precisamente la condición de terrenal –lo que viene a traer de novedoso esta teología– lo que determina los conceptos de historia, sujeto y cultura.

Los modos de definir la relación con el *pobre* derivan de la comprensión del Dios vivo que, con la figura de Cristo, instala el concepto de una humanidad utópica. El autor reconstruye la noción de sujeto en lo que puede considerarse una “antropología”, –aún en los límites de la modernidad– pero la tensión en la comprensión histórica del hombre nuevo que sostienen los distintos autores teológicos influyen en modo más fuerte para entender la cercanía temporal de las transformaciones en Latinoamérica y el rol central de ese sujeto ético político. En consonancia con esta interpretación dice Scannone:

Sólo indicaré los hitos o pasos principales que, según mi opinión, ha tenido el planteamiento de esas cuestiones en la historia del pensamiento filosófico-religioso de los últimos siglos, hitos que están condicionando nuestra situación actual, también en América Latina. Así podremos plantear la pregunta por Dios de modo que pueda responder al actual nivel de conciencia filosófica y al actual redescubrimiento postmoderno del interrogante por Dios, que sin renunciar a la crítica, se abre a una ingenuidad segunda. Trataremos de plantearlo en fin de modo que corresponda a la aurora de la experiencia religiosa nueva que se insinúa entre nosotros, y a la ingenuidad de la fe que – gracias a Dios – ha conservado en gran parte el pueblo de América Latina.

Esos hitos históricos en que me detendré son: 1) el paso crítico a la modernidad, sobre todo a través de Kant, ha-

97 Tresmontant, C. (1962) *Estudios de metafísica bíblica*: Gredos, Madrid, p.135.

ciendo cuenta también el aprovechamiento de la filosofía trascendental por el neotomismo contemporáneo; 2) la dialectización e historización del Dios trascendente en Hegel, que culmina luego en el proceso de secularización y en el ateísmo contemporáneo, especialmente el marxista; 3) el redescubrimiento postmoderno del interrogante por la trascendencia mediante la superación de la modernidad en Heidegger y Levinas; 4) el replanteo de la problemática como se puede hacer desde la actual situación latinoamericana.⁹⁸

Como ya lo he expresado anteriormente, encuentro en la *narración* filosófica de Dussel que los aspectos metodológicos y antropológicos aparecen fuertemente imbricados, por esto, concebir la ana-léctica es no perder el sentido del “Otro”. La introducción del concepto de ana-léctica en el ámbito de la filosofía latinoamericana tiene diferentes orígenes como hemos tratado de mostrar, ya sea desde la orientación del tomismo abierto que representaban algunos maestros de Dussel como Puellas o la búsqueda en la tradición europea como es el caso de Przywara. Este término parece haber sido acuñado por Bernhard Lakebrink en su obra *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analek-tic* (Colonia, 1955 – Ratingen, 1968)⁹⁹ y según una comunicación por correo electrónico con el Padre Scannone, el texto fue entregado para su lectura por él mismo, quien recuerda que Dussel: **“leyó en mi habitación del Colegio Máximo en San Miguel, antes de partir para México, en el segundo semestre de 1971”**.¹⁰⁰

Es importante señalar la influencia en el autor del P. Scannone, en especial estas primeras lecturas que alimen-

98 Scannone, J.C. (1974). “El itinerario filosófico hacia el Dios vivo. Reflexiones sobre su historia, su planteo actual y su relectura pese a la situación latinoamericana”, en *Stromata*, N3, Julio-setiembre, 1974, año XXX, p. 233.

99 Véase Millán-Puelles, A. (1968) Sobre la posibilidad de una metafísica clásica: Atlántida, pp.309-311.

100 Entrevista personal por e-mail con el P. Scannone: 09/10/2008.

tan el pensamiento de Enrique Dussel. Esta presencia se hace explícita en las diferentes intervenciones que hacen los autores en la revista *Stromata* y en sus presentaciones orales. Es especialmente en el artículo “El itinerario filosófico hacia el Dios vivo. Reflexiones sobre su historia, su planteo actual y su relectura pese a la situación latinoamericana” en que explicita la importancia del planteo levinasiano para esta forma “postmoderna” de comprender la secularización del mundo y su relación con Dios. Cuestión carísima a toda la obra dusseliana:

Pues Heidegger, como Hegel, va a dar cabida a la negatividad y al misterio en la verdad del ser, pero contra Hegel va a rechazar una reducción dialéctica de la negatividad y del misterio. Por eso abre nuevamente a la experiencia el camino hacia la alteridad y trascendencia. Se lo abre la experiencia, entendida ahora, como en Hegel, como proceso e historia, aunque no dialécticos, pues se trata del acontecimiento e historia del des-velamiento del misterio, pero *como* misterio.¹⁰¹

Por lo que es el mismo Heidegger el que intenta superar la filosofía moderna entendida como subjetividad, al pensar la verdad o sentido del ser desde el “misterio” pero, según esta tradición de *stromatas* latinoamericanos, queda atrapado por la trascendentalidad moderna en cuanto su pensamiento sigue siendo un pensar ser, verdad y sentido en referencia al ser-ahí:

De ese modo se obstaculiza el acceso a Dios como absoluto. El haber ahondado con la misma intensidad en el ámbito del “bien” como lo hizo con el de la “verdad” le hubiera quizás abierto a Heidegger más claramente el camino a la alteridad absoluta trascendente, sin recaer por ello en la transfenomenicidad kantiana de la cosa en sí.¹⁰²

101 Scannone, J.C. (1974). “El itinerario filosófico hacia el Dios vivo. Reflexiones sobre su historia, su planteo actual y su relectura pese a la situación latinoamericana”, en *Stromata*, N° 3, julio-setiembre, 1974. año XXX, p. 243.

102 Ídem nota anterior.

Capítulo 2: Una genealogía teológica

En este capítulo, me detengo en dos espacios teóricos que representan en alguna medida los debates en torno a la cuestión de lo teológico en Argentina situándolo como el campo más propio de intervención de Enrique Dussel. Sin perder de vista la íntima relación que se establece entre las preocupaciones del campo teológico (particularmente la preparación para el Concilio Vaticano II) con las preocupaciones del campo filosófico (especialmente la crítica a la modernidad) en las cuales es posible encontrar huellas de coexistencia teórica en América Latina.¹ En primer lugar señalo brevemente las relaciones entre las preocupaciones de Erich Przywara como teólogo modernista y las de Enrique Dussel. En segundo lugar realizo una descripción de lo que denomino mundo *Stromata*, como campo de producción y de circulación de la “Filosofía de la liberación en sentido restringido” y en el último punto examino la propuesta de los teólogos de la liberación evaluando en qué medida la obra temprana de Enrique Dussel puede concebirse contenida en esta dirección.

1 Enrique Dussel, *El dualismo de la cristiandad*. Escrito en Maguncia-Mendoza entre 1963 y 1964, publicado en abril de 1974. Allí afirma: “En efecto a partir de nuestro estudio sobre el humanismo semita habíamos pensado que la antropología de la cristiandad debía defender claramente una comprensión unitaria del hombre...”

Considerando el modo reticular que caracteriza el “mundo intelectual” en el que se presenta la obra del autor, analizo en qué medida refracta en las producciones escritas las cuestiones del “mundo de la vida”, especialmente con los *facta* históricos de Latinoamérica en relación con la figura de un sujeto ético definido como el *pobre*.

2.1 Los modernistas cristianos: Przywara

En el último apartado del capítulo uno, desarrollé lo que considero una genealogía teórica en la que es posible rastrear ciertas preocupaciones tempranas del autor, considerando los maestros y las escuelas en las que hizo sus investigaciones y doctorados. Así como los puntos más importantes en relación con la cuestión de la filosofía cristiana, evaluando las referencias textuales en Tresmontant y Daniélou. En este, me interesa señalar ciertas similitudes en las perspectivas teológicas de Enrique Dussel y Erich Przywara relacionadas con la categoría de *ana-léctica* que nos servirán para comprender las complejas relaciones entre la tradición teológica cristiana y la filosofía de Levinas que trato en capítulo tres de esta investigación.

Anteriormente a lo que se considera segunda fase de la neo-escolástica alemana, en especial alrededor de los años cincuenta del siglo XX, las cuestiones teológicas se estudiaban a través de manuales en los que se exponía de manera clara y distinta las bases seguras del pensamiento conformes a la fe (sólo se estudiaba en latín). Es decir, la repetición inmanente del sistema en los cuales era adecuado estudiar. Al final de esta segunda fase, antes incluso de Juan XXIII, los estudios teológicos se abren al pensamiento moderno. La escolástica adquiere otro significado al abandonar un modo ensimismado y cerrado de pensar a una forma abierta. ¿Cuál es el alcance de dicha apertura? El sentido está delineado a partir de la *Aeterni Patris*,² ya no se trata

2 Encíclica del papa León XIII sobre la restauración de la filosofía cristiana.

de transmitir el conocimiento teológico como una mera repetición doctrinaria sino, que el filosofar se concibe en diálogo con el tiempo presente.

La influencia de “los modernistas cristianos” de principios de siglo, en especial la escuela alemana nos parece la más notable. Sabiendo la importancia central que tiene para el autor tratado la categoría de *ana-léctica*, la referencia al tratamiento que realiza Erich Przywara en los textos referidos motiva a pensar en la relevancia de estas lecturas.

Esta casi indistinción de los campos teológico y de la razón responden a la preocupación “moderna” en el tratamiento metodológico de los temas teológicos vinculados de modo más fuerte al mundo terrenal. Przywara es caracterizado en el diccionario de Terán Dutari en el modo de comprensión de la relación entre filosofía y teología que bien podría pensarse en un paralelo con las intenciones intelectuales de Enrique Dussel:

Para acercarse al misterio emplea la indispensable pluralidad de lenguajes. Primero, el de la filosofía -que para él es ante todo metafísica-, en la que veía la estructura cognitiva y constitutiva de la realidad humana con su fundamentación total en lo divino. La tarea metafísica, que trasciende todo actuar humano, no puede realizarse de manera uniforme, ya que no se presenta al pensamiento sino a través de pistas contrastantes, que en el fondo exigen un delicado ejercicio de libertad intelectual. Pero no puede existir una versión exclusivamente filosófica de la metafísica; en los modelos contemporáneos del filosofar rastrea él por múltiples caminos las huellas teológicas: la continuidad histórica le remonta, entre los griegos, al vínculo con el mito; en la antigüedad cristiana y en la edad media, a los sistemas de integración con la fe; en la modernidad, a la emancipación frente a la teología (que ha dejado su impronta, por ausencia o por presencia); y aun en el secularismo contemporáneo señala la tendencia a incorporar antiguas tradiciones religiosas del ámbito extraeuropeo.³

3 La descripción que realiza J. Terán Dutari en el *Diccionario His-*

Erich Przywara ⁴ desarrolla su apertura teórica, en especial, en las discusiones con Karl Barth en relación con las reformas de Lutero. Przywara relaciona la religión y la teología, el análisis de la cultura y la filosofía de la historia y, al igual que Dussel, ambos lo entienden religado con el misterio de Dios revelado en Cristo.

Przywara en sus escritos demuestra su íntima preocupación por “el método” más apropiado de conocimiento y por ello, que aún saliéndose de los estudios propios de teología investiga en autores filosóficos diferentes a lo que usualmente se estudiaba. En esta búsqueda es quien destaca y le da sentido al término escolástico “*analogia entis*” [analogía del ser], tal como subyace en la doctrina del Concilio IV de Letrán: “*la semejanza entre el Creador y la creatura siempre será superada por una desemejanza mayor*”.⁵

Es importante hacer notar la vinculación entre este modo de concebir la relación con Dios y la modalidad de la ana-dialéctica que sostiene Przywara. Es un otro siempre exterior el que posibilita la creación, en este caso, de la historia. En este sentido, es más viable comprender la filosofía dusseliana como imbricada por lo metodológico y lo antropológico, por lo que concebir la *ana-léctica* es no perder el sentido del “Otro”.

tórico de la Compañía de Jesús (tomo III): Univ. Pontificia- Servicio de publicaciones, Madrid.

4 (1889-1972), la ley contra los jesuitas del 4 de julio de 1872 que los expulsa de toda la zona del Reich y disuelve todos los establecimientos es una explicación de por qué este teólogo desarrolló sus estudios en el extranjero, de algún modo, esto podría dar cuenta de su apertura intelectual a cuestiones extra-teológicas.

5 En el *Diccionario Teológico de la Compañía de Jesús* J. Terán- Dutari, Geschichte (p.529) sostiene que Przywara le debe el conocimiento de la doctrina de la analogía entes y el término en las clases de ontología de J. Fröbes en el curso 1910-1911. Por su parte Rahner afirma que es a través de Przywara que es posible concebir la analogía entes como una cuestión de importancia en la estructura básica de lo católico.

La teología está pensada en Przywara como el sostén de todo pensar filosófico, pero esto, sin embargo, no significa un achicamiento o un recorte de la libertad de pensar, sino más bien lo que posibilita esta libertad. Para este autor, igual que en los primeros escritos de Dussel, se presenta una referencia intrínseca de la filosofía hacia la teología. En este sentido, encontramos similitudes entre la relación dialógica que pretende sostener Dussel con el concepto de Przywara en cuanto a la concepción del conocimiento. En esta misma dirección nos encontramos en la búsqueda de huellas que nos aporten argumentos para que “el más allá” que sostiene Przywara se defina en los mismos términos que lo trascendente en la relación ética que se sostiene a partir de las lecturas de Levinas. De esta manera, el trascender más allá de la analogía se podría colocar en paralelo al más allá de la dialéctica sostenida por Dussel, previa a la asunción de su otredad en el sentido levinasiano. De todas maneras, ese más allá se comprende con la libertad del pensar que es posible gracias al “*cada vez más grande*” como la posibilidad de una otredad mayor.

Mientras que para Przywara “se vislumbra la condición menesterosa de salvación en cualquier pensamiento que se base únicamente sobre el diálogo interhumano”, como sostiene Dutari, ese más allá se afirma como condición de posibilidad de nuestro pensamiento. Aparece aquí del agustiniano y anselmiano “*intellectus quaerens fidem*”:

Como *filósofos*, queríamos dar cuenta de las estructuras fundamentales de la antropología que propuso a su época y que orientó lo que después será llamado la cristiandad o cultura occidental; como *teólogos*, aunque secundariamente, podremos indicar la influencia de las estructuras teológicas sobre tal antropología; como *historiadores*, deseamos mostrar esquemáticamente la evolución de dicha antropología. Será una obra cuyo nivel fundamental debe situarse en la filosofía, pero sin dejar de lado elementos de otras ciencias para efectuar una comprensión más adecuada.⁶

En la cita aparece claramente la delegación en segundo término de la teología mostrando el prejuicio y la subestimación del campo académico del cual es heredero, siendo que resulta notable que desde ese modo peculiar de leer los textos bíblicos es posible asentarse en un “sujeto” en los términos antes descriptos. Una vez más, señalo, la ganancia heurística de distinguir la dimensión teológica, en la comprensión del complejo entramado de los diferentes niveles con los que cuenta el autor en su cimentación teórica.

Una ruptura con esta “optimista” teología política significaba ya la “teología dialéctica” de K. Barth, y sobre todo la teología del “Dios débil” que D. Bonhoeffer elaboró desde la cara oscura de la modernidad, en la prisión del poder idolatrado. Es en la teología de este prisionero, de esta víctima de la *hybris* de la modernidad, donde, con seguridad no por azar, halla expresión coherente, en aquella Europa desgarrada, la fe esperanzada en el Dios *diferente* de Jesús, en el Dios “débil e impotente” en este mundo, en el Dios “expulsado” de este mundo y clavado en la Cruz, que sin embargo, justamente así, salva al mundo y abre un futuro verdaderamente humano. Y es, por la misma razón, en esta teología donde se “rompe” verdaderamente con la modernidad y se va “más allá” de ella: no negándola sin más y volviendo a la fe incuestionada y dogmática, como hacía la vieja teología política tradicionalista y autoritaria, sino enfrentándola con “lo otro de ella misma”, con el “no-poder”, con la debilidad que desenmascara y rompe su lógica dominante y la abre de este modo a la “otra historia” (no a la posthistoria) impulsada por la lógica de Dios, por la lógica del servicio y la solidaridad con las víctimas.⁷

Dussel muestra en el avance de su obra que relega la estructura de sostén teológico-cristiano de liberación que era, precisamente, la que le permitía constituirse con una

tiandad, escrito en Maguncia, en 1964.

7 Sánchez Bernal (2007). *Teología política en los límites de la modernidad. La universalidad de la memoria passionis*. www.ifs.csic.es/holocausto/textos/sanchez.pdf-con acceso 19/03/2007

cierta novedad en relación tanto con la teología europea como con la filosofía política latinoamericana. Los acontecimientos de frustración de los cambios revolucionarios en el continente lo llevan a trasladarse, cada vez más, al campo de la ética. Es posible sostener que, con la pérdida de ese *ethos* “histórico” no metafísico precisamente contingente y, por ello, político, consigue trasladar la justificación de lo político a una ética entendida como normatividad de ese mismo *ethos* perdiendo así la radical novedad de la contingencia del sujeto político.

Es primordialmente en estas primeras obras cuando comienzan a ponerse en evidencia las categorías que funcionan como nodos de una red o como representaciones complejas de una visión del mundo. El modo de construcción del corpus teórico dusseliano en forma de sistema, adquiere relevancia si se lo piensa como una condición propiamente teológica (agustiniana) de concebir la racionalidad del mundo. Esta, es otra de las razones para considerar que este período -aún ambiguo en relación con la construcción ética- es precisamente el campo teológico el que le presta las herramientas de justificación epistemológica de la “realidad” latinoamericana.

2.2 El mundo *Stromata*: entre cultura cristiana y filosofía

Hasta aquí he tratado de desplegar las variadas lecturas de las que se nutre Enrique Dussel tanto en las dimensiones filosóficas y teológicas y, en ellas, resulta sintomática la referencia obligada a la revista *Stromata*.⁸ Esta puede

8 El nombre de la revista nos invita a una interpretación de lo que se pretendía por aquellos años en esos debates. El *Stromata* es la tercera obra de la trilogía de Clemente de Alejandría sobre la vida cristiana. Clemente le dio el título de *Stromateis* (“*patchwork*”) porque trata con una gran variedad de temas. El *Stromata* trata sobre las bases de la escritura y de la tradición, para dar un testimonio fuerte de la fe cristiana y responder a las demandas de los sabios, y para conducir al aprendiz en la más pura realidad de sus creencias. Clemente escribió una trilogía y dichas obras

deberse, especialmente, a la presencia de un espacio común,

se conectan entre sí bajo un mismo propósito y estilo. La trilogía de Clemente está compuesta por: *Protrepticus* (o “Exhortación a los griegos”), *Paedagogus* (o “Maestro”) y *Stromata* (o “Misceláneas”).

Los *Stromata* constituyen una de las obras más originales y profundas de toda la literatura cristiana de los tres primeros siglos. Su celebridad ha sido puesta de manifiesto por las más amplias y cualificadas investigaciones modernas sobre los primeros escritos de la iglesia.

El autor trata en ella los temas de más difícil solución en todos los tiempos: las relaciones entre filosofía y fe, interés e importancia de la revelación judía y la cristiana, cuestiones de cosmología con derivaciones ecológicas; problemas teológicos que siempre han sido objeto de atención, como la existencia de la gnosis ortodoxa; los simbolismos de la naturaleza y de las Escrituras, temas fundamentales del pensamiento humano, como la finalidad de la propia existencia del hombre y los caminos que pueden llevarle a la unión con Dios; etc. Este primer libro -toda la obra consta de siete- está enteramente consagrado a una cuestión que en los primeros siglos era vital para el cristianismo: ¿podría un cristiano servirse de los tesoros de la cultura griega y especialmente de la filosofía? Esta pregunta parecer ser análoga a la preocupación de Enrique Dussel en esta primera etapa como la de todos aquellos que concurrían a los debates previos a la publicación.

El teólogo Overbeck declaró que la trilogía fue uno de los proyectos literarios más significativos dentro de la historia de la Iglesia ya que en dichas obras Clemente presentó el cristianismo a los fieles a través de la forma tradicional de la literatura secular. Clemente escribió que el Logos divino se ha presentado para despertar a todo lo bueno que existe en el alma humana y que a través de este despertar los humanos pueden alcanzar la inmortalidad.

El primer libro trata con las bases religiosas de la moralidad cristiana mientras que el segundo y el tercero intentan establecer un debate sobre la conducta individual. Al igual que Epicteto, Clemente narró que la verdadera virtud se presenta en un modo de vida natural, simple y moderada. En el tercer libro, los *Stromata*, Clemente de Alejandría detalla cómo perfeccionar el modo de vida cristiano a través de una iniciación hacia el conocimiento. El primer libro está destinado a aquellas personas que no son cristianas, el segundo a aquellas recientemente iniciadas a dicha religión y el tercero se escribió con el propósito de informar a aquellos creyentes que llevasen más tiempo dentro de la Iglesia. La trilogía intenta contestar todos los interrogantes que puedan tener las personas educadas mientras que al mismo tiempo conduce a los estudiantes a un camino

desarrollado al compartir las mismas tradiciones teóricas como así también las idénticas preocupaciones sobre tópicos centrales que resultan capitales en la obra de Dussel: pobre y *ana-léctica*. Es notable la impronta del Padre Scannone, director de la revista en este período de la investigación, como así también, principal promotor de las Jornadas de la Facultad de Filosofía y Teología de la Universidad del Salvador, en San Miguel.

En estas jornadas como en la publicación a que hago referencia se hacen presentes en forma notable las intervenciones teóricas de lo que denomino “filosofía de la liberación en sentido restringido” en la cual ubico la producción del autor.

Sin perder de vista las lecturas de las fuentes del autor, tratado en los capítulos anteriores, realizo en este apartado, una exposición tanto temática como de autores que mantienen una vinculación necesaria con las producciones tempranas de Enrique Dussel en el período 1969-1973. Tanto la organización de las jornadas, en tanto espacio de debate, como la publicación de los trabajos en la *Stromata*, en los que se lleva adelante una clara agenda de problemas que organiza el campo teológico-filosófico, considero que constituyen los espacios más propicios en los que el autor presenta sus reflexiones centrales sobre los tópicos nucleares de su obra.⁹

más profundo de la fe cristiana. El libro se tituló *Stromata*, que se traduce “misceláneas”, por la diversidad de temas que trató de cubrir. Clemente escribió más de un libro relacionado con *Stromata* aunque no se vincularon con los anteriores, por lo cual no formaron parte de una misma serie.

Clemente también escribió una obra titulada *Hypotyphoses*, libro que fue un comentario breve sobre ciertos pasajes de la Biblia, aunque este libro no se llegó a conservar completamente. Actualmente sólo se pueden leer los fragmentos preservados por Ecumenio.

9 Es importante destacar la batalla de ideas que en el período estudiado trataban de apropiarse de la interpretación hermenéutica adecuada del “pueblo” y del peronismo. Véase Barrera L. (2011) “Relecturas del Peronismo: el caso Contorno”, en *Intersticios de la política y la cultura en*

Es indudable que la historia de una revista permite establecer la repercusión y la circulación de determinados temas, la traducción de autores, las controversias que circulan por sus páginas, así como también aspectos ligados a la producción editorial de la misma, como podría ser, en este caso, la circulación de la revista por los espacios académicos católicos-teológicos presentes en Argentina. Por estas razones es que la circulación de la revista en determinadas bibliotecas como el estudio de las referencias a la misma permite evaluar el diseño teórico como así también el impacto de las lecturas compartidas en la *filosofía de la liberación* en sentido restringido. Dichas producciones colaboran en la comprensión de este espacio intelectual y organiza las coordenadas teóricas de las que se sirve nuestro autor. Al mismo tiempo, que desde una mirada holística resulta valioso reflexionar acerca de la representatividad que las producciones de este tipo de emprendimientos locales enfrentan como problema en la cultura de la que forma parte.

He preferido analizar el *corpus* de la revista *Stromata* simplemente en forma descriptiva, señalando una exposición temática y de autores que nos indique específicamente los indicios teóricos del autor como filósofo de la liberación y lo que consideramos su relación teórica más importante con la producción del Padre Scannone.

La revista *Stromata* fue por aquellos años (1960-1975) para la intelectualidad cristiana universitaria la revista por excelencia, debido a su doble motivación de reflexión teológica y filosófica o en sus propios términos: Ciencia y Fe, como reza el subtítulo de los primeros números.

La revista pertenece a la Facultad de Filosofía y Teología de la Universidad del Salvador, en San Miguel, provincia de Buenos Aires. Tiene una amplia área de sitios en los que se distribuye, gracias a la red de centros católicos de distribución y venta de textos. La revista entonces se con-

vierte en una publicación con una extensa circulación para aquel momento: Capital Federal (6 lugares), Córdoba (3 lugares), Jujuy (1 lugar), Salta (2 lugares), Santiago del Estero (1 lugar), Tucumán (2 lugares), Villa María (1 lugar).

Tanto por la calidad de sus trabajos como por la relevancia de temas de actualidad que se leían en las Jornadas de San Miguel, dichas presentaciones se convirtieron en el principal insumo de la revista, que no sólo registra los trabajos sino también reproduce las intervenciones de los participantes en los diálogos posteriores.¹⁰

En los volúmenes de la revista *Stromata* pueden encontrarse los aportes de una buena cantidad de intelectuales latinoamericanos vivos, que no necesariamente pertenecen al campo cristiano intelectual sino, más bien, al campo intelectual secularizado, tales como Pichón Rivière que participó en varios artículos antes de los sesenta, que es el período que estudiamos: en 1945, “La concepción orgánica de la sociedad y la función como categoría política”; en 1949, “Para una sociología de la personalidad” y en 1950, “La hora veinticinco” y la “Técnica como infra-religión”. Otro autor notable es Juan Carlos Portantiero que, en 1973, publica “La socialización del poder y de la economía en la perspectiva marxista”; Ricardo Maliandi, en 1971: “Kant pre-crítico, ética”; Roa Bastos en 1974, presenta “Cultura popular latinoamericana y creación literaria”. Todos ellos han aportado, desde sus perspectivas seculariza-

10 La revista comenzó a publicarse en 1944 con el nombre de *Ciencia y Fe*, unificando lo que hasta ese momento habían sido esfuerzos de las facultades de Filosofía y Teología: los *Fascículos de la Biblioteca* (años 1937-1943) y *Stromata* (años 1938-1943). Posteriormente se denominará *Stromata*.

En Prólogo del índice general de 1944 a 1981, sostienen: “toman como punto de partida el año 1944, momento en el que la publicación adquiere su definitiva fisonomía: poner la ciencia, filosófica y teológica al servicio de la fe en una miscelánea (o “Stromata”) de trabajos de investigación y bibliográficos que, dejando gran libertad temática, favorece un filosofar capaz de progresar en el conocimiento del dogma”.

das y como especialistas, en el área de trabajo de cada uno. Considerando las intervenciones de estos autores, llama la atención la ausencia de teólogos liberacionistas, tanto en la asistencia a las jornadas como en las a publicaciones. Sólo podemos señalar el texto de Borrat como comentador de los acontecimientos eclesíásticos en el período señalado, un análisis más exhaustivo le realizo en el apartado de “Teólogos radicalizados”.

Las selecciones ordenadas por temas son de amplio interés tanto de teólogos como de filósofos, y buscan mostrar los diálogos fecundos entre la filosofía cristiana y los filósofos liberacionistas que circulaban en América Latina.

En el periodo en que se presentan los primeros textos de Dussel (“Crisis de la Iglesia latinoamericana y situación del pensador cristiano en Argentina” de 1956; “En torno a la obra de Teilhard de Chardin” de 1963y “Hacia una historia de la Iglesia latinoamericana” de 1965) Scannone escribía, en 1967, “Hacia una filosofía del espíritu cristiano”; en 1968: “¿Un tercer Heidegger?” y en 1969, “Dios en el pensamiento de Martín Heidegger”. Delimitando y mostrando los autores que se analizaban como la configuración del diálogo entre filosofía y teología propuesto por la revista como política editorial, el proyecto de actualización cultural alcanza una sistematicidad notable en la sección de recensiones e información bibliográfica; en esos amplios límites varían los autores tratados. Mientras que en 1960 los autores más tratados eran Teilhard de Chardin y Heidegger, unos años después es notable la incorporación de lecturas tanto de Hegel como de Marx. Es importante también señalar que aunque se pudiera registrar la presencia de determinados autores, las perspectivas con las que son tratados es variada: se presentan autores defendiendo sus tesis y también con una mirada crítica sobre sus propuestas.

En los temas teológicos, los más tratados hacen referencia al papel de la Iglesia en la actualidad, en la contem-

poraneidad o en América Latina. Están, por ejemplo, tres textos de 1968 de Martin Luther King: “A dónde vamos: ¿caos o comunidad?”; “¿Por qué no podemos esperar?” y “La fuerza de amar”, así como una variedad de textos de Henri Lubac, desde 1962 a 1966.

El texto del historiador Karth Lowith de 1965 “Von Hegel zu Nietzsche”, como los de Marechal de 1968 “El mundo interior del hombre”, y los de Alberto Caturelli y de Laje (de la más conservadora derecha católica) revelan el espíritu de miscelánea que caracteriza a la revista.

En las páginas de la *Stromata* reina un aire de apertura en este período señalado, los textos se transforman en polémicas que resultan fértiles y esclarecedoras. Mostrando su contracara, están las constantes reverencias en los repetidos agradecimientos al “maestro”. Estos homenajes generados por una particular comprensión de la figura del intelectual, es síntoma de la importancia que se le tiene como figuras portadoras de una misión o “magisterio moral”: los “maestros” son erigidos -o creados- a partir de estos elogios que subrayan la importancia de la pedagogía pastoral y teológica.

Con el fin de determinar los temas más destacados de este período, merece indicarse el tratamiento de los tópicos tratados como cultura latinoamericana y el rol de la Iglesia. Así puede señalarse uno de ellos como el trabajo del teólogo J.R. Seibold¹¹: “El combate de la ilustración y la fe del

11 En la actualidad, Seibold sigue sosteniendo la idea de que “También decimos que esta «pragmática» debe ser «inculturada». Ello es una consecuencia de nuestros anteriores presupuestos. La teología es inculturada y no puede en verdad no serlo porque ese ha sido el procedimiento llevado a cabo por el Padre en el Misterio de la Encarnación de su Hijo en la historia humana y en el envío del Espíritu Santo para que, desde dentro, acompañara a su Iglesia y la llevara a su plenitud escatológica. Y de un modo consecuente la comunidad eclesial por su encarnación en el mundo y en la historia humana no puede tampoco dejar actuar de esta manera inspirada por una pedagogía inculturada, en Seibold, J. “Pastoral comunitaria urbana: desafíos, propuestas, tensiones”, consultado en

pueblo fiel en el siglo de las luces, según la Fenomenología” en el que el problema de la cultura cristiana es central, como indicamos en el capítulo uno, para Enrique Dussel.

Es curiosa la asignación que organiza el índice de las revistas que abarca el período desde el comienzo en 1944 hasta 1981. Enrique Dussel es asignado en ese índice por artículo y notas por materia, y aparece en la parte de “Cultura latinoamericana” como una sección general, que marcaría la importancia del tema en este campo intelectual como ya se señaló en el capítulo uno. También allí, aparece el artículo de 1974: “Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular”. En esa misma sección destaco los trabajos de Lucio Gera: “Cultura y dependencia, a la luz de la reflexión teológica”, de 1974; de Rodolfo Kusch: “Lo americano y lo argentino desde el ángulo simbólico-filosófico”, de 1979 ; de Augusto Roa Basto: “Cultura popular latinoamericana y creación literaria” de 1974 y tres artículos del P. Scannone, los dos primeros de 1977 y el tercero de 1981: “Mestizaje cultural” y “bautismo cultural” categorías teóricas fecundas para interpretar la realidad latinoamericana; “Pensamiento filosófico a partir de nuestra sabiduría popular” y “La racionalidad científico-tecnológica y la racionalidad sapiencial de la cultura latinoamericana”.¹² Los trabajos de Scannone de 1971: “Reflexiones acerca del tema Hegel y Heidegger”; de 1980: “Simbolismo religioso y pensamiento filosófico según Paul Ricoeur”. De 1971, está el trabajo de M. Santos “La ‘repetición’ filosófica del mito. Introducción al pensamiento de Paul Ricoeur”.

En la sección “Filosofía” que es precisamente la más propia, por tratarse de una revista de Ciencia y Fe, se en-

<http://www.sjsocial.org/crt/seibold.html> con acceso dic.2002.

12 Cabe aclarar que en los actuales trabajos del P. Scannone es posible advertir sin grandes variantes las mismas tesis de la “religiosidad popular de Latinoamérica”. Véase: *Evangelización, Cultura y Teología*: Guadalupe, Bs. As. 1990, p. 68 y ss. Véase también J.C. Scannone, “Perspectivas eclesiológicas de la ‘teología del pueblo’ en la Argentina”, revista *Christus*, 707, julio-agosto, año LXIII, 1998, pp. 38-44.

cuenta dividida según las regiones geográficas del país, (Centro, Nordeste, Buenos Aires) y, como nota relevante, se encuentran sólo tres representantes con esa denominación: Alberto Caturelli con un artículo de 1970, “El desarrollo del pensamiento filosófico argentino desde el punto de vista del ser nacional”; el de A. Fernández también del mismo año: “Ensayo de interpretación sociológica de las ideologías argentinas” y uno muy anterior temporalmente de Antonio Quiles (de 1952) que no resulta relevante para nuestro estudio.

En otra sección aparte (“Fundamentos de filosofía”), separada de la de “Filosofía”, aparece, extrañamente repetido, el artículo de Scannone de 1980: “Simbolismo religioso y pensamiento filosófico según Paul Ricoeur”. Esto indica, tal vez, bajo la fórmula de la repetición, el valor asignado a sus reflexiones. En otra parte titulada “Metafísica” nuevamente el artículo de Scannone de 1972 “La pregunta por el ser en la filosofía actual”, que también se registra en la sección “Humanismo” con el título “Hacia un nuevo humanismo. Perspectivas latinoamericanas” de 1974.

Además, cabe señalar, para tener en cuenta la preeminencia que le otorga este núcleo de intelectuales a la cuestión que trato en este trabajo, que una de las secciones lleva la denominación “Filosofía de la liberación”. Allí publican los principales intelectuales de la perspectiva que Dussel nomina de la misma forma (“Filosofía de la liberación”), que yo he señalado “en sentido restringido” y que Cerutti define como el “sector de la ambigüedad abstracta”.

Es notable que precisamente en estas producciones Dussel presente sus versiones más críticas en relación con la cuestión de la dominación, quizás como un síntoma de que es el lugar intelectual en el que al autor puede desplegar sus ideas con mayor espacio y destreza teórica.

Recordemos que *Stromata* recoge, en la mayoría de sus números, las Jornadas Académicas que se desarrollan en

su Universidad en busca del diálogo entre la teología y la filosofía en Latinoamérica, campo teórico de nuestro autor. Las primeras jornadas de 1970 tuvieron como tema “El pensamiento argentino”. Las segundas, de 1971, profundizaron y ampliaron el tema de “La liberación latinoamericana” con el número publicado en junio de 1972.

Si bien resultan esclarecedoras la clasificación de los artículos según las consideraciones que sustenten la filosofía, es para destacar la clara definición de una “filosofía de la liberación” como un espacio de producción intelectual autónomo en relación con las otras modalidades filosóficas, tanto la específica, la metafísica o la denominada “Fundamentos”.

Otra forma de clasificar los debates de este grupo de intelectuales es organizarlos por año de edición, y considerar los temas y las perspectivas adoptadas con relación a nuestra hipótesis de trabajo:

1970:

Dussel (1970). En *Stromata*. “El pensamiento argentino, su génesis y perspectiva”. Año XXVI julio-diciembre 1970. N° 3-4 “Crisis de la Iglesia Latinoamericana y situación del pensador cristiano en Argentina”, pp. 277-336.

1971:

Scannone (1971). En *Stromata*. “Hacia una dialéctica de la liberación. Tarea del pensar practicante en Latinoamérica hoy”. Año XXVII enero-marzo 1971. N° 1, pp. 23-60.

Scannone (1971). En *Stromata*. “Vigencia actual del pensamiento de Hegel”. Año XXVII julio-diciembre 1971. N° 3-4. “Reflexiones acerca del tema ‘Hegel y Heidegger’”, pp. 381-402.

1972:

Borrat (1972). En *Stromata*. Liberación latinoamericana. Año XXVIII enero-junio. N° 1-2. "Liberación ¿cómo?" Pág. 7-43. Crónica de la discusión, pp. 43-51.

Dussel (1972). En *Stromata*. Liberación latinoamericana. Año XXVIII enero-junio. N° 1-2. "Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana." pp. 53-89. Crónica de la discusión, pp. 90-105.

Scannone (1972). En *Stromata*. Liberación latinoamericana. Año XXVIII enero-junio. N° 1-2. "La liberación latinoamericana, ontología del proceso auténticamente liberador." pp. 107-150. Crónica de la discusión, pp. 150-160.

Assmann (1972). En *Stromata*. Liberación latinoamericana. Año XXVIII enero-junio. N° 1-2. "Liberación: notas sobre las implicaciones de un nuevo lenguaje teológico", pp. 161-181. Crónica de la discusión, pp. 181-193.

Scannone (1972). En *Stromata*. Año XXVIII julio-septiembre. N° 3. "Fe cristiana y cambio social en América Latina", pp. 439-445.

Scannone (1972). En *Stromata*. Año XXVIII octubre-diciembre. N° 4. "La pregunta por el ser en la filosofía actual", pp. 593-596.

Scannone (1972). En *Stromata*. Año XXVIII octubre-diciembre. N° 4. "Teología y sabiduría espiritual. Acerca del método de F. Jalics", pp. 603-605.

Scannone (1972). En *Stromata*. Año XXVIII octubre-diciembre. N° 4. "Segunda Semana Argentina de Teología: fe y política", pp. 607-608.

1973:

Salazar Bondy (1973). En *Stromata*. Simposio de filosofía latinoamericana. Año XXIX octubre-diciembre. N°

4. “Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación”, pp. 391-392.

Zea (1973). En *Stromata*. Simposio de filosofía latinoamericana. Año XXIX octubre-diciembre. N° 4. “La Filosofía Latinoamericana como Filosofía de la Liberación” pp. 399-413.

Teran Dutari (1973). En *Stromata*. Simposio de filosofía latinoamericana. Año XXIX octubre-diciembre. N° 4. “La presencia del pensamiento cristiano en la Filosofía Latinoamericana de la liberación”, pp. 415-421.

1974:

Llach (1974). En *Stromata*. Dependencia cultural y creación de la cultura. Año XXX enero- junio. N° 1-2. “Dependencia cultural y creación de la cultura en América Latina”, pp. 5-23. Crónica de la discusión, pp. 23-41.

Melia y Roa Bastos (1974). En *Stromata*. Dependencia cultural y creación de la cultura. Año XXX enero- junio. N° 1-2. “Cultura popular latinoamericana y creación literaria”, pp. 43-59. Crónica de la discusión. pp. 59-91.

Dussel (1974). En *Stromata*. Dependencia cultural y creación de la cultura. Año XXX enero- junio. N° 1-2. “Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular”, pp. 93-123. Crónica de la discusión, pp. 123-155. Panel, pp. 156-167.

Gera (1974). En *Stromata*. Dependencia cultural y creación de la cultura. Año XXX enero- junio. N° 1-2. “Cultura y dependencia, a la luz de la reflexión teológica”, pp. 169-193. Crónica de la discusión, pp. 193-224.

Como afirma Irina Podgomy en su reseña del libro de Rossi:

...las Revistas de Filosofía como las revistas de otras

disciplinas que surgieron en Argentina a mediados de la década de 1910 hicieron tanto énfasis en la fundación de una cultura y de un cuerpo de maestros nacionales que podrían hacernos pensar en un fenómeno exclusivamente local.¹³

Este campo editorial, tiene entre otras virtudes, la de abrir las puertas para explorar la historia de las revistas de filosofía de los inicios del siglo XX y comparar la persistencia del cristianismo como teología y filosofía, en la fundación de una cultura local. Este recorrido es lo que describo sucintamente en esta breve interpretación de las *Stromata*. Pretendo abrir la posibilidad de comprender la tradición de un pensamiento cristiano que ha tenido vaivenes y variaciones en sus trabajos íntimamente relacionados con los acontecimientos políticos sociales de América Latina y de las políticas Eclesiásticas Argentinas. Un buen ejemplo de lo que queremos decir lo representa en alguna medida el análisis del primer articulista de la revista *Stromata* (de enero-junio de 1972) del Dr. H. Borrat, estudioso de las publicaciones que circulan en América Latina, editor de la revista *Víspera* de Montevideo, redactor del semanario *Marcha*, corresponsal de la revista Italiana *Rocca* y de la *Suiza convergente*. El título de su ponencia es más que elocuente: “Liberación ¿cómo?”, que repite el lema de la Asamblea Interfederal, celebrada en Friburgo (Suiza) por la rama estudiantil del movimiento cristiano. El artículo señala las imperfecciones y la falta de una resolución concreta ante las injusticias planteadas por los estudiantes. En dicha asamblea -nota Borrat- había una clara presencia latinoamericana, llevando los términos de las discusiones pos-Medellín (1968) y lo que él llama ensayos de teología de la liberación:

13 Podgomy, I. (2011). *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*. N° 5, Primer semestre de 2001, Año 3, Recuperado de www-en.us.es/araucaria/nro5/rese5_2.htm, con acceso 07/06/2011.

Los años previos a Medellín –sobre todo aquellos durante los cuales floreció la coexistencia pacífica, y el Concilio- admitían todavía que la famosa “cuestión social”, tal como la formulaban los obispos, escamoteara su densidad insoslayablemente política bajo la espuma gris del desarrollismo.¹⁴

Me interesa analizar este artículo ya que el autor realiza una descripción en dos planos que terminarían de delimitar el complejo campo católico-intelectual de Enrique Dussel: la situación inter-ecclesial en relación con las posibilidades de acciones concretas de transformación y el contexto de laicos vinculados con la Iglesia en Latinoamérica.

...[las rutas del desarrollo tendrán que romper las barreras de la dependencia]. Así lo vieron los obispos en Medellín. Reunida en un momento en que, tras el fracaso en Bolivia, nadie se inquietaba por la amenaza de las revoluciones exportadas por Cuba, La Segunda Conferencia Del Episcopado Latinoamericano se enfrentaba a la evidencia de que las persecuciones mayores entre los católicos no venían desde la izquierda, arriba al poder en una pequeña isla del Caribe, sino desde la derecha fuertemente consolidada en el Brasil. Evento de rotunda consistencia política. Medellín era sobre todo el efecto de la enérgica, sostenida percusión de las bases más dinámicas, aquellas consecuentes con el progresismo, habían optado en la lucha política por opciones de izquierda. En Enero de 1967 ya habían accedido a ámbitos jerárquicos en aquel doble evento del CELAM que se registró en BUGA (Colombia) a propósito de las universidades en general y de las universidades católicas en particular.[...] fueron las bases-más que los obispos- quienes iniciaron esa lectura latinoamericana de *GAUDIUM ET SPES*, que en Medellín accedería a niveles de representatividad jerárquica continental.¹⁵

14 Borrat, H. (1972) “Liberación ¿cómo?”, en *Stromata*, N° ½, enero-junio, año XXVIII, 1972, p.13.

15 Ídem nota anterior, p. 19.

Para mostrar las discrepancias, apunta bien Borrat al sostener que Medellín es un buen canon para medir acercamientos y distancias, acciones y omisiones. La XII Reunión Ordinaria del CELAM en San Pablo (noviembre-24-30, 1969) hizo de los acuerdos de Medellín la pauta de inspiración de los años venideros. Pero al abrir la XIII Reunión de Costa Rica (mayo 9-15, 1971), el secretario general del CELAM, Mons. Pironio, colocó como primera necesidad la de sensibilizar y comprometer a los obispos mismos. Medellín dista en efecto de configurar una conciencia de liberación compartida por todo el episcopado y ni qué decir por el catolicismo latinoamericano.¹⁶

También advierte en esta misma exposición los peligros de la radicalización de los diferentes sectores en el interior de la Iglesia en América Latina, como por ejemplo, el caso de Paraguay. Es decir, se pregunta en qué medida este tipo de radicalización llegará a buen término. No es una pregunta retórica ni siquiera como una advertencia para la inmovilidad, todo lo contrario, está planteando la necesidad de una programa concreto de acción articulado en Latinoamérica con los diferentes sectores, en el interior y en el exterior de la Iglesia, que construyan un “tercer tiempo”.¹⁷

2.3 Los radicalizados de la teología: los teólogos de la liberación.

Retomando la cuestión de los parecidos de familia con los posthegelianos latinoamericanos, la posición teórica y práctica de Feuerbach podría poner luz en sus consideraciones al considerar la religión como la expresión de la debilidad y las vacilaciones de la pequeña burguesía alemana. En este sentido, para Marx, el materialismo francés, ideología de una filosofía fuerte y consciente de su fuerza, habrá

16 Ídem, p. 19.

17 Como sostiene el Diputado de la Izquierda Cristiana: Luis MairaUruguay, en H. Borrat “Liberación-¿Cómo?” *Stromata*, N° ½, enero-Junio, año XXVIII, 1972, p. 33

opuesto la negación de la religión a la ideología religiosa del feudalismo y, en su forma burguesa, había luchado contra sus instituciones. Pero por el contrario, el materialismo pequeño burgués y metafísico de Feuerbach se contentaba con ofrecer un sucedáneo de religión y preconizaba la pasividad en el terreno político. De alguna manera este argumento de lo sucedáneo de la religión y la pasividad política pueden comprenderse como parte de la expresión fundamental de las críticas en el interior de la *filosofía de la liberación* en la cual, se ubica la posición de Dussel.¹⁸

Por otra parte, la teología encuentra en esta posibilidad de la antropología una veta para reconstruir la historia de un Cristo-humano. Es decir, devolverle las características materiales humanas a un hijo de Dios olvidado en el Dogma de una Iglesia alejada de las vivencias de los hombres comunes. En esta dirección es que trabajan los textos de la teología de la liberación. Porque, si el hijo de Dios es humano, vivió como humano, entonces, ese modo de vida “concreto-histórico” ya no es una interpretación de los textos de las Sagradas Escrituras. Ahora, el problema de la interpretación de la vida de Cristo pierde todo sentido al admitir que el estudio de la historia es un conocimiento positivo. No resulta necesario un saber que medie entre Dios y los hombres ya que la figura del hijo de Dios es histórica y, por lo tanto, es susceptible de conocimiento a través de ella.

En alguna medida la versión historicista de la interpretación de la humanidad del hijo de Dios implica: primero, una nueva forma de concebir lo teológico, al preferir la historia en tanto ciencia como el conocimiento que permite el acceso a la vida de Dios-concreto. En segundo lugar, en el plano de la religiosidad, la figura del Dios-humano cons-

18 Para una ampliación de las discusiones y posicionamientos de la filosofía de la liberación, confróntese el texto de Cerutti Guldberg: *La filosofía de la liberación*. El capítulo referido al punto de partida del filosofar es ilustrativo al respecto. Op.cit.

tituye una relación de igualdad en la cotidianidad de los fieles. Y por último, ésta misma situación de terrenalidad acompaña a las contradicciones y tensiones en el interior de la misma institución eclesial.

América Latina, como novedad histórica de pueblo *pobre* se instala en la reconstrucción del sujeto de la historia: Cristo, hijo de Dios. La definición del *pobre* representa un signo de la historia de la Iglesia y en este sentido las interpretaciones del Cristo-histórico se convierten en la fuente de explicación de la nueva teología, pero ahora es preciso develar en qué sentido lo hace en la historia de América Latina, en esa tarea se afanan los teólogos de la liberación de la segunda mitad del siglo veinte. Las derivas de estas preocupaciones se centran en definir un pueblo poseedor del fundamento original que legitima como auténtica a la cultura como “cultura popular”¹⁹ en tanto crítica al saber académico. Por estas razones es posible situar las preocupaciones tempranas de Enrique Dussel, en la problemática que implica un reordenamiento de las relaciones entre la cultura y el pueblo

Al mismo tiempo, a mi juicio, aparece más claramente la importancia de las interpretaciones que sostienen la tesis de que la *filosofía de la liberación* sin la incidencia de la teología de la liberación no es explicable y que el giro que puede articularla en estos años, que estamos estudiando y que atañe a la comprensión de sí misma, no sería posible sin esta relación. Es decir, que el impacto de la teología de la liberación en la filosofía se nota primeramente en un proceso de redefinición de ésta última; un proceso por el que la filosofía se empieza a comprender a sí misma como una actividad práctica que no brota de un sentimiento abstracto de admiración sino de una experiencia de afectación por la realidad histórica de América Latina: el *pobre*. Ahora bien ¿En qué medida estas preocupaciones no quedan

19 Véase Kusch, R. (1973) *La negación en el pensamiento popular*. Cimarrón, Bs. As, Cap. II.

atrapadas entre el “perspectivismo lascaciano” o el ideal del yo de Bartolomé, tal como lo sostiene Todorov?²⁰

La importancia y relevancia teórica de los conceptos trabajados por Dussel, que si bien admiten una comprensión detallada a través de cada uno de los conceptos, es más bien en su dimensión sistémica en la que adquieren su mayor valor para nuestra heurística, por ello que según nuestro análisis consideramos que es el campo teológico particularmente en el período hasta ahora estudiado -aún ambiguo- en relación a la arquitectónica ética, el que le presta las herramientas de justificación epistemológica de la “realidad” latinoamericana para producir lo que él denomina una *filosofía de la liberación*²¹.

En el capítulo anterior he intentado rastrear las fuentes de las que se alimenta la construcción del corpus teórico de Enrique Dussel. He caracterizado la forma sistemática en la que el autor trabaja en clara coincidencia con la forma convenientemente teológica de concebir la racionalidad del mundo. Es especialmente en sus primeras obras donde se presenta de manera más clara el tipo de relaciones que establece entre sus categorías centrales: sujeto-historia-cultura, que como nodos de una red operan a través de complejas representaciones de una visión del mundo.

Ahora bien, si aceptan la idea de la fertilidad heurística de esta interpretación entonces, se hace necesario indagar, los límites y los alcances que representa este campo teológico en la obra de Enrique Dussel. Por mor de parecidos de familia, nos preguntamos también si la teología de la liberación es la perspectiva teológica en la que es posible ubicar sus categorías o quizás se podría formular el siguiente interrogante: ¿en cuál interpretación de la teología se localiza el discurso del autor? Responder a esta pregunta será la tarea de este capítulo.

20 Todorov, T. (2011) *La conquista de América. El problema del otro: Siglo XXI*, pp.199-219

21 Dussel, E. (1977) *La filosofía de la liberación*: Edicol, México.

El Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo se funda en 1968 en la práctica y la urgencia política de los años de proscripción y persecución del peronismo. Hecho que hizo a éste más fuerte al contar con apoyo político en el campo social, luego del Concilio Vaticano II (1962-1965) y coincidiendo con la Conferencia Episcopal de Medellín del mismo año. Este movimiento de sacerdotes argentinos es representante de lo que se llamó la *teología de la liberación*. Esta teología nace en el seno de la Institución de la Iglesia Católica Apostólica Romana, en un intento de recuperar la cristiandad por el camino del hombre concreto, en la historia temporal determinada por la circunstancia Latinoamericana, afectados por el Concilio Vaticano II y la encíclica *Populorum Progressio*. No se evaden de lo “trascendental” sino que recuperan la praxis del hombre cristiano comprometido con su tiempo histórico en la opción por los *pobres*:

La necesidad de que el hombre alcance su propia humanidad en su propio hacerse, en el trabajo no alienado, desplaza sin duda la necesidad metafísica de interrogar por el ser y sobre todo inhibe ese preguntar en la medida que por su vía se corre el riesgo de deteriorar aquel imperativo de liberación. Desde ese imperativo se deberá rever el problema de la trascendencia. En este sentido, la asunción de la “muerte de Dios”, dentro del pensamiento teológico y en particular dentro de nuestra teología latinoamericana de la liberación, es una respuesta al problema de la determinación de nuevas categorías de integración y tiene la pesada tarea de encontrar el modo de asumir para el hombre creyente, la historia del hacerse y del gestarse sumándose con ello al vasto movimiento de liberación de los pueblos.²²

Antes de 1965 no es tan usual el término liberación en los discursos teológicos, sin embargo, a partir de estos años comenzará a tener importancia como nuevo térmi-

22 Roig, A. (1976). “Función Actual de la Filosofía Latinoamericana”, Ponencia presentada al I Congreso Nacional de Filosofía en Morelia, México, en *La filosofía actual en América Latina*: Grijalbo, México.

no, pero es recién en 1968, en el encuentro de CELAM en Medellín, que tendrá un fuerte significado y uso en los documentos eclesiológicos. La teología de la liberación no abandonará la función de la iglesia en tanto labor profética y evangelizadora, sin embargo, esta labor estará dada por otro contenido que modificará sustancialmente dicha tarea.

La teología admitirá como dato de reflexión primero la praxis y con esta las ciencias humanas como horizonte de comprensión. Se presenta de esta forma una inversión de la trascendentalidad a la ontología, es decir lo concreto que producen las ciencias sociales, es el dato primero de la teología. Por lo tanto, la praxis de liberación es el dato que admitirá la preocupación teológica, sostenida en la sociología y, especialmente, en la "teoría de la dependencia" que funciona como herramienta de conocimiento central para la interpretación de las ciencias sociales en Latinoamérica. La particularidad histórica de nuestro continente hizo de la práctica evangelizadora la praxis revolucionaria de los pueblos oprimidos en el aquí y ahora. La "opción por lo pobres", definida en estos términos es una clara posición política en términos gramscianos, pues será experiencia directa vivida por sacerdotes que comparten la pobreza y la ausencia de futuro de estos sectores, en un compromiso vivencial que les permite nuevos horizontes de comprensión para una reelaboración del evangelio. Quiero señalar que esta perspectiva se ubica desde los *pobres* como el territorio teológico y es desde el cual se hace teología. Esta es la perspectiva particular desde la cual se reflexiona sobre la fe, lo que implica un cambio del objeto formal, motivo de la ciencia teológica y una revolución epistemológica.

La teología de la liberación efectúa una inversión trascendental de los presupuestos teológicos al asumir para sí la liberación del hombre en la tierra para la utopía humana. Los valores cristianos valen en tanto sean efectivos en el mundo humano: el pueblo de Dios, son los oprimidos concretamente por el sistema capitalista de producción.

Se trata entonces de liberarse del pecado de opresión a través de la praxis revolucionaria. El humanismo cristiano reconstruido profundamente por la fe en el hombre y su liberación para la salvación. El quehacer teológico se concibe como “reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la palabra”.

Los derechos del pobre son derechos de Dios (Éxodo 22, 21-23, Proverbios 14, 31; 17, 5) y él ha elegido a los pobres[□] (Santiago 2,5) y por tanto es él quien ha hecho la opción preferencial por los *pobres* para salvar a todos. Jesucristo se identificó con los pobres (Mateo 5,3) y claramente dijo que quien se relaciona con el pobre con él mismo trata y a él mismo acepta o rechaza, a tal punto que ese relacionamiento será el criterio principal del Juicio Final (Mateo 25, 31-46).

Los pobres son víctimas del pecado que se convierte en un pecado social como estructura de acciones y omisiones que mantienen la opresión, la injusticia y la explotación. Se trata de un pecado que va más allá de los pecados individuales y se transforma en una situación de pecado, un pecado colectivo que se convierte en pecado estructural,[□] de manera que la situación de injusticia y corrupción se mantiene mediante un pecado institucional y una violencia institucionalizada. En tal situación de pecado, el Reino de Dios es rechazado y el sistema de pecado lucha contra las comunidades y personas que anuncian la buena noticia de la liberación del pecado, de cómo podemos salvarnos de “de esta generación perversa” (Hechos 2, 40), estableciendo unas relaciones sociales nuevas de comunión, de plena solidaridad, de espiritualidad comunitaria que permitan que todos aporten para que cada cual pueda resolver sus necesidades (Hechos 2, 42-47); unas relaciones de amor y fe, no solamente de palabra sino en los hechos (Juan 3, 16-19; Santiago 2, 14-17). “La injusticia e inhumanidad crece en los países industrializados, la globalización de la economía lleva claramente a la falta de solidaridad de nuestras sociedades. La Teología de la liberación en Latinoamérica es la primera alternativa contra el capitalismo. La mercantilización global de todas las cosas. Ya no sólo es una teología contextual latinoamericana, sino que, con el

desarrollo mencionado, se convierte en teología contextual universal”.²³

Uno de sus máximos exponentes, el jesuita Ignacio Ellacuría, reclama una nueva civilización, la civilización de la pobreza, contrapuesta a la de la riqueza, puesto que ésta se ha revelado como un nuevo Moloch que devora a las personas y el planeta. Ellacuría y Sobrino comparan la muerte de personas en el mundo pobre, en el Sur, con el Siervo de Yaveh, y afirman que poseen una santidad elemental, jesuánica.

La relación del cristianismo y la pobreza ha sido fundamental para la historia y la difusión de la religión en todos los tiempos. Apoyada a veces, criticada en otras ocasiones, la teología de la liberación se ha dedicado a difundir el evangelio cristiano con un peculiar estilo en países en desarrollo, al igual que en aquellos menos favorecidos en lo económico, afirmando la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los *pobres*, con miras a su liberación integral. Esta opción, exigida por la realidad escandalosa de los desequilibrios económicos en América Latina, debe llevar a establecer una convivencia humana digna y fraterna y a construir una sociedad justa y libre.

Su filosofía es de condena a la situación de empobrecimiento que sostiene la pobreza y de apego al pobre. Surgió al mundo católico con la publicación del libro *Historia, Política y Salvación de una Teología de la Liberación* del sacerdote diocesano, ahora dominico, peruano Gustavo Gutiérrez Merino, en 1973; esto después de que en 1968 en la Conferencia Episcopal del CELAM se había hecho énfasis en el compromiso de la Iglesia Católica con los *pobres*, el libro de Gutiérrez se interpretó así como la respuesta y

23 Refiriéndose a una nueva iglesia de los pobres, el teólogo protestante Jürgen Moltmann, inauguró con estas palabras, una serie de conferencias sobre el tema de la Teología de la liberación, en el año de 1999 en la Iglesia Católica Alemana.

el detonante. Ese mismo año, sacerdotes de villas populares ocuparon la Catedral de Santiago de Chile y extendieron un lienzo en su frontis con la leyenda “Junto con el pueblo y su lucha”, acogiendo los principios de la teología de la liberación y dando forma a Iglesia Joven.

Resulta difícil definir a la teología de la liberación pero puede partirse de la base que busca un análisis profundo del significado de la pobreza y de los procesos históricos de empobrecimiento y su relación con las clases sociales. Para llegar a ello, articula la teoría económica y social del marxismo y otras ideologías sociales con la visión espiritual profundamente trascendente del cristianismo.

Cristo, en tanto sitúa la resurrección en la historia, es percibido también como “liberador” de la condición de la pobreza material, de la explotación económica y la opresión política, en cuanto son consecuencias y expresiones sociales del pecado y la salvación es integral, material y espiritual. El Reino de Dios comienza dentro de las nuevas relaciones humanas que desde ahora expresan la espiritualidad del amor al prójimo (Lucas 17, 21) y se proyectan hacia la redención del pobre.

Me interesa señalar la recepción en Argentina de tales tesis liberacionistas. En el año 1971 Gustavo Gutiérrez da a conocer su libro *Teología de la Liberación*.²⁴ Se entiende que esta obra representa la primera sistematización en este

24 En 1970 se produce en Petrópolis, Brasil, un encuentro donde Segundo habría de comenzar sus contactos con otros teólogos latinoamericanos que conformarán la Teología de la liberación. Trabajando conjuntamente con el peruano Gustavo Gutiérrez será uno de los creadores de las tesis fundamentales del movimiento. Toda la obra de Juan Luis Segundo pertenece al campo de la Teología de la liberación, aunque nunca ocultó sus apreciaciones críticas respecto de algunas posiciones de ésta. Continúa participando en conferencias y desarrollando cursos y seminarios; en 1974 desarrollará uno sobre “Liberación de la Teología” en la Universidad de Harvard y ese mismo año recibe la distinción de “Best Book in 1974 liturgy” de la Catholic Press Association de Nueva York por “*The Sacraments Today*”.

tema. Muestra la nueva forma de entender la teología en la que lo político cumple un rol clave y dinámico fundamental. Los oprimidos serán los nuevos sujetos movilizados de la historia que junto con su liberación política conseguirán la liberación de hombres consagrados al Cristianismo. Esta es una novedad en el ámbito de la Iglesia, el que se actúe hoy, presente en la lucha por la justicia como camino de salvación hacia el “Reino de Dios”. La teología de la liberación podría ser definida con las palabras del peruano Gustavo Gutiérrez, considerado uno de sus creadores: “reflexión crítica sobre la praxis histórica a la luz de la fe”. La fe está junto a la praxis cotidiana en la lucha de los oprimidos.

En 1974, Juan Luis Segundo aborda el tema específico de la teología de la liberación ya que estaba pendiente especificar sus alcances. Lo hace en el texto *Liberación de la Teología*, me interesa señalar dos cuestiones al respecto, en primer lugar, el contenido de la teología de la liberación es el mismo que el de toda la tradición teológica académica.²⁵ La diferencia se encuentra en el método. En segundo lugar, para comprender este método o nueva manera -según el autor- hay que estar prevenidos de las amenazas contra el contenido de la teología de la liberación: la actitud de las autoridades eclesíásticas, posterior a Medellín; la adopción oficial de la terminología liberadora vaciada de su carga crítica y cargada de una significación tranquilizante y adormecedora; se trata de los medios tradicionales a que se acudió para hacer teología: la interpretación bíblica y la tradición dogmática.

Para mostrar las diferentes interpretaciones que se aceptaron de la teología de la liberación en el campo político argentino, me he valido principalmente del texto de Gus-

25 Segundo, J.L. *Teología abierta para el laico adulto*, Vol 1. *Esa comunidad llamada Iglesia* (1968); Vol II. *Gracia y Condición humana* (1969); Vol III. *Nuestra idea de Dios* (1970); Vol IV. *Los Sacramentos hoy* (1971). Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires. En Colaboración con el Centro Pedro Fabro de Montevideo:

tavo Ortiz²⁶ “La teoría de la dependencia, los cristianos radicalizados y el peronismo” y el libro de Joseph Piñol *Iglesia y liberación en América Latina*, por tratarse de autores que participan de ese movimiento y que escriben desde ese mismo horizonte de comprensión. Además, sus perspectivas muestran una distancia en relación con el problema que nos permite explicar con una mayor profundidad y complejidad el campo de la teología de la liberación en relación con la hipótesis de la obra dusseliana en el período tratado.

Las diferentes fragmentaciones en las que pueden ser descriptas las perspectivas en el campo teológico se encuentran íntimamente vinculadas con la *filosofía de la liberación*. Los puntos neurálgicos vinculados, por un lado, con la participación efectiva de los clérigos en la lucha de liberación del pueblo y, por otro, con la comprensión política de la liberación, ya sea como una transformación revolucionaria a través de cambios estructurales o como la reconquista del peronismo en el Estado.

Los que integraban la teología de la liberación, en Argentina, mantuvieron ciertas coincidencias teóricas hasta 1973, fecha en que retorna al poder el peronismo y comienzan a re-posicionarse los diferentes sectores sociales en relación a la perspectiva política de un socialismo real. Cabe aclarar que se hablaba de socialismo en tanto humanista, crítico o en todo caso privilegiando al marxismo como instrumento de análisis histórico social. A partir de 1973 las diferencias se hicieron notorias, Ortiz nos habla de tres tendencias en el interior de la teología de la liberación:

I- Pastoral: sostenía que lo político debía ser asumido en su globalidad. La globalidad de lo político se oponía en este caso a la militancia, al encuadramiento en un partido o tendencia. La posición no denotaba evasionismos; por el contrario, la misión del sacerdote debía ser la denuncia

26 Ortiz, G. “La teoría de la dependencia, los cristianos radicalizados y el peronismo. Apuntes para una discusión”, en *Pucará*, Cuenca, Nro.1, enero, 1977, pp.56-71.

“profética”, localizada y concreta, unida a una tarea de concientización.

II- Revolucionaria: estaba constituida preferentemente por curas del interior, o de zonas con densa concentración urbana. Es decir, lugares en donde surgieron los focos de resistencia a los golpes militares: Córdoba, Rosario, Santa Fe, Tucumán, Mendoza, zonas rurales como el nordeste. Estos curas participaron en este contexto político, en donde surgieron las vanguardias de izquierda no-peronistas y el peronismo revolucionario. Esto los familiarizó con el marxismo y con la teoría de la dependencia en su vertiente socialista. Destaca Ortiz que este contexto facilitó los cuestionamientos radicales a la Iglesia. La teología que se difundió resultaba heterodoxa, no paradigmática ni tomista como la practicada por el grupo de Buenos Aires.

III- El grupo de Buenos Aires tuvo un armado doctrinal más sólido. Teóricamente fue nutrido por una corriente cohesionada políticamente en torno de un proyecto neonacionalista y populista. Una era la convergencia teológico filosófica; otra, la social política a la cual se le puede anexar la historiográfica-cultural. Destaca Ortiz la ausencia del análisis económico.

De los tres sectores, el primero contó con una relativa mayoría pero nunca alcanzó a liderar el movimiento. En tanto que de los otros dos, el segundo tuvo a su cargo por siete años la secretaría, en constante lucha ideológica con el grupo de Buenos Aires. Ambas coincidieron en la necesidad de la militancia política, pero diferían en la valoración del peronismo.

Mientras los segundos tenían una visión crítica y pretendían elevarlo al socialismo de izquierda, los terceros preferían el peronismo del primer y segundo gobierno, en donde la revolución no tuviera lugar, en tanto espacio de conflictividad que creían resuelto con el peronismo en el poder.

Los concilios ecuménicos han marcado verdaderos hitos en la historia de la Iglesia, respondiendo a urgentes necesidades de orden dogmático, moral o pastoral de la cristiandad. Existen, junto con el Concilio Vaticano Segundo, veintiuno desde el año 365. Este Concilio Segundo fue convocado por Juan XXIII, quien lo anunció en 1959, tuvo cuatro sesiones, la primera de las cuales presidió, en 1962. Las otras tres etapas fueron presididas y convocadas por su sucesor, el papa Pablo VI. El Concilio Vaticano Segundo se caracterizó por presentar al hombre una nueva cara, una cara renovada de la Iglesia, priorizando los temas pastorales y evitando las definiciones dogmáticas y cánones anatematizantes.

El Concilio elaboró y promulgó tres clases de documentos:

a) Constituciones: documentos sistemáticos que exponen de manera orgánica la doctrina de la Iglesia sobre determinado tema. Cuatro constituciones.

b) Decretos: son documentos menos orgánicos que las constituciones, que tienen como finalidad motivar y ordenar el comportamiento de la Iglesia en determinada área. Nueve decretos.

c) Declaraciones: son afirmaciones en las que el Concilio, en nombre de toda la Iglesia Católica, toma posición frente a determinados problemas de la vida actual y recomienda la actitud correspondiente a los católicos. Tres declaraciones.

De estos tres tipos de documentos el que más ha tenido repercusión es la constitución *Gaudium et Spes*, de profundo contenido pastoral y que representa el espíritu de este Concilio.

Gaudium et Spes es una constitución pastoral que, apoyada en principios doctrinales, pretende exponer la relación que media entre Iglesia, mundo y comunidad actual. La re-

lación de la Iglesia con el mundo actual, profundamente en cambio y con una concepción del hombre más allá de Dios. El mundo como lugar terrenal es un lugar revisitado y con una importancia marcada en este Concilio. Lo terrenal como expresión o posibilidad de lo celestial recupera para la doctrina cristiana los valores del primer cristianismo.

Es en esta constitución que, como característica del Concilio, se recupera la vida terrenal y sus implicaciones, es decir, se recupera también la vida social. Lo social en tanto espacio de conflicto, y aunque la Iglesia propone la voluntad humana de negociación, no deja de plantear las diferencias sociales, de clara injusticia. Esta injusticia que definen, lo muestra tanto en las relaciones sociales dentro de las propias naciones como en las relaciones entre las naciones y advierten que están claramente determinadas por relaciones económicas:

De ahí las insistentes reivindicaciones de muchísimos por unos bienes de los que, con una conciencia tan viva, se consideran privados por una injusticia social o por una distribución no equitativa. Las naciones que están en vías de desarrollo, lo mismo que las han obtenido una reciente independencia, quieren participar en los beneficios de la civilización moderna no sólo en el campo político, sino también en lo económico, y representar libremente su papel en el mundo; a pesar de todo, se acrecienta de día en día su distancia, y, en la mayoría de los casos, también paralelamente su dependencia, incluso económica, respecto a las naciones ricas que progresan más rápidamente. (Concilio Vaticano II).

De igual forma, destaca la necesidad de la libertad del hombre. La necesidad de vivir en una sociedad en donde las libertades sean el fundamento de las relaciones. Al hacer hincapié en las relaciones sociales, también plantea la igualdad de la mujer como persona humana.

Este Concilio, de un profundo humanismo, recupera para la Iglesia los sentimientos que están en constante

preocupación en los hombres de los años sesenta. El mismo, posibilitó perspectivas más terrenas en teólogos que elaboraron nuevas modalidades; en especial, dio fundamento a los teólogos y sacerdotes que se encontraban en los países del Tercer Mundo. En Argentina, este documento tuvo gran influencia y variadas reacciones dentro de la Iglesia como institución. He aquí algunas de ellas:

-No están de acuerdo en su difusión por entenderlo “pastoral” y no dogmático, como si esto supusiera que es menos importante.

-Algunos lo asumen y tratan de ponerlo en práctica en Argentina, sin relectura o reinterpretación. En tanto, este Concilio verifica la lucha entre el tradicionalismo que sigue apostando por la ortodoxia y la línea de renovación europeo-liberal.

-Los grupos que intentan superar el planteo reformista, en un ámbito liberal, al mismo tiempo que se vislumbran los grupos que asumirán una postura revolucionaria.

La Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano reunida en Medellín significará la relectura y reinterpretación con la perspectiva latinoamericana del Concilio. De esta forma la interpretación del Concilio pasa necesariamente por un análisis socio-político-cultural no sólo del continente sino de cada país, hasta el punto que se torna la reinterpretación espacio-temporal del Evangelio. Esto por supuesto que traerá diferencias de lecturas dentro de la Iglesia Argentina. Estarán los que en la corriente conservadora acusarán a los documentos de estar influenciados por el marxismo debido al hondo contenido social del mismo, evidenciando la problemática política en el propio documento episcopal. Estarán los grupos liberales dentro de la Iglesia que asumirán para sí el cambio y la modernización dentro de la institución misma. Y estarán los que asumirán el desafío de poner en práctica literalmente al documento de Medellín recuperando para sí el trabajo de ecumenis-

mo con el pueblo e intentando participar activamente en la vida social y política mediante la protesta social.

Este último grupo entenderá a Medellín como el fundamento de la Iglesia de los *pobres*, y la necesidad de justicia. De aquí surgirán los grupos de la teología de liberación; en Argentina, éstos se autodenominarán “sacerdotes del Tercer Mundo”.

En este sentido, considero que teniendo en cuenta las elaboraciones de los teólogos de la liberación posteriores a 1968, y los textos de la incipiente *filosofía de la liberación* producidos por Enrique Dussel, está claro que si bien tratan cuestiones comunes, y por eso se autocomprende ahora como un “saber” que *debe* responder de y ante el Otro de un mundo histórico concreto, presentan particularidades teóricas que distancian ambas producciones.

Ahora que ya he descrito y distinguido el discurso de los teólogos de la liberación, y estoy en posición de evaluar las perspectivas de los autores tratados en relación a la perspectiva de Enrique Dussel como teólogo y retornar a la pregunta inicial: ¿En qué medida la propuesta de nuestro autor se encuentra contenida en la perspectiva de la teología de la liberación?

Los teólogos liberacionistas privilegian la praxis como momento político, y en segundo término, a las ciencias sociales, especialmente, el paradigma marxista como instrumentos para el análisis. Esta elección político-epistemológica, les permite construir un pensamiento sobre sí mismos como institución y en esta dirección se dirige una importante producción de discursos teológicos, fuertemente críticos a la institución eclesiástica misma. Ya que, estas ciencias sociales les brindan explicaciones científicas para analizarlas formas de opresión propias del sistema capitalista en la periferia, y observar como la institución eclesiástica a la que pertenecen las reproduce.

En esta teología tiene, pues, la filosofía un paradigma para redescubrir sus mejores tradiciones y redefinir su función en términos de crítica y de desenmascaramiento de los sistemas de conceptos y de prácticas opresores. Dicho en otros términos: la filosofía se comprende saber histórico-crítico cuya función primera es la de fomentar con sus medios la liberación del pueblo pobre.²⁷

¿Cuál es el alcance de esta liberación para el sujeto pobre?

Considerada de este modo la pregunta, la posición teológico-filosófica de Enrique Dussel, presenta un deslizamiento en varias direcciones. Desde teólogo, filósofo como fenomenólogo, está claro que a Dussel le interesa reconstruir el sentido y lo hace en la búsqueda del núcleo ético mítico, he ahí la importancia en la configuración del sujeto *pobre*, que aparenta cierta similitud con la perspectiva de los teólogos liberacionistas. Por ello, es preciso advertir un distanciamiento político-epistemológico con estas posiciones teológicas, al esfumarse al mismo tiempo la función crítica de la filosofía en una teología pastoral con un fuerte horizonte de inteligibilidad.

Una de las características que en este punto es decisivo en relación a la perspectiva de la teología de la liberación, es la primacía de la praxis, y en ese sentido adquiere importancia el énfasis en la dimensión crítica y de denuncia profética que la distingue de otra teología cristiana. Lo que intento, señalar en esta dirección, son los desplazamientos

27 En América Latina hemos conocido un nuevo franciscanismo, una nueva etapa de vida evangélica. Nació el 16 de Noviembre de 1965, en una catacumba de Roma, donde 40 obispos, incitados por Helder Cámara, se juntaron y firmaron lo que se llamó “el Pacto de las Catacumbas”. Allí se comprometieron a vivir pobres, en la comida, en el transporte, en la vivienda. Se comprometieron a dedicarse prioritariamente a los pobres y una serie de cosas que van en el mismo sentido. Una herencia que hemos de vivir. Entrevista a P. Joseph Comblin, “Nos estamos acercando a la fase final del Cristianismo”. Consultado el 21 de Julio de 1987, en <http://evangelizadorasdelosapostoles.wordpress.com/2011/05/20/jose-comblin>

conceptuales que se producen entre estas posiciones y la perspectiva que exploro en los textos de Dussel. Considerado de este modo, es obvio, la insistencia en limitarse a la búsqueda de una fundamentación, que le permita un nuevo sustento para una nueva filosofía. Este deslizamiento es producido, según Dussel, gracias a la “misión” profética que él le otorga a la función del Filósofo-teólogo y por lo tanto, lo que él entiende como a la *filosofía de la liberación*, anulando la potencialidad política del sujeto *pobre* o en otros términos, lo que entienden los teólogos de la liberación como praxis política²⁸.

Si bien, es cierto que coinciden en describir las relaciones injustas como económicas y en tal sentido la necesidad de un bienestar mínimo es reconocida como tal, incluso por la Iglesia (como institución) a través del mandato del Concilio. El bagaje hermenéutico-fenomenológico en el que se inscribe lo filosófico de Dussel, señala al *pobre* como una exterioridad trascendental, al mismo tiempo que lo inscribe en la búsqueda de un origen. De esta forma el status del pobre latinoamericano, se descontextualiza en una fundamentación moralmente injusta que lo cristaliza. Este desplazamiento en la descontextualización de las relaciones de injusticia que se funda, en la moralidad eticista cristiana, suprime o disuelve, en alguna medida, el meollo político de la cuestión que imprimieron precisamente los teólogos de la liberación.

Por ejemplo, la cuestión del problema de la propiedad privada, tan caro a los teólogos medievales, y (que no trato en este trabajo), es resuelta, ejercitando “la caridad” con los que no la tienen. Por lo tanto, los que tienen en exceso,

28 Gutiérrez, G. (1980) *La Fuerza Histórica de los pobres*/ selección de trabajos. CEP, Lima. También pueden leerse en esta dirección como la idea de *estructuras de rebelión*, es tratada por Luis Tapia también en: «Bolivia: ciclos y estructuras de rebelión» en Svampa, M. y Stefanoni, P. (comp.), *Memoria, insurgencia y movimientos sociales. Bolivia*, El colectivo, Buenos Aires, 2007. También en *Política salvaje*, Muela del Diablo, Bolivia, 2008.

deben como cristianos dar lo necesario para vivir al otro que no posee. Transformando, en esta operación filosófica, el conflicto político en una “responsabilidad moral” del hombre cristiano, que restituye a una moral dependiente del ámbito privado de los sujetos.

En alguna medida, estas distancias explicativas señalan las formas radicalmente diferentes que tienen de sustentar al sujeto *pobre* los teólogos de la liberación y nuestro teólogo-filósofo Enrique Dussel. Por ello, considero importante re-pensar en esta investigación el alcance del concepto de sujeto ético en relación con la crítica de la modernidad emprendida por la llamada *filosofía de la liberación*.

Esta perspectiva, es inicialmente señalada por Cerutti Guldberg en su ya citado texto de la *Filosofía de la liberación*:

La teología de la liberación se dedicó en general mucho más a remover las capas enquistadas de una cierta tradición interpretativa que a proponer positivamente esa nueva interpretación bíblica. Al mismo tiempo, dedicó mucho mayor esfuerzo a la interpretación crítica de la realidad latinoamericana a partir de la “teoría” de la dependencia, que a rever la interpretación de las fuentes bíblicas.²⁹

En este sentido la crítica emprendida por Cerutti Guldberg a la propuesta filosófico-teológica de Dussel, no está inscrita en una perspectiva secularista de la filosofía, y por ello, tampoco se sostiene en el argumento reductivo al fideísmo, sino más bien se compromete en una crítica a una perspectiva eticista que constituye una normatividad haciendo flaquear, en alguna medida, la potencialidad transformadora de lo político en lo teológico y en lo filosófico.

Por ello, describo lo que para muchos de estos autores significaba el cambio de una eclesiología con una cristología para una renovación de la teología. Este acercamiento a

29 Cerutti Guldberg, H. (2006) *Filosofía de la liberación latinoamericana*: F.C.E, México, pp.20-27

lo teológico en sus facetas más radicales en el campo latinoamericano interesa para dimensionar los alcances de los razonamientos que mantiene Dussel en sus primeras obras. Al establecer los lineamientos centrales no sólo del debate teológico local de aquel período, sino que se señalan las distancias y los aciertos en las categorías utilizadas por los teólogos. En este sentido, evalúo la eficacia del concepto de *pobre* en el que se instala esta concepción de “vanguardia cristiana” o autodenominada Teología de la liberación, que se elabora como novedad específica de Latinoamérica y el Tercer Mundo en tres dimensiones: historia, sujeto y cultura.

Uno de los puntos nodales en este campo de lo teológico es la importancia que adquiere en las teologías radicalizadas la reinterpretación de lo que se denomina Cristianismo primitivo³⁰, cuestión que en la obra de Dussel también

30 La aparición de lo que podemos llamar Cristianismo primitivo, se podría asentar temporalmente en el reloj cristiano desde el siglo I hasta el siglo IV. La aparición del judío Jesús y sus prosélitos hasta quienes concluyen la conformación de esta nueva religión universal, con sus primeros rumores de transmisión oral de fácil comprensión (sentencias, parábolas, relatos de milagros...etc.) que a posteriori constituirán los distintos evangelios. Es más, quizás puedo afirmar que el Cristianismo naciente exceptuando el Concilio de Jerusalén (no aceptado habitualmente por los católicos y realizado hacia el año de 50 por una fuerte controversia entre judíos y gentiles (Cap. 15 de los Hechos de los Apóstoles) es la historia de la conformación escrita de los evangelios, tanto los denominados canónicos o los conocidos como apócrifos. Estos primeros textos universalizan la Buena Nueva tanto para gentiles como judíos.

Más allá de las fabuladas o no persecuciones, el Imperio Romano facilita la expansión del Cristianismo permitiendo el traslado por las diferentes provincias del imperio como un todo geopolítico sin pequeños reinos en disputa. Seguramente, quien más tomó provecho de ello fue Saulo de Tarso –más conocido como San Pablo– que como ciudadano romano (Tarso - Asia Menor), formación y exégesis rabínica y además términos y conceptos de su entorno helenista, creó el nuevo paradigma -como marca Hans Küng pagano-cristiano-helenista.

Una vez muertos los actores principales y con los evangelios en la mano las distintas iglesias cristianas del momento -algunas directamente enfrenta-

adquiere relevancia como una referencia³¹necesaria en la comparación que utiliza para la elaboración del megarrelato de la Historia mundial, en el que la Historia de la Iglesia se confunde con la Historia del pueblo latinoamericano, haciendo nuevamente disuadir el potencial político de la crítica emprendida por los teólogos de la liberación.

Las reflexiones de los teólogos de la liberación, como los de Enrique Dussel deben ser comprendidas en el intento de reorientación de los grandes temas de la existencia cristiana, enfocados ahora desde la praxis de liberación. Se

das con los judíos como con ellas mismas- continúan con la construcción de su religión fundando variados grupos que se expandieron rápidamente y que comenzaron a leer y “releer” por primera vez la *Biblia*.

Según en Carta a Diogneto Siglo III: “... los cristianos no se diferenciaban ni por el país donde habitaban, ni por el modo de vestir. No se aíslan en sus ciudades, ni emplean lengua propia y la vida que llevan no tiene nada de extraño. Su doctrina no nace de discusiones ni tampoco sigue, como hacen tantos—dice esta carta- un sistema filosófico...”

Posteriormente, comienzan las divisiones y el Imperio Romano, intuyendo su precoz disgregación, en el 313, en el Edicto de Milán, decreta la libertad de culto, para convocar 12 años después al Concilio de Nicea donde se reúnen más de trescientos obispos provenientes de las tres corrientes cristianas enfrentadas: el arrianismo (Arrio, Eusebio de Nicomedia Jesús-primogénito pero temporal. La primera de las criaturas creada pero no era coeterno como el Padre), la segunda que el Hijo de Dios era ontológicamente igual al Padre teniendo los dos la misma substancia (defendido por el Obispo de Alejandría y Atanasio, su diácono) y la tercera los semiarrianos que planteaban que el Hijo y el Padre tenían una substancia similar pero no igual, el Hijo no tenía inicio temporal, debía considerarse que el Padre lo precedía (defendida por Eusebio de Cesárea). Tras la derrota de Arrio en Concilio de Nicea es considerado hereje junto a otros dos obispos, y excomulgados. De esta manera, Constantino I logra unificar las distintas facciones cristianas en el año que se enfrentaban sobre la naturaleza de Cristo y disentían sobre la relación Padre e Hijo en el Concilio de Nicea, convocado por él mismo como emperador en el año 325.

31 Véase para un estudio más detallado: Eugene Gogol (2006) “La inmersión incompleta de la Teología de la Liberación” en *El concepto del otro en la liberación latinoamericana*: Juan Pablos, México, pp.51-88

hablará de una nueva espiritualidad y de la temporalidad de la teología. Se trata de hacer teología en un tiempo concreto y en un lugar concreto, no intemporal.³² Ahora bien, la narración elegida por Dussel para la construcción de la Historia Universal se sostiene en una comprensión analógica de la nueva interpretación de la cristiandad a través del sentido que le imprime el relato del Cristianismo primitivo que elaboran ciertas corrientes teológicas. A mi juicio, es en esta dirección que se encuentra la motivación en la búsqueda de la voluntad de construir una contra-historia. El origen de este megarrelato, para el autor hay que comprenderlo desde la concepción humana de los pueblos semitas, “El movimiento escatológico alcanza matices de paroxismo en la comunidad de la Nueva Alianza organizada en Qumran.”³³³⁴

Más claro aún cuando afirma:

¿Estará entonces el cristianismo, necesariamente exigido a mirar sólo hacia el ‘pasado’, habiendo el Mesías ya-llegado? La comunidad primitiva afrontó ese conflicto en las primeras generaciones, pero rápidamente tuvo conciencia el sentido radical y profundo de la “*para-ousía*”: La plenitud de los tiempos no es un pasado, el tiempo escatológico no es un mero futuro, sino que el cristianismo se sitúa ante la historia como existiendo en un presente-futuro que es ya el último (*aión*), el definitivo, tendiendo todavía a la manifestación perfecta de la Historia.³⁵

Estas afirmaciones parecen evocar similares referen-

32 Rabadán, E. (2006). *Filosofía y teología de la liberación latinoamericana*, en <http://www.liceus.com>. Tesis Doctoral: Filosofía y teología. Consultado el 18/01/2007.

33 Dussel, E. (1966). *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal*. Resistencia-Chaco versión en <http://www.ifil.org/Biblioteca/dussel/textos/01/> pdf con acceso dic.2008, p.59.

34 Véase Laperrousaz, E. M. (1963). (1961). *Los manuscritos del mar muerto*: Eudeba, Bs. As.

35 Dussel, E. Ídem nota 12, p. 60.

cias a lo tratado por Ricoeur en la *Simbólica del mal*, que en la construcción de la historia en Dussel, resulta crucial (más adelante nos detendremos en esta relación discursiva).

Es especialmente en estos textos que es posible advertir las íntimas vinculaciones que establece Dussel al entroncar los problemas de la teología con los de la filosofía, en este caso, referida al concepto de historia. La afirmación de que “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 anti-histórica del indoeuropeo”³⁶ nos remite, claramente, a los comienzos de la concepción histórica del tiempo que ha perpetrado la narración del Cristianismo. De esta manera Dussel vincula la teología como narración del Cristianismo con la Historia de Latinoamérica como parte de la Historia Mundial de la cultura de Occidente.

Iglesia y justicia

El texto *Iglesia y liberación en América Latina* de Joseph M. Piñol describe el discurso desde un cristiano europeo que asume los cambios de la sociedad en la década del setenta y se posiciona en relación con los debates innovadores de la Iglesia postconcilio. Los temas que trata giran alrededor de la preocupación por devolver vitalidad a través de la comprensión del mundo moderno con la ayuda de las ciencias sociales (el marxismo es considerado en muchas ocasiones como una forma de explicación sociológica de la realidad) al cristianismo son básicamente tres: la Iglesia y la sociedad, las Iglesias ricas y las Iglesias pobres, el norte opulento-desarrollado y el sur pobre-subdesarrollado. Aunque podríamos advertir que pueden resumirse en la ruptura crítica entre Iglesia y sociedad que tuvo como una de las consecuencias más importantes para los cristianos la secularización. Quizás debiéramos agregar como un punto

36 Dussel, E. Ídem nota 12, p.62.

para reflexionar el que la secularización ocurría en la “vieja Europa” y que desde esa mirada de pérdida Latinoamérica y el Tercer Mundo se convertían en la “novedad” histórica que redimiría a la cristiandad.

Piñol es muy claro cuando sostiene:

...mi visión acerca de la crisis de la Iglesia en tiempos pos-concilio; un juicio de valor sobre el aggiornamiento eclesial; mis impresiones en torno a la evolución de las comunidades cristianas latinoamericanas después de Medellín; una interpretación de fondo relativa a las crecientes tensiones que se manifestaban cada vez más abiertamente entre Iglesias pobres e Iglesias ricas.³⁷

Como si se tratara de una obra inconclusa, introduce los argumentos sustanciales de los autores europeos que han debatido acerca de la problemática de los cambios en la comunidad cristiana. Al mismo tiempo, presenta las innovaciones de los teólogos latinoamericanos que denomina “vanguardia católica en Latinoamérica”. En una nota al pie, haciendo un comentario del texto de Hugo Assman *Teología de la liberación*, afirma que

...lo que define a una vanguardia (y la distingue de una élite, secta, grupúsculo, espíritu de campanario y de los francotiradores) es su actitud de prospección, su diálogo y contacto con la masa, su capacidad de no aislarse y perderse sola, su conciencia de pertenecer a una comunidad.³⁸

Una de las principales posiciones de esta obra inconclusa se la da el texto de Borrat *Terra incógnita*, el que describe las disputas en el interior de la Iglesia y señala la importancia de un cambio en la teología.

...una indudable ignorancia histórica sobre el empeño se-

37 Piñol; J. M. (1972) Iglesia y Liberación en América latina. Diálogos con la vanguardia católica latinoamericana: Fontanella, p. 13.

38 Piñol; J. M. (1972). Iglesia y Liberación en América latina. Diálogos con la vanguardia católica latinoamericana: Fontanella, p. 193.

cular de muchos teólogos a favor de la libertad de la fe y de la Iglesia frente a las potestades del mundo. Se equipara simplemente la teología a una sub-teología de manual, abstracta, teórica e intemporal. Se desconocen, cuando no se desprecian olímpicamente, las nuevas corrientes teológicas y exegéticas, y su influjo preponderante en la renovación eclesial, durante el presente siglo, su aplicación del método histórico, su intento de integración de la experiencia cristiana, así como los más recientes ensayos de una teología crítica, de una teología política, o de la esperanza, de la liberación e incluso de la base, a las que se podría aplicar el juicio de Metz, que no pretenden ofrecer cristianos frustrados el nuevo campo de acción de la política, sino hablar del Dios de Jesús, intentando iluminar las relaciones entre el mensaje cristiano y el mundo actual.³⁹

En el texto de Piñol, aunque también el vínculo es aceptado como una relación en crisis, la idea es entendida con algunos matices diferentes a lo sostenido por Dussel para el mismo período y en los mismos temas.

Habría que considerar que los nombres de autores europeos que se mencionan en los debates son aquellos que también han considerado reformas importantes en la misma dirección que los teólogos latinoamericanos, tales como los padres Congar y Chenu. Casi nos podríamos animar a afirmar que el cristianismo como forma de comprender el mundo puede evolucionar, cambiar: debe estar a la altura de la realidad terrenal.

Las exigencias de la unidad son apremiantes y multidimensionales: por un lado es obvio, como nos recuerda justamente el padre Chenu, que la expresión de la fe implica cierta unidad de expresión. Por otro lado, el Padre Girardi decía oportunamente, durante su coloquio con el padre Congar, que el problema de la unidad de la Iglesia y el de unidad del mundo son, por lo tanto solidarios: “La transformación de la Iglesia y la del mundo, la liberación

39 Ídem nota anterior, pp. 24-25.

cristiana y la liberación humana deben buscar, mediante caminos inéditos, una unidad profunda”.⁴⁰

En esta búsqueda de unidad también se refiere a la unidad histórica, cuestión sobre la que el autor, en sus primeras obras, muestra una clara distancia respecto de las posiciones más radicales de la teología al separar la historia de la Iglesia cristiana de la historia común. O quizás fundándose en la idea de que el suelo común cultural en América Latina es el cristianismo. El objetivo histórico es afirmarse en la historia de la salvación pero, en vistas a considerar la teología no sólo del pasado sino de presente y del futuro. De ahí la importancia del estudio de lo que se ha denominado “teología del genitivo”, “teología de la realidad terrena”, “teología de la historia”, “teología de la praxis”. Acompañando esta nueva forma terrena de concebirla teología, responde también al llamado efectuado en el Concilio Vaticano II de la necesidad de una pastoral de todas las enseñanzas de la teología. En relación con esta modalidad de pastoral, podría describirse el modo de escritura de Dussel.

Di fatto, invece, anche la teologia piú rigorosa ha riscoperto la funzione globale e universale del proprio servizio nella Chiesa. In questo senso si é messa a contatto piuttosto con la cultura generale del “popolo di Dio”, che non con la cultura d'élite. Ciò puó dare l'impressione di allontanamento dalla “filosofia perenne”; e forse é invece (pongo l'interrogativo) la sottolineatura del carattere di “comune” che dovrebbe essere proprio delle “filosofia perenne”. In ogni caso le direttive del Concilio, soprattutto nel capitolo sulla Cultura (II° parte Della *Gaudium et Spes*, in particolare el n.62), obligano a tener conto, pero la costruzione della teologia, di tutte le istanze e i fermenti culturali.⁴¹

40 Ídem nota anterior, p. 43.

41 Sartori, L. (1974). “Teologia e filosofia, oggi” en *Incontri Culturali*, Rivistadel centro internazionale di studi e di Relazione Culturali, N° 2-3, Vol. 26-27, año VII, pp. 213-214.

El Concilio Vaticano Segundo les había habilitado la mirada social para la comprensión del mundo. La cuestión en debate sigue siendo, ¿cuál es el “pueblo de Dios” a partir de esas coordenadas sociales y económicas? ¿De qué manera seguir sosteniendo una universalidad cristiana que desvirtuaría las formas más genuinas del cristianismo igualitario? En esta dirección la crisis de identidad en Europa del cristianismo y de la Iglesia como institución capaz de generar políticas para los creyentes, también produjo intensos debates.

Los teólogos de la liberación tuvieron su acontecimiento histórico para responder al debate: Medellín.

Ya las perspectivas europeas de las Iglesias francesas por los cristianos obreros les servían de base para pensar una perspectiva social, pero en Latinoamérica.

En el texto de Piñol se encuentra explicitado claramente el debate de las posiciones más radicalizadas de la Iglesia en las que la comprensión de lo geopolítico se encuentra vinculada a una lectura económico-marxista desde la propia institución eclesial, poniendo en jaque la relación Iglesia-sociedad. La política de la Iglesia de Roma se define de forma análoga a la del centro opresor y rico que tiene como contrapartida en el Tercer Mundo una cantidad de Iglesias diseminadas por las colonias y *pobres*. Con todo esto la relación más teológica entre los asuntos terrenales y los del cielo se veían empañados por la falta de autocrítica de un poder institucional anclado en la autoridad del poder y del dinero.

La propiedad privada, la institución eclesiástica y la política (liberación) configuraron las tres cuestiones centrales de la agenda de este grupo de teólogos, -Gustavo Gutiérrez, Helder Cámara, Joseph Comblin, Leonardo Boff. Precisamente las cuestiones que Dussel diluye o trascendentaliza en figuras filosóficas que le permiten eludir el conflicto eminentemente político que las constituye.

En el debate sobre la relación entre Cristianismo y revolución hacían también su aporte teólogos europeos como Helmut Golwitzer –que vinculaba el concepto de revolución con el del reino de Dios: “El reino de Dios es el contenido de una promesa que revoluciona el presente”- y Jürgen Moltman –que vinculaba el tema escatológico de la esperanza, que abre los horizontes del futuro, con el tema apocalíptico de “ruptura” con pasados presupuestos.⁴²

a) La Iglesia como institución pastoral

La cuestión se presentaba sumamente seria, tanto que para algunos la solución significó construir lo que se llamó comunidades eclesiales subterráneas, sin relación alguna con la institución Iglesia.⁴³ Con la apropiación por parte de los teólogos de los conocimientos obtenidos por las ciencias sociales de América Latina se elaboran interpretaciones críticas de las sociedades capitalistas en las que se identifica a la Iglesia como una institución partícipe de esa descripción.⁴⁴ La misma institución-Iglesia era observada como un producto de la sociedad injusta del capitalismo en el que el rol de teólogo –como el de siempre- era repensar las posibilidades en relación con la salvación. El trabajo en la vida terrena representa para estos teólogos un testimonio de la presencia de Dios. Una relación que debía ser transformada:

...non parte da Dio ricercato con gli strumenti della ragione metafisica (véase la diferencia con el planteo dusseiliano) per approdare poi a Gesù Cristo, ma parte proprio da Gesù Cristo, che é la manifestazione e la realizzazione della salvezza, per arrivare al Dio rivelato [...] La risposta alla domanda non consiste in un ideale teorico, in un programma, in un complesso di precettimorali (véase la dife-

42 Gibellini, R. (1998) *La teología en el siglo XX*, Santander: Sal Terrae, Bilbao(1993). *La teología del XX secolo*: Queriniana, Brescia.

43 Piñol, J. M. *op.cit.*, p. 54.

44 Véase Cerutti Guldberg,(2006) *La filosofía de la liberación*: F.C.E., México, p. 20.

rencia con el planteo dusseliano); ma in una persona viva, in Gesù Cristo, in quanto Egli dona se stesso, diventando uno come noi, uno di noi, e ci fa entrare nella su avita senza fine, nella sua comunione personale con el Padre gli altri fratelli in una unità di destino che sconfigge il dolore e la morte, la solitudine e l'incapacitádi trasformare la storia del mondo.⁴⁵

La secularización europea posterior a la segunda guerra mundial se hace cada vez más visible, y resultan inútiles los esfuerzos por tratar de reconciliar en forma trascendental a un cristianismo que se distancia de la institución. Mostrando además las dificultades de sostener una coherencia de acción y de fe. Si el Concilio Vaticano Segundo, como ya lo hemos analizado, representó un avance en la incorporación de las ciencias teológicas a las Ciencias Sociales, Medellín (1968) impone un salto cualitativo no sólo para la comprensión de la “realidad” supuestamente exterior a la Eclesiástica sino que además resulta una interpelación a la transformación de las estructuras económico-políticas.⁴⁶

¿Qué hay que transformar? Esa será la piedra de toque en los debates de Medellín y los siguientes.

45 Gennari, G. (1974). *Gesú Cristo, Dio che salva e libera*. En “Consecrazione e servizio”. Nro.4. p.10, citado en Benedetto D' Amore (1974) “La Filosofia e le nuove teologie della liberazione e della politica”, en *Incontri Culturali. Rivista del centro internazionale di studi e di Relazione-Culturali*. N° 2-3. Vol.26-27, año.VII. p. 234.

46 CELAM, La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio, Tomo II, Conclusiones de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Medellín 1968, Doc.1, Justicia, n° 3. Sobre la influencia de Medellín en la pastoral latinoamericana véase J. Jaramillo M. “Los efectos de Medellín en la pastoral Latinoamericana de 1968 a1990”, en Medellín, Vol. XVIII, N° 71, septiembre 1992, pp. 487-507. Para otros aspectos que también deben ser tenidos en cuenta y que conducen a la Teología de la liberación, véase J.C. Scannone, “Liberación. Un aporte original del cristianismo latinoamericano”, en J. Gómez Caffarena, Religión, Enc. Iberoamericana de Filosofía :Trotta, Vol. 3, Madrid, 1993, pp. 93-105.

De esta forma, la nueva evangelización como respuesta a los no creyentes, a los cristianos secularizados y a las masas religiosas. De esta forma, la nueva evangelización puede desembocar en un cristianismo de signo comunitario más consciente y en un catolicismo popular de nuevo cuño, y en las antípodas nostálgicas de Daniélou o de los propagandistas del anacrónico grupo brasileño “Tradición, Familia, Propiedad”⁴⁷.

Medellín significó para los sacerdotes latinoamericanos la puesta en debate teológico-político de sus propias prácticas. Una teología que buscaba sus fuentes en el cristianismo primitivo al igual que lo sostiene Dussel. Pero no exactamente en los mismos términos.

Este es también el sentido, paradójicamente histórico, de la interpelación que las vanguardias eclesiales latinoamericanas y tercer mundistas dirigen a Occidente, al Occidente “cristiano” y a sus Iglesias. Cuando Helder Cámara habla a los teólogos de Lovaina-21 de Mayo de 1970- les recuerda “el momento decisivo” del Concilio ecuménico Vaticano II: la propuesta de revisión de los esquemas planteada por el Cardenal Suenens, en función de los dos polos: la Iglesia *ad intra* y la Iglesia *ad extra*. Para insistir seguidamente como el servicio de los teólogos a la comunidad no puede posponer ni olvidar la Iglesia *ad extra*, es decir “frente a los grandes problemas que preocupan al mundo actual, la justicia social, la paz, el desarme, el hambre, el respeto a la vida, la evangelización de las masas, la pobreza...”⁴⁸

La perspectiva social que siempre ha acompañado al Cristianismo toma particular fuerza al considerar el pluralismo de realidades y situaciones y “...se traduce a la práctica la convicción que la existencia cristiana se juega hoy primordialmente en su dimensión colectiva”.⁴⁹ En esta

47 Piñol, J., op. cit., p. 114.

48 Piñol, J. *Op. cit.* P. 115.

49 Piñol, J. *Op. cit.*, p. 115.

misma dirección pero haciendo mayor hincapié en el tipo de intervención de ese sujeto pobre, es lo que afirma Gutiérrez: "...no tendremos una auténtica Teología de la liberación, sino cuando los oprimidos mismos puedan alzar libremente su voz y expresarse directa y creadoramente en la sociedad y en el seno del pueblo de Dios".⁵⁰

Con unos esquemas flexibles y una atención particular al pluralismo de realidades y situaciones, el sujeto que tiene el poder de transformar es el *pobre* del Tercer Mundo. Gustavo Gutiérrez afirmaba:

Es importante, empero, establecer bien el testimonio de pobreza. Esto no significa hacer consideraciones sentimentales acerca de la 'prominente dignidad del pobre en la Iglesia' ni levantar a la pobreza como un 'ideal', lo que parece un tanto irónico en naciones que sufren miseria. La pobreza evangélica es un acto para amar.⁵¹

Es posible comprender los distintos alcances en el concepto de pobreza que se manifiestan en el debate intereclesial. No sólo su concepto está ligado a una injusticia estructural sino a que debe ser transformada y ellos mismos tienen esa capacidad de transformación. Esta es una definición sostenida por los más importantes representantes de esta nueva cristiandad. El rol de "sujeto activo" que conciben en el pobre es clara posición en autores como Helder Cámara (Brasil), el Padre Hurtado (Chile), Gustavo Gutiérrez (Brasil). Enrique Dussel, si bien aparenta concebir también la pobreza en los términos de "pobreza evangélica", otros son los alcances del sujeto *pobre*, más cercano a una pobreza abstracta y a un sujeto mártir idealizado en las nuevas configuraciones que elabora a partir de instalarse definitivamente en la eticidad.

En la teología de la liberación la praxis tiene prioridad

50 Gutiérrez, G. (1971). *Teología de la liberación. Perspectivas*: CEP, Lima, p. 387. (5ta edición 1987)

51 Piñol, J. Op. cit, p. 115.

sobre la teoría.⁵² En palabras de Gustavo Gutiérrez, el acto primero de la teología es la praxis histórica y el segundo es la reflexión crítica o la teología propiamente tal. La liberación histórica constituye la meta y el criterio de verificación de la verdad teórica. De ahí la importancia de las ciencias sociales, como la primera herramienta para una teología de la liberación.

La teología de la liberación da un paso decisivo hacia el encuentro con las ciencias humanas al admitir que el dato concreto de la praxis, sobre el cual estas ciencias humanas tienen la primera palabra, es su referencia fundamental, su punto de partida contextual.

Se podría decir que la teología de la liberación, al definirse como reflexión crítica a partir de la interioridad de la praxis liberadora, no sólo entiende como “acto primero” de la praxis, sino también como “palabra segunda” en relación a la palabra primera” de las ciencias humanas. Con tal que no se interprete eso como presunción totalizadora de la teología, como si ella se arrogase la “última palabra” [...] el dato de las ciencias humanas se convierte en dato de la reflexión teológica.⁵³

La teología de la liberación ha hecho suya la expresión “Iglesia de los pobres”, popularizada por Juan XXIII, para indicar no sólo el tipo de Iglesia que ella busca bajo la inspiración del Concilio Vaticano II, sino también el lugar teológico en que radica la reflexión que desarrolla. Esta ha sido, por cierto, la dirección más aguda tanto de la teología de la liberación como del pensamiento del P. Hurtado. Nada puede ser más revolucionario para el mundo como

52 Gutiérrez, G. precisa que la «teología de la liberación» nace con ese nombre «poco antes de Medellín en Chimbote, Perú, en julio de 1968» en el curso de un encuentro mantenido en esa ciudad con laicos, sacerdotes y religiosos.

53 Assman, H. (1973). Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente: Sígueme, Salamanca, p. 50.

también para la Iglesia, que los *pobres* irruman como protagonistas de su historia, dejando de ser considerados meros objetos pasivos de evangelización, de beneficencia o de justicia social. Esta fue también la intuición más fina de los obispos latinoamericanos reunidos en Puebla cuando destacaron la importancia del “potencial evangelizador de los pobres”. Medellín fue en el año 1968 y el Tercer Sínodo Episcopal mostrando un avance en las transformaciones intereclesiales se produce en 1971 en Roma. Se produce una ruptura de los sinodales del Tercer Mundo y en particular de Latinoamérica. Se produce el documento “La justicia en el mundo”. En dicho Sínodo se ponía en debate el alcance teológico y bíblico del concepto de liberación.

Tres dimensiones del término “liberación” nos aclararan la perspectiva epistemológico-política en la comprensión de los teólogos de la liberación:

1.-Las ciencias sociales e históricas analizan en concreto la situación determinada.

2.-La filosofía, es interpretación racional de la historia.

3.-La teología es a la luz de la Palabra de Dios.⁵⁴

La historia de la iglesia, entonces, necesita una historia de la cultura, pero no la tiene. Para encontrar nuestro lugar como cristianos en América Latina, debemos previamente encontrar nuestro lugar como latinoamericanos en la historia universal de las culturas. “Fuera de la historia” significa, entonces, que de una manera como necesaria e inevitable estamos caídos en la historicidad inauténtica.⁵⁵

No deberíamos perder de vista que para Dussel, el historiador no andará en busca de una religión absoluta, sino que estará atento a la “tensión teleológica” del devenir de

54 Gutiérrez, G. (1971). *Teología de la liberación. Perspectivas*: CEP, Lima, p. 67.(5ta edición 1987)

55 Dussel, E. (1977)Desintegración de la cristiandad colonial y liberación: Sígueme, Salamanca,p. 20.

la historia. Esa era la oportunidad de pensar América Latina. Por esta vía, no es posible reconocer el carácter absoluto del cristianismo, pero sí lo es, reconocer como lo hacía Harnack la defensa de una teología científica y afirmaba la necesidad, en teología de un saber histórico y una reflexión crítica⁵⁶. Ambas, también componentes de las reflexiones filosóficas de Enrique Dussel, pero en distinta medida.

Por último, recordar que el problema de la secularización heredado de sus maestros europeos inclina la preocupación por una profética historia que Latinoamérica le presta en un momento político contingente. Las cosmovisiones cristianas se apagan ante la pregunta por el sentido del mundo. Sin embargo, la reconstrucción del Cristo histórico les permite realizar una vuelta a la pregunta por el sentido. La praxis de la historicidad remite ahora a la pregunta: ¿qué es la justicia?, en la que veremos nuevamente una importante distinción entre los teólogos de la liberación y nuestro autor.

El desarrollo de una perspectiva más “fuerte” relativa a la temporalidad de los conceptos supone un desplazamiento de la fuente de la contingencia, su traslado del contexto externo al seno de la propia historia intelectual. En efecto, de acuerdo con esta segunda perspectiva, el hecho de que los conceptos no puedan establecer su significado no es una comprobación meramente empírica; se refiere a una condición inherente a ellos. Señala el hecho de que sus contenidos semánticos nunca conforman un sistema racional y lógicamente integrado. Quien mejor lo definió fue Hans Blumenberg, cuando discute la teoría de la secularización. Lo que, para él, la modernidad hereda de las antiguas escatologías no es ninguna serie de contenidos ideales traducidos en clave secular, sino, fundamentalmente, un vacío. Las cosmovisiones cristianas no aportan respuestas a la pregunta respecto del sentido del

56 Véase Gibellini, R. (1998) *La teología del siglo XX*: Sal Terrae, Bilbao, pp.18-20.

mundo, frente a la cual, sin embargo, la modernidad no podría aparecer indiferente.

En definitiva los diversos lenguajes políticos no son otros tantos intentos de llenar significativamente ese vacío, tratar de asir, tornar inteligible, crear sentidos a fin de hacer soportable un mundo que, perdida toda idea de trascendencia, no puede, sin embargo, dejar de confrontar lo impensable para aquéllos: la radical contingencia (“irracionalidad”) de los fundamentos de todo orden secular; en fin de la “esencial refutabilidad” de las categorías nucleares de todo discurso ético o político moderno.⁵⁷

Enrique Dussel, en los últimos trabajos de este primer período, como análisis en el capítulo siguiente desarrolla en forma más clara lo que intento señalar en este apartado. Mientras él avanza en la pregunta: ¿qué es la vida buena?, los teólogos de la liberación se preguntan: ¿qué es la justicia?, marcando una clara distinción entre moralidad y política.

En las perspectivas más radicalizadas de los cristianos la crítica a la Iglesia como institución es que hegemoniza el poder económico y que debería aceptar la idea de la abolición de la propiedad, esto resultó central. Pareciera, en un primer momento, que Dussel se encontrara atrapado en uno de los lados de la *querelle des anciens et des modernes* que reaviva Leo Strauss en la década del treinta, aquella que se amparaba en la revelación como el problema de la filosofía.

Sin embargo, es el problema del contenido de la revelación, la cuestión central de la teología, lo que hace posible explicar las tensiones presentes en el primer período de la obra de Dussel, en tanto teólogo que practica problemas filosóficos latinoamericanos. En el siguiente período de su producción, los trabajos marcan más bien cierta preocupación filosófica, pero ya anclada desde la tesis de la fe,-

57 Palti, E. (2005) “Temporalidad y refutabilidad de los conceptos políticos”, en *Prismas* N° 9, p. 22.

al igual que Leo Strauss cuando habla de la tesis de fe-,y además deslizándose hacia la perspectiva del -cara a cara- levinasiano.

...según la cual no habría posibilidad alguna de llevar una vida coherente sin la fe en la revelación, lo único que le importa es la coherencia de la filosofía. Considera la fe en tanto pueda ser un desafío para la vida filosófica. La revelación merece su interés en tanto sea capaz de ponerlo en duda a él mismo, su motivo y su existencia.⁵⁸

La cuestión estriba en preguntarse cuáles fueron los caminos que emprendieron para responder al problema, ya que pareciera que la radicalización de la interpretación historicista de Cristo-hombre presentado por la teología de la liberación no coincide con el ecumenismo teológico y la refundación de una *narración* filosófica sostenida en la base moral de la revelación construida por el autor. Este deslizamiento del problema del contenido de la revelación a la construcción de un sistema ético es lo que le permite desgajarse de la “peligrosa” situación de los teólogos liberacionistas conservando la idealización deshistorizada del “Pueblo de Cristo”.

El dualismo... es otra más de las obras que marca una importante distancia temporal entre su producción y su publicación.⁵⁹ El autor explica en las “Palabras preliminares” que el texto estuvo terminado en 1968 pero que recién pudo ser publicado en 1974, gracias a una colaboración de la Comisión Asesora de Promoción de la Investigación (CAPI) de la Universidad Nacional de Cuyo. Esta distancia temporal que señalo resulta relevante para la investigación, ya que nos proporciona otro texto en el que el autor efectúa un deslizamiento teórico desde una ontología sostenida por

58 Meier, H. (2006). *Leo Strauss y el problema teológico-político*: Katz, Bs. As., p. 66.

59 Dussel, E. (1974). *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América*: Guadalupe, Bs. As.

un cristianismo conservador existencialista que podría haber soportado cierta teología política a una fenomenología judeo-cristiana fundamentalmente eticista, olvidando cualquier intento radical de superación liberacionista.

Los seis años transcurridos han sido esenciales para el autor, ya que desde 1970, gracias al movimiento intelectual surgido en América Latina y a los movimientos históricos de liberación, una transformación radical de la actitud teórica se produjo, surgiendo así lo que se autodenomina: *filosofía de la liberación*. A la luz de esa “ruptura teórica”, que supone la superación de la ontología europea, el presente trabajo, aunque era válido, debía ser reimplantado en un nuevo horizonte, pero el autor entiende que ello hubiera significado una modificación total de la obra. Por lo tanto, ha creído innecesario estas alteraciones ya que con modificar algunos términos fundamentales, y escribir de nuevo los párrafos, 85 y 86 considera que adquiere un nuevo sentido toda la investigación, “que (...) había permanecido no sólo en un nivel óntico sino que había superado la ontología, que es la raíz del dualismo.”⁶⁰

En *El dualismo...* nos presenta con mayor claridad el recorrido argumentativo que sostendrá para relacionar la cultura cristiana con la cultura latinoamericana. En un primer momento nos presenta la tesis de que:

La comprensión cristiana del hombre se constituyó dentro del horizonte del pensamiento hebreo y evolucionó homogéneamente en el cristianismo primitivo, sin embargo originándose la cristiandad, (que es una cultura que no debe confundirse con el cristianismo) por helenización de la primitiva experiencia, se cambió de lengua y de instrumentos lógicos de interpretación y expresión, cayéndose así en un dualismo mitigado.⁶¹

60 Dussel, E. (1974). *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América*: Guadalupe, Bs. As., p. 11.

61 Dussel, E. Op. Cit. nota anterior, p.17.

Para dar cuenta de esta tesis el autor plantea desde una filosofía de la cultura considerar tres planos en la interpretación histórica:

1.-El conjunto de personas que constituyen un “nosotros”: cristianismo primitivo o medieval.

2.-El mundo o el horizonte intencional delimita un ámbito de estructuras (sistemas, órdenes de símbolos, comprensión del mundo y fundado en ella una jerarquía de valores) que es el *fundamento último* del comportamiento.

3.-El plano de los contenidos *objetivados* en la lengua.

La interpretación que pretendo fundamentar nada tiene que ver con señalar, quizás también en forma distorsionada, la crítica iniciada por Cerutti en su *texto La filosofía de la Liberación*, acerca de su anclaje teológico-ontológico. El argumento de mi análisis no trata de desvalorar la perspectiva teológica desde la que nos expone sus ideas, sino más bien tratar de desentrañar en qué medida la misma perspectiva teológica en la que está sostenida la obra de Dussel -por lo menos en su primer período hasta el texto de 1974 *Método para una filosofía de la liberación*- presenta una crítica a las perspectivas modernas de sujeto-historia y cultura.

El *pobre* en Dussel, a diferencia de otras perspectivas teológico-cristianas latinoamericanas, corre el peligro de convertirse en “voluntad oprimida”. La voluntad oprimida significa la conservación estática de esa misma voluntad, como pasividad de la víctima, definida en los términos escatológicos de una historia de la cristiandad. Me pregunto entonces: ¿cómo es posible seguir sosteniendo un concepto fuerte de emancipación en el que se instituye el sujeto ético-liberado desde esta pasividad “lascrada”?;⁶²

62 Fernández Nadal, Estela (2009) “Víctima/Sujeto: tensiones en la concepción del Otro al interior de la filosofía latinoamericana de la liberación” en *Artilugios de la tradición*.(Liendo-Gramaglia.Comp.)Horacio Elías, Córdoba, pp.168-173.

En qué medida, es posible sostener la superación de la modernidad sin exponer las complejidades en las que la trama de cultura y cristianismo se han configurado como una constante invención violenta, ¿sólo es posible en la pasividad del pobre?

Una creencia profunda de Dussel y que le ha servido como impulso constante en sus trabajos es la predicación de la utopía escatológica cristiana,⁶³ desarrollando una extravagante concepción de la dialéctica feuerbachiana con la ontología entis de Przywara.

Hasta aquí algunas distinciones en el campo de la nueva teología latinoamericana y la propuesta de Dussel en relación con una de las expresiones más cercana a una política, en los términos planteados en nuestra hipótesis, como es la teología de la liberación en el sentido de una transformación radical del fundamento de la misma. Quizás aquí deberíamos ubicar como otra de esas expresiones de la nueva teología de la liberación, aquella que sostiene un rediseño de la política de la institución eclesial: Historia-pastoral-fe, re-considerando el ecumenismo teológico y refundando una filosofía ética sostenida en aquella. “Para nosotros el año 325, el de la realización del Concilio de Nicea, concluye la constitución del “humanismo de la cristiandad”, o el comienzo de su esplendor.”⁶⁴

63 En este texto realiza la lectura del cristianismo primitivo, Dussel, E (1977) *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación: Sígueme*, Salamanca, p. 158.

64 Dussel, E. (1974) El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América: Guadalupe, Bs. As., p. 34.

Capítulo 3: El *pobre* como sujeto ético

3.1 A la búsqueda del “núcleo ético mítico”: el *pobre*.

Los textos que pertenecen al período que denomino primera etapa, desde 1959 hasta 1971, ponen de relieve los núcleos fundamentales del pensamiento temprano de Dussel los que, como huellas del suelo teórico en sus posteriores trabajos, continúan permaneciendo. Por ello es que he reorganizado la periodización canónica de las obras, al advertir la importancia que adquiere esta primerísima etapa, especialmente considerando que no ha sido exhaustivamente explorada en otras investigaciones acerca del autor. Con el fin de comprender el horizonte de significaciones que constituyen insumos para la construcción teórica del concepto de sujeto ético, tópico central de esta investigación, examino la biblioteca de la que se nutre Enrique Dussel. En este entramado textual, focalizo la línea interpretativa de sus enunciaciones en las que predominan las definiciones que contribuyen a constituir las nociones de cultura y de historia; esto permite configurar la relevancia que reviste dicha etapa en la elaboración sustantiva de los conceptos que considero claves en su obra.

La centralidad de los trabajos caracterizados por la crítica al concepto de totalidad que emprende Dussel responde, al igual que en todos los filósofos liberacionistas, a una constante dialéctica entre lo social y lo teórico. Una lectura atenta no puede dejar de advertirla; y se debe registrar en

vistas a la compleja comprensión de las variaciones teóricas del autor. Por un lado, el contexto socio-político que se vivía en América Latina, particularmente en la década de los sesenta en Argentina, atraviesa la conformación de un proceso social de transformación que se filtraba en todas las prácticas de los espacios sociales e institucionales: barrio, universidad, iglesia, etc.¹Por el otro, y al mismo tiempo, se

1 Me he ocupado de este aspecto en Gramaglia, P. (1995). *La categoría de revolución y pueblo en la década del setenta en Argentina*. Trabajo Final de Licenciatura. Inédito. Biblioteca FFYH.UNC. “El Peronismo tenía dos imaginarios sociales, en un primer momento de la dictadura de Onganía podemos hablar de uno, el de “Perón Vuelve”. Este imaginario social no emerge espontáneamente con la dictadura de Onganía, convengamos que la historia Argentina desde 1945 cambia en su estructura social hegemónica y en especial emerge a la política un nuevo sujeto histórico, las masas. Hasta ese momento, veían como iba aconteciendo la historia sin ser ellos los actores sociales. Es así que con el golpe de estado de 1955 los actores sociales emergentes fueron activos participantes en la concreción de esta idea, “Perón Vuelve”. Los actores fueron cambiando en tanto cambiaba la realidad económica y social del país. De esta manera, la oposición a la dictadura como gobierno no-legítimo en la realidad cotidiana fue invadiendo de movilizaciones, luchas, huelgas, puebladas. Los imaginarios se fueron dividiendo. La idea de “Perón vuelve” da lugar a otra, “Perón, la Patria Socialista”. Aquí vemos la ruptura con la idea original: la vuelta del líder y que éste hiciera, lo que este imaginario social, esperaba: las reivindicaciones de los más empobrecidos y el espacio político para los trabajadores. La Revolución Argentina de 1966 y la dictadura de Onganía venían a favorecer la incorporación de otro sector de la sociedad golpeada no en la exclusión de lo económico, sino en el recorte de las libertades públicas. El sector social en cuestión era lo que representaba la clase media Argentina, que se incorpora con los jóvenes y un sector muy importante de intelectuales, en especial estudiantes universitarios”.

“Se daba un hecho de real importancia. Era la primera vez, desde el surgimiento del peronismo, que los estudiantes se movilizaban junto a los obreros. Del 45’ al 55’ toda actividad política universitaria había tenido un neto corte antiperonista. Ser estudiante universitario era prácticamente inaccesible a los sectores populares. Por todo esto había surgido un resentimiento de parte de los obreros hacia los estudiantes y una incompreensión de estos al proceso político de la clase obrera.” (18). Anzorena, O. (1987). *Tiempo de Violencia y Utopía*: Contrapunto, Bs.As. “Para la clase media, el golpe de Onganía supuso más que una pérdida de representación política. Significó un violento ataque a lo que sus componentes

produce una usina de elaboración teórica de esas mismas prácticas que intento reconstruir en términos de campo intelectual.

Los viajes que emprende Dussel en este período contribuyen a su biografía intelectual. Organizo el corpus teórico del que se nutre Dussel el cual me proporciona los registros fértiles para una comprensión más acabada de su obra. Las referencias del autor, presentan una notable complejidad de tradiciones textuales, a veces, casi caótica, que configura un entramado de notables ambigüedades y heteronomías teóricas, que trabajo en el momento de su producción.

He considerado, en forma paralela, su autobiografía a través de los viajes y el proceso de Licenciaturas en Ciencias religiosas y Doctorado en Historia que realiza el autor junto a los textos que produce en ese momento. Intentando reconstruir al mismo tiempo, el contexto de debate en el que se encuentra inserto en esta etapa, especialmente considerando que se conjugan y entrelazan fuertemente los acontecimientos históricos de la biografía personal con el contexto del mundo católico en el que está inmerso, tanto en Latinoamérica como en Europa.²

Una parte de estos textos se encuentra en la compilación realizada por García Cambeiro titulada *América latina, Dependencia y liberación* y dividida en tres secciones: a las dos primeras las caracteriza como “Reflexiones antropológicas” que difieren en el período de producción 1964 a 1970 y 1971 a 1972, mientras que la tercera, está con-

habían considerado tradicionalmente su coto privado, incluso durante la década Infame de los años treinta: las universidades y el mundo de la cultura en general.”(19) Gillespie, R. (1987). *Soldados de Perón*. Montoneros. Grijalbo. 1er.Edición *Soldiers of Peron, Argentina's Montoneros*. (1982): Oxford University Press, Nueva York, pp. 44-45.

2 Dussel escribe sus trabajos desde Europa y realiza el Doctorado en Filosofía en 1959, en Madrid. Cumple una estadía de dos años en Israel y vuelve a París en 1961. En ese lugar, cursa Estudios teológicos en el Institut Catholique de París y en las universidades de Münster y Mainz.

formada como “Reflexiones teológicas” latinoamericanas que abarcan desde 1971 a 1972. Los trabajos reunidos en esta compilación son, en general, preparados para alguna presentación específica; por ejemplo, de 1962 es *Pobreza y civilización*. De 1964 ¿Una generación silenciosa y callada? fue escrita en Maguncia, y *El trabajador intelectual y América Latina* en Münster, al igual que ¿El ser de Latinoamérica tiene pasado y futuro?

En esta compilación, es notable que la organización textual presta importancia a la discusión entre cultura y pensamiento y que se halla en su meollo más intrincado; aquí encontramos una serie de axiomas de contenido mítico, de “estructuras intencionales”, categorías pre-filosóficas, fundamentadas en un determinado suelo cultural y sostenidas por una predeterminada integración social, cultural, histórica, religiosa y filosófica, de los que, para Dussel, es imposible abstraerse, ya que se trata precisamente de un nivel intencional, *a priori*, “el núcleo ético mítico” en los términos que lo define Paul Ricoeur³. De esta manera, ya está incorporando y subsumiendo las culturas exteriores a la tradición católica-cristiana, presente en buena parte de la población en América latina. Esta operación de inclusión es la que le permite demostrar una cultura americana deudora desde la historia encarnada: “explicar la estructura intencional (el núcleo ético-mítico) de un grupo exige un permanente abrir el horizonte del pasado hacia un pasado aún más remoto que lo fundamente.”⁴

Las preguntas: ¿cómo es preciso conocer? ¿Qué explica la estructura intencional?, ¿qué novedad epistémica para América Latina le otorga esta perspectiva? o, en otros términos, ¿quién es el sujeto cognoscente? implican, fuertes consecuencias en esta primera etapa de la obra del autor,

3 Ricoeur, P. (1990) *Historia y verdad*, Encuentro, Madrid, pp.251-260.

4 Dussel, E. (1965). “Iberoamérica en la Historia Universal”, *Revista de occidente*. Nº 25. Madrid, pp. 88-95.

ya que comprometen la matriz teórica de Enrique Dussel en el que asienta verdaderamente, es decir, a lo que defina como tradición cultural⁵.

La tradición, en estos trabajos parece definirse con relación a la aprehensión de “un núcleo ético-mítico” o lo que quiere definir como equivalente a “cultura popular”, entendiéndose por ello el “residuo elogiado”, al decir de Canclini, “...el depósito de la creatividad campesina, de la supuesta transparencia de la comunicación cara a cara, de la profundidad que se perdería por los cambios “exteriores” de la modernidad.”⁶

Es desde esta definición que establece, a mi juicio, una torsión en la comprensión que le posibilita establecer una línea temporal, desde los semitas a lo “latinoamericano” sin ningún obstáculo, ni diferencias. Sigamos a Dussel: hablamos de los hombres, y en particular de aquello que constituye al hombre en comunidad originariamente y que en su mundo, mundo intencional; y en este sentido podremos referirnos a las peculiaridades del mundo latinoamericano tan diverso del helénico, del asiático.⁷ Hay un suelo ontológico, que le permite justificar la linealidad temporal de las formas culturales, que en realidad parecen ser una repetición inerte de la misma.

¿Cómo descifrar este suelo ontológico sin perderse en un compromiso metafísico? ¿Quién conoce? y ¿qué conoce?⁸

5 “Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal”: Rotaprint. Universidad del Nordeste, Resistencia. Reeditado en Método para una Filosofía de la Liberación. (1974). P.p. 213-222. Y también como: “Cultura, cultura popular latinoamericana y cultura nacional”. Mendoza. (1968), pp. 7-40.

6 García Canclini, N. (1990) “La puesta en escena de lo popular” en *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*: Sudamericana, p.195

7 Dussel, E. (1964). “¿EL ser de Latinoamérica tiene pasado y futuro?”, en García Cambeiro, (Comp.) 1973, *América Latina dependencia y liberación*, Bs. As., p. 25.

8 En otro trabajo de los arriba citado, describe en forma fenome-

Para Dussel es bien claro que, el rol del intelectual -porque posee el “conocimiento experto”- es mostrar “...el contenido de cada uno de estos diversos momentos y asumirlos unitariamente, a fin de crear una autoconciencia que alcance, por medio de la acción, la transformación de las estructuras presentes.”[...]Hablamos, entonces, de asumir la totalidad de nuestro pasado, pero mirando atentamente la manera de penetrar en la civilización universal siendo ‘nosotros mismos’”.⁹¿A que “nosotros” se referirá?

En estos textos se evidencian la complejidad de definir una cultura latinoamericana, en los términos de una unidad de sentido, estos primeros pasos teóricos de Dussel los da en dirección a reivindicar un objeto propio de lo latinoamericano. Para ello precisa de un contexto histórico (la historia del cristianismo) que posibilita ese (núcleo-ético-mítico) fundamento ontológico. Esas son las dos condiciones que precisa, para luego de la torsión entre teología y filosofía terminan constituyendo como tal, a una sustantivación de esa pobreza y de esa carencia: el *pobre*.

Una lectura más detallada de la organización textual de García Cambeiro me permite señalar que la distinción que presenta entre textos antropológicos y teológicos en los que el compilador los clasifica, en realidad es arbitraria, ya que prioriza en forma inexacta el criterio de cronología temporal y temática e impide apreciar la riqueza teórica en la torsión filosófico-teológico que con esfuerzo realiza el autor hacia una justificación ontológico-antropológica, asentada en conceptos claves producidos de esta etapa

nológica la relación entre el intelectual y Latinoamérica, señalando las dificultades de constituirse en un objeto propio: “¿De qué manera puede el pensador “pensar” Latinoamérica? ¿De qué manera debe el filósofo ‘oponerse’ (ponerse-ante) Latinoamérica? ¿Cómo debe el intelectual descubrir la Latinoamérica en la que viviendo y conviviendo no llega a hacerla objeto de su propia reflexión? Es siempre así, y ha sido siempre así, lo más habitual, lo que ‘llevamos puesto’, por ser tan cotidiano y vulgar, no llega nunca a ser objeto de nuestra preocupación, de nuestra ocupación.” Ídem.

9 Dussel, op.cit, supra, nota 89, p.65

como: sujeto(pobre), cultura(cristiana) e historia (teológica). Por estas razones creo que, además de los textos de la compilación de García Cambeiro, habría que agregar, para analizar en forma más acabada este período, la producción de dos obras que abonan lo que entendemos es el propósito más importante del autor en su fundamentación primera: *El humanismo helénico* (1963) y *El humanismo semita* (1964). Ambos textos se sostienen en la misma indagación que los anteriormente señalados -fundar la materialidad humana en vistas a pensar América Latina- concibiendo la idea de descubrir, en las culturas humanas, “el núcleo ético-mítico”.¹⁰

Dussel afirma que la filosofía contemporánea se encuentra en crisis:

El pensar filosófico indaga sus propios fundamentos, estudia las etapas de su constitución. Para ello, evidentemente, es necesario referirse a los momentos pre-filosóficos, a la historia de la existencia cotidiana. Es decir, la filosofía surge dentro de un horizonte no filosófico; dicho horizonte pre-filosófico, pre-científico, no podrá nunca ser ignorado. Estará siempre “ahí”, condicionando el resto. No es un mundo pre-ontológico (vorontologische como dice Heidegger), sino pre-científico o pre-filosófico (prescientífico como dice De Wael-hens). No se trata de un mundo sin estructuras, caótico, desarticulado. Es un mundo todavía no tematizado filosóficamente, pero que tiene sus estructuras antropológicas, metafísicas, morales, perfectamente ejercidas e investigables. La filosofía contemporánea, gracias al concepto de “mundo de la vida cotidiana” (el *Lebenswelt* de Husserl), puede cuestionar no sólo la

10 Dice Dussel con relación, “*Hipótesis de Investigación*”(1963) en *El humanismo helénico* (1975):Eudeba. Bs.As. p. 9: “El núcleo ético-mítico de una cultura... es el conjunto de valores que residen en las actitudes concretas ante la vida, en tanto que forman sistema y que no son criticadas (remises en question) radicalmente por los hombres influyentes y responsables”. También lo dice Ricoeur, P. (1961). “Civilisation universelle et cultures nationales”, en *Esprit*, p. 447. Este núcleo creador es el último constitutivo de imágenes y símbolos que arquitecturizan las bases de un pueblo.

historia de la filosofía constituida, sino las etapas históricas previas y paralelas a su constitución. Es decir, en el tiempo en que todavía los helenos no habían inventado la filosofía, ya existían en otros pueblos, y en el mismo pueblo griego, estructuras intencionales perfectamente estructuradas, sea en los ritos, en las leyendas, en fin, en lo que llamaremos, siguiendo a Paul Ricoeur, el “núcleo ético-mítico”, que no es sino el complejo orgánico de posturas, concretas de un grupo ante la existencia. No es sólo una visión teórica del mundo (*Weltanschauung*), sino también una postura existencial concreta, un modo de comportarse (*éthos*).¹¹

El concepto de *ethos*, en Dussel se encuentra centrado en la idea de la existencia de familias culturales que entran en contacto, dialogan, se combaten y destruyen, pero que consiguen constituir un *sincretismo* que prioriza una conciliación homogeneizante de las culturas que, en esta etapa de su obra, concibe como valor de verdad por su autenticidad en la historia del cristianismo.

Desde el marco que investigo, me pregunto: ¿en qué medida sería posible comprender las alteridades culturales que se presentan en América Latina, tanto en el registro de las culturas nacionales como de aquéllas que se presentan en crisis respecto a éstas y que precisamente son intención del autor explicar?.

Para Dussel es necesaria una búsqueda histórica desde lo que considera los orígenes de “nuestra” (¿a cuál se refiere? mapuche, chibcha, argentina, peruana, aymara, andina, etc...) cultura,- definida claramente, como occidental y cristiana.¹² Por otro lado, es desde esta concepción de occidental y cristiana que emprende una crítica al aspecto platonizante de la historia del cristianismo, el cual se afir-

11 Dussel, E. (1975) “Hipótesis de Investigación”(1963) en *El humanismo helénico* (1975):Eudeba, Bs.As, p.9.

12 Véase Dussel, E. (1974) “Cultura Imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular” en *Stromata*, N° ½ , enero-junio, año XXX, pp.93-103.

ma en los pueblos helenos, para demostrar, desde allí, la importancia de las culturas semitas, las que le posibilitan señalar la especial relevancia de los cristianos primitivos. Esta perspectiva historiográfica-teológica crítica que aparenta adoptar el auto, sin embargo, conserva las mismas características de la temporalidad lineal y remota en la búsqueda de un origen, el de otra antigüedad, pero -origen al fin-, y que en esta *narración* continúa vuelve a la cultura presente en la península ibérica, que-paradójicamente- es finalmente la cultura del pueblo del “conquistador” de América Latina.

En otros términos, la búsqueda de los orígenes de la conformación de la cultura occidental opera como una pro-pedéutica, ella se justifica, históricamente, en una antropología anclada en la linealidad de la temporalidad humana occidental, cuyos componentes permiten el conocimiento y la comprensión de esta cultura de América Latina, atestigüando la presencia del dispositivo cristiano como necesario y fundante.

Según mi investigación esta interpretación sostenida se convierte en el dispositivo clave en toda su obra, que le permite concebir los artefactos de una narración histórica que pretende otorgarle un sentido a Latinoamérica en la Historia universal.¹³

13 A este respecto siguiendo a Hayden White, el texto histórico entendido como artefacto literario es una forma de concebir la indistinción entre relato histórico y relato de ficción basada en el criterio según el cual éstos relatan, respectivamente, acontecimientos reales o imaginarios. Desde esta perspectiva, me interesa remarcar, las dificultades de sostener la idea de verdad absoluta en el mismo sentido o por lo mismo considero que en la composición de la historia tampoco existe tal verdad. La historia, más bien estaría directamente relacionada con la disposición del autor para destacar u omitir hechos. Por lo tanto, las fuentes como historiador se valen del artefacto de la literatura para la creación de sus narraciones; así, exponen los hechos de acuerdo a su apreciación, y el autor las plasma de acuerdo a su interpretación. La forma en que el autor plasme los hechos al momento de tratar de hacer historia tiene incidencia directa en la interpretación que el lector tenga de la misma. Cuando los hechos

En *El humanismo semita*, el autor señala lo que entiendo es el meollo teórico en el que se ubica la problemática de esta primera etapa, influenciado por el debate de renovación teológica y la búsqueda de una racionalidad no positivista de comprensión del mundo:

Será tarea del teólogo mostrar la intervención positiva revelante del Dios viviente. Será tarea de la fe alcanzar la comprensión de la historia como historia Santa, por cuanto la fe no es principalmente una creencia psicológica, sino un acto del entendimiento, de inteligencia. Aquí, como en todo este corto trabajo, no abandonaremos nuestro nivel de filósofo de la historia, o historiador -filósofo de la conciencia humana, tal como se ha dado (*o tal como los documentos nos permiten reconstruirla*).¹⁴

También, es posible observar, en estos primeros textos la preocupación manifiesta por la crisis en las sociedades latinoamericanas iniciada en los años sesenta, y el impacto del Concilio Vaticano II y sus consecuencias para la Iglesia católica en los que el problema de la cristiandad y la cultura es más que relevante, tanto para un teólogo, como para un profeta como se define Dussel.

Las sociabilidades católicas se moldean siguiendo la doble dinámica de la renovación de la Iglesia y del movimiento de Politización de la sociedad. [...] A través de la aplicación de los principios introducidos por el Concilio en la Argentina, las jerarquías intentan proponer respuestas institucionales a las crisis de la militancia católica, con sus deserciones masivas, que habían preocupado seriamente a los obispos.¹⁵

dejan de ser y empiezan a formar parte de una memoria, quien se remite a estos hechos pasa a ser un narrador, que tiene que pensar en un lenguaje determinado, siendo este denotativo, descriptivo y/o enunciativo. Véase Hayden White (2003) *El texto histórico como artefacto literario*, Paidós.

14 Dussel, E. (1964) *El humanismo semita*: Eudeba, Bs.As., p. 81. Las cursivas son mías.

15 Jiménez Béliveau, V. (2005) "Sociabilidades de los laicos en el

Dussel se encontraba en la Sorbona en el curso de su Tesis de Historia acerca de “L’épiscopat latinoaméricain défenseur de l’indien (1504-1620)” y realizaba la Licenciatura en Ciencias de la religión en el Instituto Católico de París, en 1965. Estaba atareado utilizando como método, principalmente, la fenomenología que había aprendido con las lecturas en el *Husserl Archiv* de Lovaina y en Seminarios sobre la obra de Heidegger -autor que le inspiró hasta el año 1970 y del cual adoptó parte de su terminología en obras posteriores. Lo importante en esta etapa, de acuerdo a lo que quiero subrayar en esta investigación, es la idea que persigue en el tratamiento de la historia, la cual le permitiría afanarse en la elaboración de una Historia Mundial hasta nuestros días¹⁶.

catolicismo en la Argentina” en *Prismas*, Revista de Historia Intelectual, N° 9, p. 220.

16 Dussel, E. (2007) “Prólogo” en *Política de la liberación I. Historia Mundial y Crítica*: Trotta, Madrid, pp.11-13

“En este relato nos proponemos -de manera todavía parcial, inicial e indicativa- exponer una posible historia de la política, la historia de los pueblos, que son los actores políticos, y el pensamiento o la filosofía política que los ha inspirado. Por lo general, estas historias siguen dentro de ciertos marcos que las limitan. Romper estos marcos, de-structuirlos o de-construirlos para componer un relato sobre nuevas bases, esto es, desde otro paradigma histórico es el propósito frontal de este libro. El primer límite que es preciso superar en las filosofías políticas en boga es el helenocentrismo, el olvido de que las palabras fundamentales de la política griega tienen un origen no griego. En segundo lugar, el occidentalismo que no advierte la importancia del mundo bizantino para los inicios de la Modernidad política. El tercer límite es el eurocentrismo de las filosofías políticas, que obvian por desprecio o ignorancia todo lo alcanzado práctica o políticamente por otras culturas. A estos límites se añaden otros: la periodización de la historia según los criterios europeos, el secularismo tradicional de las filosofías políticas, el colonialismo teórico de éstas en los países periféricos y finalmente, límite no menor, la exclusión de América Latina cuando se indagan los orígenes de la Modernidad. No habría que leer esta historia como un relato más, sino como un contra-relato, como un relato de una tradición anti-tradicional. Como un buscar lo no dicho y lo no investigado en lo ya dicho. El «decir» de la corporalidad sufriente de los «condenados de la Tierra» es su punto de partida.” Sinopsis hecha

Decía Dussel en 1964:

Sin embargo la historia de la que hablamos no debe ser ni una mera historia anecdótica, ni una interpretación histórica y tampoco una filosofía de la historia; sino que debe ser una historia del mundo latinoamericano (que evidentemente debe poseer como material una interpretación histórica y una filosofía de la historia, pero no es ninguna de ellas sino algo radicalmente diverso). Por otra parte, la ontología del ser visualizado desde Latinoamérica no es un capítulo de la ontología, sino una aplicación a una intersubjetividad “concreta” de las estructuras fundamentales que tematizan de hecho su intelección -y aún su percepción del ser-. 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.¹⁷

A partir de la profundización del proceso de politización y de radicalización sociales producidos en la esfera pública, también resuenan los conflictos intra-eclesiales. Desde el Vaticano se insiste en la necesidad de recomponer la unidad de la Iglesia argentina, siguiendo la tendencia de los obispos a “replegarse cada vez más a una postura de conservación de la disciplina y de la unidad institucional.”¹⁸ Al mismo tiempo, se constituyen las Juventudes obreras cristianas y los Movimientos rurales de la Acción Católica, pero como grupos laicos que luego son expulsados de la institución por su fuerte compromiso social. En esta misma dirección, otro dato a considerar es la formidable circulación de publicaciones, como así también encuentros

por el autor.

17 Dussel, E. (1964). “¿El ser de Latinoamérica tiene pasado y futuro?”, en García Cambeiro (Comp.) (1973) *América latina, dependencia y liberación*, p. 26.

18 Di Stefano, R. y Zanatta, L. (2000) *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*: Mondadori, Bs. As., p. 523.

en distintos lugares de la Argentina donde se vuelve recurrente la preocupación por el tipo de participación de los cristianos en los movimientos revolucionarios de América Latina.¹⁹

Después de esta descripción del campo, se podría pensar que el temple intelectual se comienza a complejizar en las opciones de pensamiento en el interior de la institución eclesiástica misma y al mismo tiempo en Dussel, precisamente como miembro de ese campo intelectual. Estas preocupaciones tienen claras implicancias políticas institucionales que marcan la búsqueda de la unidad y la homogeneidad, tanto en lo específicamente institucional a través de la designación de obispos más moderados, como en la reconstrucción de un discurso -que es lo que interesa a esta discusión- que sintetiza lo que se debatía en la tensión presente entre el apoyo doctrinario a una teología-pastoral, encarnada en la cultura cristiana, con una teología crítica como la propuesta temprana de los teólogos de la liberación.²⁰

3.2 El pobre: complejidad para definir un sujeto.

Decíamos que estos primeros textos de Dussel vinculados con una preocupación por concebir una metodología en el tratamiento de la historia evocan, en algún sentido, los debates que se produjeron en relación con la difícil fundamentación de una filosofía cristiana en pugna con los ideales de la modernidad o, dicho en otros términos, lo que se denomina la compleja cuestión de la secularización. Esa discusión es retomada en los años 60-70' para referirse al

19 La compilación de Domingo Bresci de los documentos producidos entre 1967 y 1974 por el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo de Argentina es relevante. (1994) Centro Salesiano de Estudios "San Juan Bosco" para la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica: CEHILA, Bs. As.

20 Véase: Beozzo, J. (1995) "La Iglesia frente a los estados liberales", en Dussel, E. *Resistencia y Esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*: DEISan José de Costa Rica, pp.173-220.

problema de la *secularización de la filosofía* –en este trabajo se lo trata en el capítulo de los “poshegelianos”– que se reduce a cualquier pretensión de sacralidad.

Es importante señalar que este tipo de intervenciones teóricas encuentran una conexión con la sensibilidad de las lecturas críticas producidas en la periferia, vinculadas con las llamadas teorías poscoloniales, que marcan, en similar sentido, las dificultades de una completa secularización filosófica.²¹ Es decir, el rasgo particular es que esta cuestión fuese tratada veinte años antes, por este sector de la filosofía de la liberación, en sentido restringido, en el que se encuentra Enrique Dussel. Esta advertencia no se circunscribía sólo a lo sagrado, sino que adquiriría nuevas configuraciones en el tratamiento delo religioso en la dimensión cultural que mostrarían la imposibilidad de prescindir completamente de las distinciones que la instancia religiosa garantizaba.²²

Por ello es que me interesa destacar que la íntima preocupación teológica que se observa en el autor no debe confundirse con una valoración negativa de su construcción teórica,²³ sino más bien, me permite rescatar el lugar teórico específico del que se nutre con el fin de comprender

21 Nos referimos a los autores que en la década de los ochentas también pensaron desde la periferia la cuestión de la cultura y la sacralidad en contextos secularizados. Especialmente el texto de Edgard Said: *Orientalismo*, que es fruto de una serie de conferencias dictadas en Universidades de Estados Unidos, Canadá e Inglaterra y el texto *Imperialismo y cultura* de 1993. Véase, además, Chakrabarty, D. (2008). *Al margen de Europa*: Tusquets, Barcelona. Especialmente las páginas 57 y 80. También Bhabha, H. (1994) *El lugar de la cultura*: Selección Manantial, Bs. As, pp. 211-240.

22 Fueron, sin duda, los primeros maestros de Enrique Dussel quienes le transmitieron similar preocupación. ¿Cuál es el límite entre teología y filosofía? ¿Cuál es la historia de la cristiandad? Como lo traté en el capítulo 1 de este trabajo.

23 En relación con las críticas efectuadas por Cerutti Guldberg en su texto (1983) *La filosofía de la liberación*: F.C.E. México. (1°.ed.)

sus claves genealógicas de pensamiento. Para estos intelectuales liberacionistas, la teología ocupa un lugar en el pensamiento filosófico, pero no aquel representado como un conocimiento antagónico a ella, ya que esto llevaría a considerar una discusión propia de la modernidad temprana europea la que el propio autor, sin darse cuenta del salto teórico relevante que significa, intentar superar, antes que la filosofía eurocéntrica proclame la pos-posmodernidad, al esforzarse por incluir lo sagrado como una dimensión humana desligada de la perspectiva secularizada.²⁴

El tratamiento filosófico utilizado por Dussel, íntimamente vinculado con una determinada lectura teológica, ponía en relación la cuestión de la cultura y un pueblo, en las preocupaciones eclesíásticas de América Latina. En cualquier caso, las iglesias cristianas no pudieron ignorar el desafío de lo que ellas mismas llamaron “modernismo”, esto es, los intentos por reconciliar la doctrina cristiana con la ciencia moderna. Una de sus representaciones, la teología protestante, que a lo largo del siglo XIX había desarrollado un notable interés en los estudios críticos de la biblia y de la historia antigua de la iglesia, respondió positivamente, buscando precisamente en el conocimiento científico de la fe y de la verdad cristianas el camino hacia un cristianismo más auténtico y humano: recuperando, por ejemplo, la verdad histórica de la figura de Jesús.

¿Es posible concebir una “cultura” como un modo de existencia particularmente cristiano así como otros modos de existencia? Si esta respuesta es afirmativa ¿de qué modo caracterizarla y cómo comprenderla en América Latina?

Los trabajos primeros de Dussel, que trato en este capítulo, se inscriben en el registro discursivo de las preocupaciones filosófico-teológicas de esta tradición un tanto ambigua y que intento configurar en estas páginas. No sería del todo preciso, afirmar que el tratamiento de Dussel se

24 Véase Vattimo G. (1985). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*: Gedisa, Barcelona.

retrata en una mera reproducción erudita de las tesis más importantes del modernismo teológico cristiano, del neotomismo francés, de las preocupaciones del primer Heidegger o de la hermenéutica ricoeuriana plasmadas en *La simbólica del mal*, que responderían a la pregunta planteada. Considero, más bien, que se trata de una reapropiación minuciosa de preferencias conceptuales de cada uno de estos diferentes espacios intelectuales, que le permiten moverse en un terreno resbaladizo entre la teología y la filosofía, en la enunciación de un *narración* dificultosa que se conmueve en la escritura, desde la intimidad “culposa” de un intelectual (teólogo-profeta) cristiano, de América Latina ante el trauma de la conquista.²⁵

A partir del reconocimiento de esta composición compleja del mundo definido desde Dussel para tratar de dar

25 Piccardo-Vázquez-Saranyana. (1990) “A propósito de los proyectos editoriales de Enrique D. Dussel (1972-1988)”, en AA. VV. Evangelización y Teología en América (Siglo XVI), X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, Volumen II, p. 1260. “Podríamos encontrar tal vez un remoto origen de estos intereses en lo que él mismo dé cuenta como su «conversión» a una nueva forma de pensar y de concebir la historia de América Latina: «Hace veintidós años, en 1961, en Nazareth de Galilea, cuando trabajaba en el Shikum árabe junto a Paul Gauthier, y le relataba la historia de América Latina, al emocionarme por el hecho de que un pequeño grupo de conquistadores habían vencido con Pizarro al imperio Inca, aquel sacerdote obrero francés me preguntó: ¿Te emocionas por el dominador? ¿Es ésta una interpretación cristiana? ¿No es acaso el indio el pobre? (...) ¡Algún día deberíamos escribir una historia al revés, desde los pobres, desde los oprimidos!». Este va a ser, desde aquel instante, el espíritu que mueva a Dussel a escribir tanto sus libros como numerosos artículos de revistas. Trabajaba entonces de carpintero en Nazareth, en la construcción de casas con los Compañeros de Jesús, fundados por Paul Gauthier, a la vez que discutía sobre temas de historia de la Iglesia latinoamericana. Así recuerda a su maestro como inspirador de sus ideas: «Gauthier insistía, aun en referencia a la historia de la Iglesia latinoamericana, sobre la que hablábamos, que Jesús era el pobre y la Iglesia era o una Iglesia de pobres o traicionaba a su fundador». Con esta convicción, Dussel comenzó a preocuparse por la secularización, y a dedicar sus esfuerzos posteriores, en su tesis doctoral, a la historia del descubrimiento de América.

cuenta de lo mundano y de lo sagrado, en este cruce entre lo temporal y lo sagrado, lo universal y lo particular, es posible comprender las determinaciones de un sujeto agente en la transformación de la historia de la iglesia en América Latina a través de la figura del *pobre*. En este intersticio, el *pobre* se ve más claramente, -según la hipótesis que pretendo justificar en este trabajo- en el itinerario intelectual que lleva a cabo el autor a través del camino teológico-filosófico que transita.

Entiéndase, desde el legado del cristianismo como cultura universal, se apropia de cierta interpretación de esa historia -la del cristianismo- que le permite organizar unare-lectura que, al mismo tiempo que rescata la representación de un Cristo encarnado como protagonista, lo configura en el sentido de la *narración* histórica del “Cristo pobre” como sujeto agente²⁶. Esta misma opción historiográfica-narrativa o teológico-política le produce a Dussel cierta tensión “traumática” con las teorizaciones de sus propias respuestas desde una filosofía-ética cristiana. Quizás sea posible entrever, en las representaciones ambiguas, que se expresan en el autor al definir el *pobre* desde una perspectiva teológico-política a una filosofía eticista, que lo deja atrapado en una reivindicación puramente moral y “humanitaria”. Repitiendo en alguna medida, la misma respuesta que pretendía “superar” en su crítica a la modernidad europea.

En la nota 14 del artículo “Pobreza y civilización” de 1962, que se encuentra en la compilación de García Cambeiro que menciono anteriormente, señalo dos cuestiones que resultan importantes. La primera es una aclaración que hace el mismo Dussel, y por lo mismo sumamente importante a los fines de comprender el alcance y el sentido del pobre en esta etapa del autor, y que dice: “el pobre es el

26 Me refiero al sujeto agente tanto del proceso histórico objetivo (*res gestae*) como del pensamiento sobre este proceso (historia *rerum gestarum*), vale decir pensamiento sobre la historia.

profeta; no vislumbrábamos en ese momento claramente la segunda significación de *pobreza* como exterioridad a la totalidad.”²⁷ Esta nota aclaratoria fue publicada diez años después de la escritura del texto, por ende, se puede afirmar -en dirección a mi hipótesis- que todavía Dussel no estaba comprometido con las lecturas levinasianas y, precisamente por ello resulta significativo.

En esta primera consideración, la del profeta, señala: “la pobreza, la libertad del cristiano con respecto a todos los instrumentos culturales (materiales o espirituales) es el profetismo que no se deja encerrar en la prisión que una cultura edifica necesariamente en torno a sí misma”.²⁸ Esto aparece en clara concordancia con los maestros teológicos como el padre Daniélou, en dirección a una filosofía ética-cristiana como expuse en el capítulo anterior.

La segunda cuestión también está planteada en el texto:

En América Latina, comunidad histórica, de tradiciones culturales, es necesario que la Asamblea cristiana, la Iglesia, se manifieste en toda su *pobreza*, para poder ejercer su misión evangelizadora, que es lo esencial, y al mismo tiempo, y comouno de sus elementos, permitir el desarrollo civilizador de nuestros pueblos, por la libre modificación de muchas estructuras (agrícolas, educacionales, políticas, económicas...) *que son como la prisión que esclaviza nuestro pueblo, pueblo de pobres, que piden o se arrebatará por la fuerza: La Justicia y la dignidad de las Personas humanas, creadas y liberadas por un mismo Padre.*²⁹

Nuevamente se manifiesta la tensión latente en sus manifestaciones tempranas en torno a la idea de *pobre*, aquellas que hacen referencia a la concepción de Justicia, pero ahora en términos políticos; son las mismas que iré tensionando

27 Dussel, E. (1962). “Pobreza y civilización”, en García Cambeiro (Comp.) (1973) *América Latina. Dependencia y liberación*. Bs. As., p.144.

28 Ídem., p. 148.

29 Ídem, p. 151. El subrayado es mío.

para, finalmente, disolverlas en sus tesis eticistas, como lo trato más adelante en el apartado “Del pobre al Otro. ¿La tesis de Levinas?”.

Durante los años del Concilio (1962-1965), que es el tiempo de estos primeros textos que trato, una serie de publicaciones presentaron reflexiones de varios teólogos sobre el tema de la pobreza y el papel de la iglesia, en consonancia con las tensiones que presenta el texto de Dussel que expuse en el párrafo anterior. Es de notable interés señalar que durante el primer año del Concilio, Paul Gauthier publicó en Barcelona, en 1964, *Les pauvres Jésus et l'Église*, *Los pobres, Jesús y la Iglesia*; en París, en 1965, *Consolez mon peuple. Le concile et l'Église des pauvres*; y *Jerusalén y la sangre de los pobres* en Madrid, en 1968. Si algo tienen en común estas obras es la profunda preocupación por precisar el alcance y sentido de la pobreza como interpretación de la vida cristiana desde la perspectiva de sacerdotes europeos, tanto en un sentido espiritual como material, sin dejar de considerar la presencia efectiva de la pobreza en el mundo: “hoy ya no se trata únicamente de ricos individuales y de pobres individuales. Hoy se trata de naciones ricas y naciones pobres, las naciones desarrolladas, los pueblos subdesarrollados”. Estas afirmaciones adquieren relevancia si se nota que durante esos años (1959-1961) Dussel vivió en Nazareth, Israel, junto al sacerdote Paul Gauthier, trabajando como carpintero. Esta experiencia en medio oriente, según su propia biografía, determinó profundamente sus futuras reflexiones, ya que allí tuvo la oportunidad de experimentar la vivencia del *pobre* como excluido, tanto en su versión de profeta como en la de persona común.³⁰

30 Paul Gauthier ha publicado varias obras de teología sobre ello: (1962) *Les pauvres, Jésus et l'Église* : Editions Universitaires, Paris. (Escrito en el tiempo en que estaba con Dussel). Trad. española en Barcelona: Estela (2) 1965; *El evangelio de la justicia y los pobres*. Salamanca: Sígueme, 1969. Pero no aprendió Dussel de Gauthier una visión idealizada del pobre, sino otra muy real. Pobre es el que exige justicia, como ya lo indica el cura obrero cuando señala que cuando los mendigos judíos piden limosna dicen “sedagot” (“justicia”). Incluso escriben esta palabra en un

En esta misma dirección, en 1963, el Padre Pie Raymond expresó la necesidad de una solidaridad eclesial con los pobres, compartiendo no solamente su condición, sino también su lucha contra el orden injusto. En abril del mismo año, el Cardinal Lercaro dio una conferencia en Beirut titulada “La pobreza de la Iglesia” y en ella se plantea la cuestión de “determinar bajo que ángulo de visión considera Jesús la pobreza que llama bienaventurada”. En junio de 1964, el Padre Congar escribió *Jalones para una reflexión sobre el misterio de los pobres*, sugiriendo que los pobres “pueden ser reveladores de Dios” y son “un medio o camino para encontrar a Cristo”. Estas referencias ayudan a armar el entramado de textos y de problemáticas similares que asume el autor en sus primeras obras, en los que se evidencia una tensión entre la pobreza, en la dimensión profética que neutraliza toda dinámica de reivindicación política del *pobre* concreto, y su crítica a la injusticia (Eclesial, social, económica).

El texto de Dussel, “Pobreza y civilización”,³¹ arrastra consigo la inquietud de quienes sostienen el problema de una filosofía cristiana como traté anteriormente, en especial, por los inconvenientes de la modernidad caracterizados por la civilización en los términos del problema de la técnica. La intranquilidad por la filosofía cristiana en

letrado: Cf. El evangelio de la justicia p. 195. He aquí ya dos conceptos básicos en la ética de Dussel. El imperativo categórico de la filosofía de la liberación es “libera al pobre”, es decir. “haz justicia al pobre”: “El otro se revela realmente como otro (...), en toda la acuidad de su exterioridad, cuando irrumpe como lo más extraordinario, lo enorme (fuera de lo normal), como el pobre, el oprimido; el que a la vera del camino, fuera del sistema, muestra su rostro sufriente y sin embargo desafiante: -¡Tengo hambre!; tengo derecho a comer! -. Véase E, Dussel. *La Filosofía de la liberación latinoamericana*. Nueva América, Colombia, 1975, 2.4.4.2. Si bien la influencia de Levinas es patente, también es de justicia reconocer la influencia de Gauthier en Dussel, que nos reafirma en nuestra tesis teológica de interpretación del autor.

31 Dussel, E. (1962). “Pobreza y civilización”, en García Cambeiro (1973), *América Latina. Dependencia y liberación*, Bs. As., p.144.

relación con una comprensión diferente se inserta en las “cavilaciones” acerca de las modalidades de la civilización moderna y es en esta dirección la pregunta ¿en qué sentido lo cristiano es un “modo de comprensión del mundo” diferente? Heidegger resultaría un buen intento al separar la filosofía cristiana de la teología, sin embargo Dussel concibe la peculiaridad existencial de la fe en el hombre:

Una filosofía cristiana es un hierro de madera y un malentendido. Ciertamente, existe una elaboración intelectual e interrogativa del mundo experimentado como cristiano, es decir de la fe. Pero esto es teología. Sólo aquellas épocas que ya no creen realmente en la verdadera grandeza de la tarea de la teología son las que fomentan la opinión perniciosa de que una teología puede hacerse más atractiva, o ser sustituida y convertida en más apetecible para las necesidades del momento gracias a una supuesta restauración con ayuda de la filosofía.³²

En vistas a esta honda problemática filosófico-teológica, concibo que la redención del “pobre”, en la narración cristiana, y en este su primer intento -aún ambiguo en su definición misma -espíritu-riqueza- aparece como el último resquicio en el que la impronta cristiana, entendida como “cosmovisión del mundo”, puede ser recuperada de la civilización.

La concepción del pobre se presenta como la de un sujetopreciado, noble, el cual resulta de la naturaleza valiosa de su “ser”, como lo que es inexcusable salvar de la alienante fuerza de la civilización moderna. Es quizás en esta caracterización sacralizada, aunque no totalmente estática, que parece posible mostrar aún cierta potencialidad política; y quizás su mejor lado, en el sentido de que no es el pobre un retardatario porque no se suma a la civilización sino, por el contrario, es la “exterioridad expulsada” y, por ello, incontaminada que se debe conservar, cuidar, privilegiar.

32 Carta a W. Stolz de junio de 1965, citada en W. Stolz: *Der denkerische weg Martin Heidegger*. Stz 184 (1969) 172-185, aquí 182.

Aquí se cuelan, además, otras cuestiones a tener en cuenta en la condición de “pobre” del autor. Pues, estos argumentos parecen evocar la lectura del mundo medieval que se construye en el siglo XVIII y que se contrapone a la idea de civilización, confronta la idea de cultura (religión, arte, vida familiar) a la de racionalidad de la ilustración. Así, en la relación del hombre con el mundo -aunque en el sistema capitalista de la periferia las relaciones con el mundo de las cosas cambian- sigue siendo la figura del pobre la salvaguarda no alienada e “idealizada”, como la primigenia relación del hombre con las cosas.

El espíritu burgués -si se nos permite la expresión- es todo lo opuesto a la invención civilizadora; es como el parásito que anuncia la muerte o al menos el estancamiento de una cultura.³³

En este tipo de afirmaciones me sostengo para pensar que esta comprensión del pobre se encuentra desvinculada de una interpretación reductiva a los términos de clase social, haciendo hincapié en la fuerza de la determinación por la cultura. En este sentido, sugiero considerar la fertilidad de concebir en este concepto de pobre tanto la idea de una libertad inmaterial como la posibilidad de creación de un mundo.

3.3 El *pobre*: interpelación por justicia

En la segunda consideración de la pobreza como Justicia, que abre la dimensión política del sujeto, es decir, la indicación sobre la exterioridad del *pobre* y su fundamentación filosófica es necesario referirlo en un primer texto de 1972, en la revista *Stromata* y con el título: “Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana”. Con posterioridad, la formulación de la “exte-

33 Dussel, E. (1962). “Pobreza y civilización”, en García Cambeiro (Comp.) (1973). América Latina: Dependencia y Liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano: Colección Estudios Latinoamericanos, Bs. As., p. 144.

rioridad” se incorpora desde las categorías tomadas de las lecturas levinasianas, que pueden encontrarse en el trabajo escrito en 1973: “El método ana-léctico y la filosofía latinoamericana”³⁴ como lo trato en el apartado siguiente.

En la obra *América latina: Dependencia y Liberación*,³⁵ se encuentra -como vengo señalando en forma recurrente- la ambigüedad de la problemática definición de pobre, tanto en la idea de “profeta” como en la de “sujeto político” en el horizonte de expectativa de una cultura y un pueblo.

En esta dirección, la lectura más acabada de las intenciones puestas por el autor debe considerar la dimensión teológica en la que precisamente coloca el peso como telón de fondo de la casi totalidad de los trabajos. Adquieren relevancia, como elementos teóricos fértiles para justificar el modo particular de lo latinoamericano, lo teológico y lo antropológico en su forma derivada e introducen la problemática de la filosofía latinoamericana como una particularidad, en la que prima la elaboración de categorías específicas como la de *ana-léctica*, la que resulta vital en distinta medida en cada una de las etapas de obra del autor.

La novedad del *pobre*, entonces, es pensada desde dos modalidades: “pobre latinoamericano” y “oprimido”. La primera se define desde una antropología en clave teológica que se configura en términos de carencia de lo económico, despojo de las riquezas materiales pero, al mismo tiempo, señala la condición de dignidad evidenciada por las nuevas lecturas teológicas.³⁶ La segunda se define casi exclusivamente con relación a una perspectiva geopolítica, que describe la cartografía del mundo como sistema capi-

34 Dussel, E. (1972) Ponencia presentada al VIII Congreso Panamericano de Filosofía. Brasilia, en García Cambeiro (Comp.), 1973. *América Latina dependencia y liberación*, Bs. As.

35 Dussel, op.cit, supra, nota 117.

36 Scannone, J.C. (1974). “El itinerario filosófico hacia el Dios vivo. Reflexiones sobre su historia, su planteo actual y su relectura desde la situación latinoamericana”, en *Stromata*, N 3, julio-setiembre, Año XXX .

talista, en el cual dos polos: países desarrollados y países del Tercer Mundo lo constituyen. La característica de esta relación es la desigualdad y la opresión, y desde este lugar el “oprimido” padece el tipo de relación injusta. El Tercer Mundo es el explotado de la metrópoli, como lo trato en el capítulo uno, en relación con la teoría de la dependencia.

Ambas modalidades, en la descripción de Dussel, parecería que comparten la descripción en modos pasivos, tanto como carencia, como por la injusticia, haciendo peligrar en alguna medida la potencialidad emancipadora del “sujeto pobre” en una naturalización de lo padecido: “es justamente en la exterioridad de los países periféricos, dependientes (colonias, neocolonias o semicolonias) que se comienza a practicar una política concreta que usa, de hecho, un método más que dialéctico, ana-léctico en sentido estricto”.³⁷

Quizás, es ahí, donde habría que prestar mayor atención, a las dos formas que adquiere esta dialéctica-ana-léctica en Dussel, mientras que en una primera aproximación el “sujeto pobre” es entendido como una figura ad intra en un pueblo-nación, en la otra, la figura de la opresión es en relación con otro exterior que oprime a este pueblo nación. Configurando, de esta manera, dos tipos de relaciones, las cuales también instituyen distintas perspectivas: una que lo lleva al cara-cara levinasiano y su metáfora moral, a la que apuntamos con nuestra crítica y la otra, dialéctica de nación-imperio, en la metáfora política, que más bien configura el aserto más importante de esta perspectiva liberacionista de crítica geopolítica del saber-poder. O habría que pensar que también aquí, se configura en la perspectiva eticista que neutraliza la potencialidad emancipadora de los pueblos en la búsqueda de una cultura universal pensada geopolíticamente.

El interrogante acerca de la totalidad como modernidad cobra nuevo sentido al indagar en los modos posibles en

37 Dussel, E. (1974) *Método para una filosofía de la liberación*: Sígueme, Salamanca, p. 227.

los que no se reproduzca como simple dominación. Dussel sostiene que:

El hombre se transforma en el objeto de su reflexión. Primeramente, para saberse; y es de esta toma de conciencia que se desprende después la praxis, la acción. Toda ciencia práctica, toda obra (como el servicio social) queda en el aire sin una fundamentación especulativa radical.³⁸

Volviendo específicamente a la categoría epistemológica propuesta por el autor, las distancias históricas, que en un momento aparecen como evidentes, entre la concepción dialéctica sostenida por Aristóteles en *los tópicos* y el núcleo cultural de Ricoeur, desaparecen al reconstruir una perspectiva metodológica que incorpora a la arquitectura una moral latinoamericana.³⁹

En estas búsquedas primigenias de comprensión de la cultura latinoamericana que registra la figura del *pobre*, aparece ésta como una virtud necesariamente propia del pueblo cristiano, la misma se constituye, precisamente, en el suministro teórico que le posibilita la re-apropiación de la historia de la cristiandad, re-leída ahora en nuevas claves desde el Concilio de Nicea. Es decir, la *narración* del pueblo pobre en relación con el Cristo encarnado le proporciona a Dussel la inteligibilidad historiográfica de estas re-lecturas latinoamericanas en la construcción de la historia de la cristiandad.

38 Dussel, E. (1968). "La antropología filosófica, fundamento teórico del servicio social en América Latina", en García Cambeiro (Comp.) (1973) *América latina, Dependencia y liberación*, p. 68.

39 Dussel, E. (1977). "Liberación latinoamericana y filosofía. Prólogo del autor", en *Praxis latinoamericana y Filosofía de la liberación*, 1974: Nueva América, Colombia. "Asumir la barbarie. Paul Ricoeur, en su línea fenomenológica y personalista, ayudó para ello. La recuperación del mundo mítico en la racionalidad filosófica, en sus cursos en la Sorbona y gracias a su obra *La symbolique du mal* (que tiempo después pude describir la continuidad con el pensamiento posthegeliano de un Schelling maduro en su *Philosophie der Mythologie* y que anticipa a Kierkegaard y Marx), me permite recuperar el mundo simbólico popular latinoamericano en la historia del pensar mundial".

En esta dirección, la interpretación del cristianismo primitivo descubre progresivamente su autonomía universalizante con respecto al judaísmo y a las religiones de misterios, y también -y principalmente- en relación con el Imperio (Romano). Es decir, desde esta perspectiva, la Iglesia fundada por Jesús toma conciencia de ser estrictamente una *Asamblea escatológica*, superando así la ambigüedad del particularismo del *pueblo judío*...en nota 10 cita a Pitirin Sorokin, *Las filosofías sociales de nuestra época de crisis*.⁴⁰

Es entonces, a partir de estas re-interpretaciones que Dussel puede sostener que el modo de re-conocer al Otro se encuentra en esta caracterización de la pobreza evangélica, la cual permite desvincularse de cualquier determinación de la vida de la técnica -crítica heideggeriana- pero superadora, ya que el sincretismo con la religión cristiana permite consolidar como último eslabón el concepto de “núcleo-ético mítico” latinoamericano. Identidad y diferencia que la particularidad latinoamericana le proporciona para la constitución de una universalidad de la Historia. Pero será en esta misma re-lectura cristiana de la *narración*-filosófica en la que se juegan también distinciones interpretativas de la historia y que permiten marcar distancias con los llamados teólogos liberacionistas, como lo traté en el capítulo dos de este trabajo.

La pobreza así comprendida, como ‘libertad de los hijos de Dios’ (Rm.8,21;Jn 8,32) ante todos los útiles de la civilización es la actitud evangélica que permite todo ‘primer paso profético’. La pobreza así entendida, efectiva y aún sufrida, significa un enriquecimiento, como conciencia de sí mismo, de respeto de la *persona* del otro, no como ‘propietario’, sino como un ‘alguien’ que posee una dignidad inalienable.⁴¹

40 Sorokin, P. (1956) *Las filosofías sociales de nuestra época de crisis*: Aguilar, Madrid, p. 239.

41 Dussel, E. (1962).“Pobreza y civilización”, en *América Latina dependencia y liberación* (Comp. García Cambeiro) (1973) Bs. As., p.147.

La pobreza evangélica puede llevarse a cabo solamente si una Asamblea escatológica soporta realmente el peso de una vocación profética, fundada sobre la columna, sobre la perspectiva constitutiva, que es la fe del colegio apostólico: fe en un absoluto-Alguien, que ha querido consagrar la Historia asumiendo la naturaleza humana, promoviendo en el plano de las relaciones activas intersubjetivas un élan de libertad y Amor divino irreversibles.⁴²

Por el contrario Abraham, *servidor y pobre de YHWH*, abandona Ur, sus relaciones sociales y su casa y parte hacia la tierra prometida. He aquí el principio de toda pobreza escatológica: el producir una ruptura; el existir conscientemente como débil, miserable; el creer en el poder creador del Absoluto-Alguien, Trascendente de la naturaleza, providente de la Historia, en el cual podemos confiar, porque es Fiel, Firme, Verdadero. *El dejartodo* es la condición de la conciencia de sí mismo; es el oponerse a *las cosas* y saber entregarlas; es el saber enfrentar la muerte; es el luchar contra la esclavitud de la *instalación* confortable. Abraham, el extranjero, es el germen de la obra civilizadora más admirable que la fenomenología histórica pueda mostrarnos. Él ha originado -por la intervención decisiva y revelante de YHWH en la Historia Santa- en el interior de la tradición semítica una 'postura' existencial que se irá afirmando y purificando paulatinamente de Abraham a Isaac; a Moisés; a David; por los profetas; hasta la esperanza mesiánica de los *pobres* de YHWH, en torno a la persona incorporante del Servidor de YHWH, del resto de Israel.⁴³

42 Ídem. En este artículo el pobre es el Profeta: “no vislumbrábamos en ese momento claramente la segunda significación de pobreza como exterioridad a la totalidad”, esta aclaración que realiza el autor es otro argumento a favor de mi opinión de que el texto “El método anáctico...” en el que si incorpora en esta selección no pertenece al mismo período temático del autor.

43 Ídem., p. 146.

«El ‘pobre’ es un desapropiado (...) Si hay pobre, hay pecador que lo produce (...) hay rico».44 En consecuencia, habría que pensar esta aporía, si el no-pobre es, *eo ipso*, pecador; ¿No sería entender la pobreza en un sentido que la reduce a la metáfora moral en lugar de pensarla es relación a la cuestión económico-material que problematiza la opresión económica e injusta en los términos de lo político?

La des-posesión de sí mismo por sí mismo es la condición del progreso auto-evolutivo en el que el hombre de nuestro tiempo se encuentra socialmente solidario. Sin una posibilidad de *distanciamiento* de los bienes materiales nuestra civilización tiende hacia un permanente estancamiento.45

En el contexto teórico en el que se encontraba el autor, resulta relevante señalar su crítica a la idea de progreso, que posteriormente analiza como “el mito del desarrollo”, especialmente en su modalidad iluminista.

Parecería que en estas expresiones, como viejos resabios aún, del concepto de *Volk* que encuentra en las manifestaciones humanas la resistencia a la técnica y alienación humana, una virtud, en la pobreza latinoamericana que es necesario valorar. El sujeto *pobre* desposeído de la materialidad sustenta la condición humana de dignidad, que resulta en una tensión entre lo particular y lo universal del “sujeto latinoamericano”.

La teología (política) en la que se sustenta para realizar estos trabajos, que se ubican cronológicamente antes del encuentro teórico con Levinas, y que es lo que precisamente intento explicitar, se encuentra fuertemente vinculada al horizonte de esperanza en la comprensión de un mundo terrenal más justo. Esta vinculación entre la dimensión

44 Dussel, E. (1983). Historia General de la Iglesia en América Latina. Introducción general. Salamanca, Tomo I, p. 12.

45 Dussel, op. cit. supra, nota 125, p.148.

teológica con una dimensión política aparece como uno de los modos posibles de comprensión del cristianismo, que a pesar de las ambigüedades teóricas en las que cae el autor frecuentemente, intenta alcanzar una comprensión de América Latina que ha sido medular en su historia. En esta dirección indago las condiciones teóricas y prácticas que hicieron posible pensar en un sujeto ético que caracteriza este momento dusseliano: el *pobre*.

Quien no ama a su hermano a quien ve, no es posible que ame a Dios, a quien no ve' (IJn4). Estas palabras son como la formulación sapiencial de un empirismo radical, en el orden de los valores que se postulan en el mundo.⁴⁶

El concepto de *pobre* pareciera escabullirse en algún sentido a un concepto cerrado, completo, acabado, considero más bien, que no haría justicia a su definición si sólo se lo entendiera en la forma reductiva -tanto en la versión moralizante como en la económica-, como una condición que impide la satisfacción de las necesidades materiales básicas de los sujetos; más bien habría que examinar en qué medida su valor heurístico estriba si se lo concibe como condición de emancipación.

3.4 Del *pobre* al Otro. ¿La tesis de Levinas?

El texto de Enrique Dussel que analizo en este apartado es "Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana"⁴⁷. La primera presentación la realiza el autor en las Jornadas de San Miguel en 1971; el texto está publicado en la *Stromatade* 1972. El mismo escrito es retitulado "El método *ana-léctico* y la filosofía latinoame-

46 Gianini, H. (1999) "Prólogo" en *Cultura de hombres. Salvación de Dios*: Tiberiades, Santiago de Chile.

47 Ponencia pronunciada en forma oral durante las Segundas Jornadas de San Miguel, en 1971. "Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana", publicada en *Stromata* N^o 1/2, año XXVIII, (1972), pp. 53-89, Reeditado en: *Teología y vida* (Santiago de Chile), N^o 14, 1973, pp. 308-313.

ricana” y presentado como ponencia en el VIII Congreso Panamericano de Filosofía, en 1972, en Brasilia; Cambeiro lo publica en 1973. Posteriormente, resignificado, aparece en el capítulo 5 de *Método para una filosofía de la liberación. Superación ana-léctica de la dialéctica hegeliana*, con el título “Superación de la ontología dialéctica. La filosofía de la liberación latinoamericana” publicado en 1974.

La importancia de detenerme en dicho texto se debe a que, a pesar de las diferentes versiones en las que se presenta y las distintas fechas de publicación (que podrían suponer variaciones sustanciales en las conceptualizaciones) muestra, sin embargo, una continuidad en el pensamiento del autor resistido en una misma formulación, la cual es trabajada, afinada y completada en cada una de las presentaciones, que para nuestra investigación, en esta etapa de su obra resulta nodal. Dicha importancia estriba en que conserva en forma concentrada, aun en los diversos escritos, la tríada cardinal: sujeto, historia y cultura en una proto-arquitectónica de Enrique Dussel, reafirmando la idea de que desde sus textos iniciales proyecta la preocupación por conseguir un método que permita organizar la *narración filosófica*, de las complejas dimensiones sociales, políticas y éticas que realiza desde la crítica a la totalidad dialéctica y, al mismo tiempo, fundar un sujeto que sea el “quién” de esa *narración*: es a todas luces claro, que el *pobre* constituye el sentido primordial de su *narración* filosófica.

Es en esta tarea de construcción filosófica a través de un método como la *ana-léctica* que se evidencian los rastros de la profunda motivación para elaborar un modo metodológicamente comprensible de ese sujeto *pobre*, que es definido desde los términos políticos, en la versión del oprimido, o en clave de metáfora moral como un sujeto ético en la historia de América Latina.

Afirma Dussel: Nos proponemos mostrar cómo más allá del pensar dialéctico ontológico y la identidad divina del fin de la historia y el saber hegeliano (...) se encuentra

todavía un momento antropológico que permite afirmar un nuevo ámbito para el pensar filosófico, metafísico, ético, alterativo. Entre el pensar de la Totalidad, heideggeriana o hegeliana (uno desde la finitud y el otro desde el Absoluto) y la revelación positiva de Dios (que sería el ámbito de la palabra teológica) se debe describir el estatuto de la *revelación del Otro*, antropológico en primer lugar, y las condiciones metódicas que hacen posible su interpretación.⁴⁸

Y continúa afirmando lo que ya señalé anteriormente en este trabajo acerca de que: “La filosofía no sería ya una ontología de la Identidad o la Totalidad, no se negaría como una mera teología kierkegardiana, sino que sería una *ana-léctica* pedagógica de la liberación, un ética primeramente antropológica o una meta-física histórica.”⁴⁹

Daniel Guillot, el traductor de la primera versión en castellano de *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, en la introducción, afirma, luego de presentar a Dussel como el lector latinoamericano de Levinas, que la lectura de esta obra le produjo una “desorientación subversiva”⁵⁰. Eduardo Mendieta, por su parte, afirma que desafió todas sus pre-concepciones, particularmente su anclaje en Heidegger:

...el descubrimiento de Levinas permitió a Dussel desarrollar una metodología única y propia, que él consideraba más apropiada para la tarea de la recuperación de la simbología y hermenéutica latinoamericana: el método ana-léctico, y al que algunas veces también se refiere como método ana-dialéctico.⁵¹

48 Dussel, E. “El método ana-léctico y la filosofía latinoamericana”, ponencia presentada al VIII Congreso Panamericano de Filosofía, Brasilia, 1972, en García Cambeiro (1973), *América Latina dependencia y liberación*, p. 108.

49 Ídem, p. 108.

50 Guillot, D. (1977) *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, p. 7.

51 Mendieta, E. (2001). “Introducción” en Dussel, E. (2001). *Hacia*

En primer término quiero advertir que la producción inicial de las categorías dialéctica y *ana-léctica* que trata en estos artículos que señalo, se presentan cronológicamente anterior al encuentro que tiene con Levinas, particularmente lo que escribe hasta 1972 (aunque la publicación esté fechada en 1974). El Padre Scannone, en una entrevista personal, nos confirma esta suposición,⁵² por lo tanto, me interesa hacer esta observación que introduciría una comprensión de la intervención de Levinas en la obra de Dussel en un plano levemente diferente. En resumidas cuentas, las conceptualizaciones producidas por el autor en este período, para considerarlas en un sentido más provechoso, deberían ser interpretadas como parte del horizonte

una filosofía política crítica: Desclée de Brouwer, Bilbao p. 19

52 El P. Scannone es quien introduce a Levinas en las discusiones de aquellos años y afirma:

“Aunque Gutiérrez, en su libro *Teología de la liberación* cita de paso a Levinas, con todo, la entrada de su obra *Totalidad e Infinito* en la “Filosofía de la liberación” se debió a mí, que la introduje durante la discusión tenida en la reunión de comienzos de 1971, en la cual Dussel se reunió con un grupo de filósofos jóvenes de Santa Fe (y Paraná), en Santa Rosa de Calamuchita, y a la cual me hizo invitar. Allí se planteó si “existe una filosofía de nuestra América”, en respuesta al libro de Salazar Bondy que se hace esa pregunta. Introduce la problemática de Levinas por su “fenomenología del rostro del pobre”, ya que la interpelación de los pobres se puso sobre el tapete al hablar de la situación y liberación latinoamericanas y de una filosofía desde y para América Latina. Es de notar que el documento de Medellín, aplicando el Concilio a AL, era de 1968, daba mucha relevancia a la problemática de los pobres, de la justicia y la liberación. Por otro lado, como la mayoría de los allí reunidos éramos católicos prácticos (aunque yo era el único sacerdote), seguramente todos o casi todos habíamos leído dicho documento u oído hablar del mismo. Por lo tanto, en esa ocasión no se trató de negar la ontología (“Autrement qu’être” se publicó recién en 1977), sino de re-comprenderla desde el nuevo punto de partida (ético-histórico): los otros, los pobres, América Latina como otra (distinta). Es de notar que en *Totalidad e infinito* Levinas todavía habla positivamente de “ontología”, y no la rechaza, como va a hacer luego en “Autrement”. El tema del pobre y del otro (el prójimo), aunque lo plantee Levinas, con todo, es un tema no sólo bíblico sino eminentemente evangélico.” (Entrevista personal con el Padre Scannone).

de comprensión de su tradición más propia, la que denominamos en términos más generales, cristiano-teológica, como sostengo en esta investigación.

En cuanto a las intenciones del autor, es clara la importancia de esta cuestión del método, de ahí la importancia tratada en este trabajo desde la dialéctica a la *analéctica* -incluso hasta en las variaciones de los títulos-, pues estarían indicando, al menos, que precisa, establecer una formulación epistémica que le permita abordar de forma crítica a la totalidad moderna, en el sentido señalado en los capítulos anteriores.

¿Qué le debe Dussel a Levinas?

Tanto en los relatos de su autobiografía⁵³ como en las obras de algunos de los más importantes interpretadores, se sostiene que Levinas⁵⁴ le proporcionó a Dussel los elementos para construir una fundamentación más apropiada que diera cuenta de una superación de la dialéctica como totalidad. Más allá del marco categorial de la hermenéutica cultural de Ricoeur y de la ontología fundamental de Heidegger, que reconocen como únicas fuentes de pensamiento, descuidan a mi juicio, los analistas la inversión que realiza el autor, al sostenerse en la tradición teológica cristiana de la que surgen las preocupaciones “filosóficas” en la que

53 En casi la totalidad de sus textos, en las palabras preliminares, realiza una auto-lectura de las intenciones de sus obras. Para este caso, ver su última versión en las “Palabras preliminares” de Enrique Dussel (2001) *Hacia una filosofía política crítica.*: Desclée de Brouwer, Bilbao pp. 9-13.

54 Recordemos que Emmanuel Levinas publica *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité* en 1961. La versión castellana con la traducción y la introducción es de Daniel Guillot, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* de 1973, y la presentación de la edición española por Emmanuel Levinas es de 1977, en la pp.9-16, Salamanca, Sígueme, 1977.

está inserta esta producción del autor.⁵⁵ Asimismo, afirman que descubre la cuestión de la alteridad que también había sido planteada por Jean Paul Sartre en *La crítica de la razón dialéctica* y por Xavier Zubiri en *Sobre la esencia*⁵⁶, sobrevalorando estas influencias en detrimento de los vestigios teológicos que todavía estaban presentes.

Desde una perspectiva como la Historia de las ideas latinoamericanas, en las que se juegan no sólo las textualidades densas, sino que resulta siempre un estar atentos al referente, diría Roig. No habría que perder de vista “la realidad social”, los acontecimientos políticos que operan como los referentes en la producción del autor.⁵⁷

Con este fin, he desarrollado claramente en el capítulo 2 de este trabajo; haciendo especial hincapié en que, a pesar de los fuertes indicios textuales y contextuales, no está suficientemente desarrollada la perspectiva que los teólogos cristianos tratan concienzudamente como método analéctico, casi en los mismos términos que están presentes en las lecturas teológicas de esta primera etapa de la obra de Enrique Dussel, como así también desconocen las sig-

55 Véase esta interpretación de “Los desarrollos de dicha ‘ética ontológica’”, que serán incluidos en el primer tomo de la *Ética de la liberación* de 1973, capítulos 1 y 2. Véase *Para una ética de la liberación latinoamericana*, tomo I, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, reeditado como *Filosofía ética de la liberación*, tomo I: Presupuestos de una filosofía de la liberación: Edicol, México, 1977, en Pedro García Ruiz “Una nueva vía para la ética” *Signos filosóficos*. I. 1. 1999. p. 250. <http://148.206.53.230/revistasuam/signosfilosoficos/include/getdoc.php?id=26&article=30&mode=pdf>, con acceso el 01/12/2011.

56 García Ruiz, P. (2006). “La filosofía de la Liberación de Enrique Dussel: un humanismo de otro orden”. UNAM. En http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/mexico/dussel.htm#_ftn16, con acceso 31/10 2011.

57 En relación con la discusión por demás relevante de texto y contexto: “Aún cuando no podamos abordar directamente el mundo...”, véase Martin Jay (1993). “El enfoque textual de la historia intelectual”, en *Campos de Fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*: Paidós, Barcelona, p. 304.

nificaciones de los debates que las definiciones de pobre implicaron en el contexto teológico.⁵⁸ A mi juicio, sobrevaloran los términos levinasianos en una interpretación “rupturista-reductivista” de su obra, relegando la genuina preocupación heredada del paradigma cristiano moderno-latinoamericano en el que se encuentra el autor. Es decir, la particularidad filosófica del método ana-léctica, responde más bien a su íntima vinculación con el meollo de la cuestión teológico-ético-política del pobre tal como desarrollo en este trabajo de investigación.

En todo caso, una vez que se reconoce esta perspectiva, las transformaciones operadas por Dussel en la categoría de dialéctica de la liberación a la red denominación de la ana-léctica, desde una revalorización del uso de la lectura levinasiana realizada por el autor, es pensada, más bien, como un fuerte corrimiento hacia una fundamentación ética que se desplaza nuevamente desde el *pobre* cristiano-latinoamericano al Otro-universal.

Desde la versión de la *Stromata*, Dussel se refiere a la relación *pnim-pnim* conservando la caracterización descriptiva de la relación como *fe*⁵⁹, y reemplaza la perspectiva griega de la falla moral por la del tomismo como pecado⁶⁰, para ello concibe una superación de la dialéctica como totalidad con elementos de la teología cristiana como ana-léctica. La ana-léctica, que se deriva de la raíz griega *ano* (más allá), adopta como punto de partida la trascendencia absoluta del otro. En Dussel el otro nunca es una mera sombra, defectuoso, imagen o realización incompleta de lo mismo, el yo, el uno. El otro está más allá del horizonte de lo ya experimentado y comprendido. El método del

58 En la nota 1, ver todas las aclaraciones de dialéctica. 32, de la pág.127 de Enrique Dussel “El método ana-léctico y la filosofía Latinoamericana” en García Cambeiro (1973) *América Latina dependencia y liberación*.

59 Dussel, E. (1972) *Stromata*. Opcit., p.67

60 Dussel, E. (1972) *Stromata* .Op.cit., p.72.

auto-reflejo y auto-proyección de lo mismo es la dialéctica, y es este método el que ha determinado toda la filosofía occidental, por lo menos desde los presocráticos (Parménides y Heráclito).

Es desde este horizonte de comprensión que es posible afirmar que Dussel sostendrá como insuficiente el intento heideggeriano de ruptura con la totalidad, y restringido para una perspectiva que piensa la historia desde Latinoamérica. De todas maneras, le sirve de suministro teórico la dirección que Levinas retoma del proyecto ontológico de Heidegger, es decir, replantear la cuestión del ser como *Dasein* desde la facticidad, al igual que la crítica al intelectualismo en la tradición cristiana de re-lectura de la historia desde el cristianismo primitivo.

Un dato que podría colaborar en una mayor comprensión de la construcción del texto, es señalar que el lugar en el que Enrique Dussel hace la primera presentación es durante las Segundas Jornadas Filosofía y teología de 1971, en la Universidad del Salvador, en San Miguel, cuyo tema convocante fue La liberación latinoamericana. En ella se trataron y se debatieron las presentaciones en tres tópicos centrales:

1-La cristiandad y la modernidad se caracterizan por su ontología de la opresión.

2- El sentido histórico de la lógica de esta ontología de la totalidad cerrada.

3-La superación de esta ontología en una meta-física de la alteridad.

Además, es preciso tener en cuenta los otros textos que se presentaron y que aparecen publicados en el volumen de enero/junio de 1972 de la revista *Stromata* junto al trabajo que analizamos en este punto de Enrique Dussel. Se trata del escrito de H. Borrat, que titula "Liberación, ¿cómo?", que repite el lema de la Asamblea Interfederal celebrada en

Friburgo (Suiza) por la rama estudiantil del movimiento cristiano, exponiendo las deterioradas articulaciones políticas para resolver las cuestiones concretas que demandaban los estudiantes como injusticias. En dicha asamblea-nota Borrat- había una clara presencia latinoamericana produciendo las discusiones pos-Medellín (1968) y lo que él llama ensayos de Teología de la liberación.

Los años previos a Medellín sobre todo aquellos durante los cuales floreció la coexistencia pacífica, y el Concilio- admitían todavía que la famosa “cuestión social, tal como la formulaban los obispos, escamoteará su densidad insoslayablemente política bajo la espuma gris del desarrollismo.⁶¹

El otro artículo de esta presentación es el del Padre Scannone, cuyo título es “La liberación latinoamericana, ontología del proceso auténticamente liberador” y el último de este grupo es el de Hugo Assman: “Liberación. Notas sobre las implicaciones de un nuevo lenguaje teológico”. En alguna medida, estos cuatro trabajos representan las heterogéneas posiciones del campo intelectual cristiano (teológico-filosófico) en el cual, en ese período, se encuentra claramente situado Enrique Dussel. El texto de Borrat es, claramente, una crítica contundente a la Institución eclesiástica y a sus ambigüedades en América Latina, motivado a posicionarse más fuertemente con relación al Concilio y particularmente con el Documento de Medellín, colocando el acento en el nodo económico-político de la cuestión, como es el tema de la “propiedad privada”. El texto del padre Scannone, en una dirección más suavizada por la misma perspectiva pastoral, patrocina a la religiosidad popular como la dimensión propia de una fuente auténtica que posibilite pensar la liberación en América Latina. El texto de Hugo Assman, en cambio, se caracteriza por mostrar una preocupación desde el interior del campo teológico más específicamente, y las implicancias de radicalizar dichas perspectivas.

61 Borrat, H. (1972) “Liberación, ¿cómo?”, en *Stromata*, Nro. ½, enero-junio, Año XXVIII, 1972, p.13.

El texto de Enrique Dussel, por su parte, asume la tarea de fundamentar el tema en cuestión desde lo que declara como “pensamiento colectivo” y dice: “porque creo que no es la obra de un pensador, sino de un grupo que está pensando”; precisamente, este grupo es el que he determinado como “filosofía de la liberación en sentido restringido”; aquellos que participan en estas jornadas de San Miguel, -que consideramos como su campo intelectual más propio- y lo hacen bajo el ministerio del Padre Scannone.

En consonancia con los puntos que venimos tratando acerca de cuáles son sus intereses teóricos, planteo que sería más acorde afirmar que se trata de preocupaciones de un teólogo contemporáneo latinoamericano. En esta dirección, en una de sus investigaciones afirma: El año pasado expuse el cómo la situación presente era ya un encontrarnos en el fin de la Cristiandad y, al mismo tiempo, en el fin de la experiencia moderna” que define hasta la actualidad como la contemporaneidad. También expuso la condición de posibilidad de un nuevo pensar -observemos que la novedad es Latinoamérica-, ya desde estos primeros textos: cristiandad como cultura y Latinoamérica como historia, en el problema del fin de la cristiandad. Se trata, entonces, de un nuevo pensar que descubre las notas originarias de la comprensión existencial latinoamericana del ser.⁶²

Entonces, el saber cómo filosofía descubre, por su parte, el movimiento *inmanente* de Dios mismo que de desdobra en el cosmos y la historia de la humanidad como momento necesario de su esencia. Dussel redescubre esta problemática en los post-hegelianos (Feuerbach, Kierkegaard, Marx) y especialmente en el último Schelling. Este proceso en la obra de Dussel, adquiere importancia en sus distintas re-formulaciones, ya sea, como dimensión epistemológica particularmente en sus análisis de la *Dialéctica hegeliana*, (se dedican pocas páginas a estos pensadores (de la 123 a

62 Dussel, E. (1972) en *Stromata*, Nro. ½, enero- junio, año, XX-VIII, 1972, p. 1.

la 126), y únicamente en la segunda edición estudiará con mayor amplitud el tema.)⁶³ Como es el tratamiento de su dimensión ético-política en la justificación del pobre desde la cotidianidad latinoamericana.

Las tesis que el autor trabaja, preocupado por superar la modernidad, tanto en las variaciones denominativas de la categoría de dialéctica-*ana-léctica* como la idea del Otro, son centrales para el desarrollo del andamiaje teórico, no sólo de estos artículos que tratamos en este apartado sino también en sus posteriores producciones. Para Dussel, lo propio del método ana-léctico es la aceptación del Otro como otro y significa ya una posición ética-política. Busca la identidad analógica con todos los demás en la comunidad del bien, poseyendo su fundamentación ontológica en el Otro como otro; se rompe así la distinción ontológica y se llega a la unidad metafísica con los demás en un proyecto común de liberación.

La *ana-léctica* proporciona el método para una reflexión latinoamericana al rango de metafísica, desde esta concepción se trata de recapacitar, pues, sobre la manera no unívoca ni equívoca, sino analógica, de la liberación del hombre; analógica en el sentido de que cada persona, pueblo, nación o cultura podrá expresar lo propio en una universalidad analógica.

La comprensión dialéctica del hombre con el mundo fue trabajada no sólo por nuestro autor -como lo analizamos anteriormente- sino como una forma filosófica eficaz para los filósofos liberacionistas, a quienes les inquietaba la posibilidad de pensar una novedad disruptiva, en vistas a un horizonte de crítica a la totalidad entendida como mo-

63 Véase Dussel, E. (1972). La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar: Ser y Tiempo, Mendoza, p. 120. Reeditado posteriormente en el capítulo, 5 de *Método para una filosofía de la liberación. Superación ana-léctica de la dialéctica hegeliana.*: Sígueme, Salamanca 1974.

dernidad europea.⁶⁴ Aquí, quizás adquiriera real dimensión la interpretación del tiempo histórico de la cultura judeo-cristiana para ofrecerles las condiciones de posibilidad desde un relato que contiene necesariamente un tiempo nuevo de superación. En estos textos insiste en sostener que en la filosofía hablamos de falta moral y en la teología de pecado pero, advierte que para los griegos no hay falta, en todo caso hay “fallas”. La cuestión, afirma Dussel:...radica en la totalidad. La totalidad equívoca, la cuestión está encerrada en la totalidad cerrada; y *la cerrazón de la totalidad va a ser llamado el pecado originario, el único, el que teológica o aún míticamente se denomina pecado original.*⁶⁵

También agrega:

...en el camino entre los griegos y los modernos ha habido otra experiencia que voy a explicar. 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 en el ego lo más grave no es que se quede sin Dios, sino que se instituya él mismo como totalidad. En el ego cogito cartesiano, aunque hay una “idea de Dios”, el hombre se queda solo como un ego solipsista, y ahora en lugar de llamar al ser fysis, se llama a ese ser lo constituido desde, por y en el ego, de tal manera que ya no es una totalidad física sino una totalidad egótica, un sujeto.⁶⁶

64 En la cita 12 del texto “Hacia una dialéctica de la liberación. Tarea del pensar practicante en Latinoamérica hoy” del Padre Scannone (interlocutor, propagador, teólogo, filósofo de los “Filósofos liberacionistas en sentido estricto” y en especial de Dussel) señala: “Es importante recalcar 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. (...) Sería misión de los pueblos latinoamericanos colaborar con la creación de una nueva (historia) que no echa por la borda la anterior, sino que la supera (así como se puede hablar de una *Verwindung der Metaphisik*)” en *Stromata*, Nro. 1, enero-marzo, 1971, p.32.

65 El subrayado es mío.

66 Dussel, E. (1972). “Para una fundamentación ana-léctica de la

Por otra lado, en este mismo artículo, Dussel también hace referencia a la totalidad entendida como la forma moderna y reconoce, al igual que las otras modalidades de la liberación, la crítica hecha a la dialéctica hegeliana como la forma acabada de totalización de la Razón, la Historia y el Estado. Lo que me interesa señalar es que en el contexto de la crítica levinasiana a la ontología heideggeriana, se transforma junto a la categoría de *ana-léctica* en el ámbito teórico más oportuno para inscribir su propia crítica a la totalidad europea, ya no desde el “pobre latinoamericano” en su dimensión particularmente teológico-política sino desde un Otro-exterior sostenido en una experiencia particular.

La aproximación de Dussel a Levinas resulta relevante entonces, si no perdemos de vista lo que afirma el padre Scannone:

Es importante recalcar 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. (...) Sería misión de los pueblos latinoamericanos colaborar con la creación de una nueva (historia) que no echa por la borda la anterior, sino que la supera (así como se puede hablar de una *Verwindung der Metaphisik*).⁶⁷

La figura del pobre en la definición de la cultura latinoamericana nos obliga a retornar al debate establecido por la *filosofía de la liberación* en el campo teológico-filosófico, particularmente, en relación con la cuestión eclesial de-

liberación latinoamericana”, en *Stromata*, Nro. ½, enero-junio, p. 60. “El método ana-léctico y la filosofía latinoamericana”, en *América Latina. Dependencia y Liberación* (1973), pp. 108-131; también en *Método...* (1974), pp. 175-197. Además, en *Latinoamérica. Anuario* (1973), México, Nro. 6, pp. 107-131. Y en *Mundo Nuevo* (1975), Nro. 3, pp. 116-135. Aporte de Dussel a la gran obra inicial de la filosofía de la Liberación, en colaboración con otros importantes autores, en A. A. V.V. *Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*: Bonum, Bs. As. pp. 118-137.

67 Scannone, J.C. *Stromata*, Nro. 1, enero-marzo, 1971, p.32.

finida anteriormente, porque permite situar la problemática, con más claridad y complejidad en las heterogéneas formas de legitimidad ético-política.

En los primeros textos históricos de Dussel se expresa la comprensión de la cultura de Occidente desde los pueblos semitas, en contraposición a las lecturas griego-platonizantes. En una entrevista en la que Levinas discurre sobre el mismo tema, se acerca a la postura de Dussel: somos hijos de la Biblia y de los griegos.⁶⁸ Sin embargo, es importante advertir la importancia de los legados culturales en juego en cada uno de los autores; y en este sentido, son esclarecedoras las palabras del Padre Scannone a este respecto:

Levinas reivindica la tradición bíblica y judía (v.g. el Talmud, la Cabala) y la opone a la griega. Así como en el método se inspira en Husserl y Heidegger (transformándolo a partir de la ética), en el contenido se basa sobre todo en Franz Rosenzweig y en su “nuevo pensamiento”, opuesto a la “totalidad”, sobre todo, hegeliana.⁶⁹

La otra diferencia importante es que, como lo afirma el mismo Dussel:

Levinas habla siempre del otro como lo “absolutamente otro”. Tiende entonces hacia la equivocidad. Por otra parte, 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 pobrey...*⁷⁰

El método ana-léctico regirá la construcción de esta nueva forma de concebir a Latinoamérica. Según Scannone, el término que da nombre al método (ana-léctica)

68 Levinas, E. (1989). “Somos hijos de la Biblia y de los griegos”, en *El País*, 13-VI-89, pág.39 (entrevista con J. Méndez).

69 Segunda entrevista personal con el Padre Scannone realizada por correo electrónico en junio de 2008.

70 Dussel, E. (1977) *Filosofía de la liberación* dice “Levinas habla siempre de superación de la ontología del otro.” p.77.

había sido acuñado, aunque con un sentido diferente, por el filósofo alemán Bernhard Lakebrink en su obra *Hegels dialektische ontologie und die Thomistisch Analektik*.

Afirma, además, que la ana-léctica pretende fusionar el método analógico de Santo Tomás con el método dialéctico. La ana-léctica, como dialéctica abierta, pasa no sólo por la negación (*omnis determinatio est negatio*), o por la negación de la negación, sino también por la negación de la relación misma de negación. Esta *ana-léctica* es un movimiento de ideación que permite ver al otro como Otro, es decir, ve al oprimido con la intención de impulsarse a sacarlo o a ayudarlo a salir de su opresión; es la conciencia de un «tercero», que es «hermano». Scannone asigna a la metafísica *ana-léctica* un papel central en el proceso de liberación de América Latina.

Concebido ahora como Otro-exterior, en el significado teológico-antropológico de incontaminado y en el sentido ana-léctico como superación de la dialéctica sin subsunción, es que la impronta levinasiana en la que se asienta la particular experiencia del cara-a-cara consume una de las condiciones de posibilidad mantenidas, ahora sí, desde la pura eticidad, pues conserva una exterioridad que permite al hombre el perdón. Es en esta determinación de la exterioridad del otro, y no en la dialéctica ni en el pobre, donde se percibe más claramente la lectura de *Totalidad e infinito* de Levinas, que le proporciona a Dussel la perspectiva filosófico-ética que continuará profundizando en la siguiente etapa de su obra dedicada a la arquitectónica de una ética.

Lo mismo y ahí se sitúa la cuestión heideggeriana, no es superado. Vale decir que de alguna manera se considera que se supera lo ontológico desde “lo mismo”. [...] Esto es una interpretación personal⁷¹. En Heidegger hay todavía una experiencia de la Totalidad como irrebasable y aunque él intenta rebasarla, sin embargo se queda apresado en ella.

71 Es la primera vez que aparece en un texto de Dussel el señalamiento de que se trata de “una interpretación personal”.

Lo que les propongo ahora es el intento de ponerle un 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. [...] empezamos a mirar al propio Heidegger como desde su espalda.⁷²

Las reiteradas modificaciones de este texto, revelan en algún sentido los desplazamientos que realiza como dialéctica, en la primera versión y que, en su etapa posterior, concebirá como centrales en la arquitectura de una moral como voluntad subjetiva del bien en los términos de *ana-léctica*.⁷³ En esta etapa los detalla como pedagogía, erótica, política y arqueología latinoamericana, cada una de ellas referida a una dialéctica concreta -pero con la misma lógica- en la que dicha dimensión mantiene la misma forma de relación: la *dialéctica de la liberación*⁷⁴. Así, la erótica se refiere a la relación *ana-léctica* hombres-mujeres; la pedagógica, a la relación *ana-léctica* entre progenitores e hijos; la política, a las relaciones *ana-lécticas* entre hermanos y la arqueología, a las relaciones *ana-lécticas* entre culturas y mundos de sentido que han estado y han pugnado en el así denominado Nuevo Mundo. En *El método analéctico y la filosofía latinoamericana* (1972), describe el autor la importancia de la filosofía estrictamente en términos pedagógicos y la caracteriza como *ana-léctica*:

...relación maestro-discípulo, en el método de saber crear la palabra del Otro e interpretarla. El filósofo para ser el futuro maestro debe comenzar por ser el discípulo actual del futuro discípulo. De allí pende todo. Por ello esa pedagógica *ana-léctica* (no sólo dialéctica de la Totalidad ontológica) *es de la liberación*. La liberación es la condición del maestro para ser maestro. Si es un esclavo de la To-

72 Dussel, E. (1972) “Para una fundamentación *ana-léctica* de la liberación latinoamericana”, en *Stromata*, enero-junio, Nro. ½, p.64.

73 Véase Dussel, E. (1998) *Ética de la liberación en la edad de la exclusión*: Trotta.

74 El subrayado es mío.

talidad cerrada nada puede interpretar realmente. Lo que le permite liberarse de la Totalidad para ser sí mismo es *la palabraana-léctica* o magistral del discípulo (su hijo, su pueblo, sus alumnos: el pobre).⁷⁵

El Padre Scannone considera que las posibilidades hermenéuticas de la idea del “Otro”, en tanto nueva definición de pobre latinoamericano, como ese Otro, es el que le otorga una nueva historia desde Latinoamérica, posibilitando la redención de la humanidad. Y por lo tanto, la localización geopolítica de ese Otro desvirtuaría en buena medida la significación levinasiana. Si consideramos el punto 5 del texto *Método para una filosofía de la liberación*: (que es la versión posterior a la lectura de Levinas) es posible comprender más claramente el alcance significativo de sus reflexiones en torno al problema de la totalidad dialéctica, es decir, qué tenía *in mentis* cuando hablaba de ruptura con la totalidad o, por lo menos, de superar la dialéctica de la negación del otro. En primer término, señala Dussel la obra de *El Otro* en el texto *Der Andere* de Theunissen y las cartas de 1913 entre Rosenzweig y Buber. Así también señala en el parágrafo 65 del *Proyecto de una filosofía del futuro* de Feuerbach y lo que considera el último aporte de Emmanuel Levinas. Con estos materiales teóricos -específicamente filosóficos-, Dussel considera que es posible descubrir la lógica que domina América Latina. “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”. A esto, agrega Dussel que hubo pueblos que en su lengua, expresaron esta experiencia el *pnim-pnim* (cara-a-cara). La síntesis dialéctica aún sigue operando en estas afirmaciones y señala el lugar del sujeto en la narración: “América Latina es el hijo de la madre amerindia dominada y del

75 Dussel, E. (1972) “El método ana-léctico y la filosofía latinoamericana”, en *América Latina Dependencia y Liberación*. : García Cambeiro, Bs As pp. 122-123.

padre hispánico dominador. El hijo el Otro, oprimido por la pedagogía dominadora de la Totalidad europea, incluido en ella como el bárbaro, *el bon sauvage*, el primitivo o subdesarrollado.”⁷⁶

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 el discurso desde América latina y desde la ana-logía; superación que he podido formular a partir de un personal diálogo mantenido con el filósofo en París y Lovaina en enero de 1972. En la sección de su obra *Totalidad e infinito*, que denomina “Rostro y sensibilidad”, asume a Feuerbach y lo supera: el “rostro” del otro (en el cara-a-cara) es sensible, pero la visibilidad (aún inteligible) no sólo no agota al otro sino que en verdad ni siquiera lo indica en lo que tiene de propio. Ese “rostro” es, sin embargo, un rostro que interpela, que pro-voca a la justicia (y en esto queda asumido Marx, como la antropología cultural del trabajo justo). Esta es una relación alterativa antropológica, que siguiendo la consigna de Feuerbach, debió primeramente ser atea de la totalidad o “lo mismo” como ontología de la visión, para exponerse al otro (pasaje de la teología hegeliana a la antropología post-moderna). Pero el otro, ante el que nos situamos en el cara-a-cara por el *désir* (expresión afectiva que intelectivamente correspondería a la fe), es primeramente un hombre, que se revela, que dice su palabra. Revelación del otro desde su subjetividad no es manifestación de los entes en mi mundo. Con esto Levinas ha dado el paso antropológico, indicado por Feuerbach y «saltado» por Schelling, Kierkegaard y Jaspers. El otro, un hombre, es la epifanía del otro divino, Dios creador. El otro, antropológico y teológico (teología que está condicionada por el ateísmo previo de la totalidad, posición fecunda de Feuerbach y Marx), habla desde sí, y su palabra es un decir-se. El otro está más allá del pensar, de la compren-

76 Dussel, E. (1972) “El método analéctico y la filosofía, latinoamericana”, en *América Latina. Dependencia y Liberación.*: García Cambeiro, Bs. As., p.123.

sión, de la luz, del lógos, más allá del fundamento, de la identidad: es un án-arjos.⁷⁷

La relación cara-cara fundamental para Levinas⁷⁸, sobre todo en *Totalidad e infinito*, será resignificada por Dussel, otorgándole a la definición algunas mudas semánticas, especialmente en la insistencia que realiza el autor al “localizar” a ese Otro geopolíticamente. Siguiendo la interpretación del Padre Scannone, sostiene que Levinas rechaza la idea de una analogía, pero no aún en *Totalidad e infinito*, que es el texto que lee Dussel. Reafirmo, entonces, que el uso del concepto de Otro en estos primeros intentos conserva aún cierta influencia que habían tenido sobre él las lecturas de los teólogos cristianos que coincidirían en mayor medida con las variaciones significativas que él mismo desarrolla posteriormente a partir de las lecturas de Levinas.⁷⁹

En este sentido es que se define la relación con el Otro como si se le presentara una dimensión superior que interpela, se aparece como algo infinito. Esta forma revelaría

77 Dussel, E. Método para una filosofía de la liberación, op.cit., p.182.

78 La obra de Emmanuel Levinas (1905- 1995) se puede dividir en tres períodos. En un primer momento, influyeron sobre ella dos grandes filósofos, a saber: Husserl y Heidegger. Debemos recordar que Levinas coincidió con ellos en Estrasburgo, alrededor del 1927, cuando éste se trasladó hasta allí para estudiar filosofía. La deuda de Levinas a Husserl y Heidegger se hace patente en sus tres primeras publicaciones importantes: *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl* (1930), *De la existencia al existente* (1947) y *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (1949).

79 Scannone señala: “El otro en su aquí y ahora, es la “encarnación” del nuevo llamado de la historia. Son *las contradicciones y conflictos* concretos del presente, hechos carne *en el dolor del pobre y oprimido*, en su rostro, las que *determinan* el tipo de esperanza que se abre desde el futuro. Es por tanto la opresión y el dolor presente el que mediatiza la liberación futura, aunque ésta no se su mero resultado dialéctico”, Scannone (1971) “Hacia una dialéctica de la liberación. Tarea del pensar practicante en Latinoamérica hoy”, *Stromata*, N1, enero-marzo, 1971, p.36.

que tal concepción de la ética sólo es posible a partir de “ciertas experiencias” que describen una relación irreductible a la comprensión racional. La exterioridad que le permite pensar Otro, siempre exterior, que no está pensada como aquello resistente a toda visión panóptica del ojo de Dios, más bien sigue presente, ahora desde la interpelación.

En esta misma dirección, quiero recordar la crítica que apuntara años después Cerutti Guldberg, y que formula en el mismo sentido, Laclau a Levinas:

En cuanto a Levinas, si bien estoy parcialmente preparado para avanzar con él hacia lo otro que el Ser, quisiera dejar en claro que, dada mi noción de investimiento radical, no puedo aceptar su derivación de las exhortaciones normativas-tales como la “responsabilidad infinita”-de ese “otro que”. Aunque ha avanzado más que la mayoría de los autores en cuanto a separar lo ético de lo normativo, en última instancia no ha resistido la tentación de construir un vínculo apriorístico entre ambos órdenes. Sencillamente, no ha sido lo bastante radical⁸⁰.

La idea que siempre estuvo presente en el autor de la filosofía primera, en los términos aristotélicos (como lo indicó Dussel en la primera versión en *Stromata* de este texto), ahora sufre una torsión, producida por el impacto de la interpelación de esta significativa relación o vínculo apriorístico, -que le presta Levinas- en la irreductible experiencia primerísima de cara-cara.

Enrique Dussel relata, al igual que Levinas, en la experiencia de Moisés, las tres formas de interpelación del rostro del Otro, el pobre, la viuda y el extranjero. Considerando, entonces, esta praxis primera de la obra creada por el hombre propone: Esta experiencia, como va “más allá” la denominaremos *meta* y como va más allá del horizonte

80 Laclau, E. “Atisbando el futuro”, en Critchley, S. y Oliver Marchant (Comp.) *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra.* : F.C.E., p. 358.

de la *fisis* la llamaremos Meta-física.⁸¹ Sin embargo, aclara que no es lo mismo que la metafísica de la modernidad ya que no se queda en el logos mismo sino que trasciende y en este sentido será análogo. Dice Dussel en estos primeros textos: Ese Otro como otro es “nada” para mi mundo; es nada porque ningún sentido tiene él como otro, porque si tuviera uno, lo conocería y entonces ya no sería “el Otro”, sino ya lo habría incorporado a mi totalidad de sentido. El Otro como otro es nada, y “ex nihilo omnia”⁸²

La analogía es definida como lo propio de lo que no es diferente sino distinto porque no es de una unidad original. “Lo dis-tinto es el OTRO como persona, el que en tanto libre no se origina en lo idéntico.”⁸³ No es lo visto, sino escuchar la voz: “La voz del Otro irrumpe en mi mundo como revelación, no como invención mía, ni como el descubrimiento de Heidegger, sino como revelación del Otro como otro que yo”⁸⁴,

Afirma Dussel evocando la tesis levinasiana ya estudiada, y según nuestra interpretación la tradición teológica cristiana de los modernistas, como lo señalo en el capítulo dos, en el punto: “Los modernistas cristianos: Przywara”. Para reforzar nuestra tesis, y colocarlos en relación en este texto: “La nada es la libertad del otro, afirmando en él y como nada del otro. Así irrumpe en mi mundo lo nuevo; lo nuevo puede surgir de la nada, del Otro como nada. Esa novedad no está ni en acto ni en la potencia.”⁸⁵ Casi en los mismos términos, como lo marcamos en el capítulo de los modernistas, donde se encuentra tratado el tema de la analogía del Otro por Przywara.

81 Dussel, E. (1972) “Para una fundamentación ana-léctica de la liberación latinoamericana”, en *Stromata*, Nro. ½, enero-junio, p. 66.

82 Ídem, p.66

83 Ídem

84 Ídem, pp. 66 y 68.

85 Ídem nota anterior, p. 68.

La categoría *ana-léctica* y la legitimación filosófico-ética del Otro, siendo centrales en estos textos aun a pesar de las modificaciones denominativas, no sufren alteraciones sustanciales que alteren la propuesta del autor. No se trata de innovaciones teóricas, sino más bien de ajustes conceptuales que se van re-configurando en las variaciones semánticas que le permiten sostener el esfuerzo por responder a las tesis primeras que él mismo señala en diálogo con la filosofía:

1-La cristiandad y la modernidad habían quedado todavía intencionada reductivamente en un nivel englobante.

2-La Cristiandad latinoamericana fue colonial, dependiente.

3-La modernidad europea fue imperial y dominadora.

4-En consecuencia en América la modernidad es dependiente y dominada.

5-El pretendido pensar 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.

6-La crítica a la “Totalidad cerrada” descubre el sentido histórico de la lógica de esta ontología.

7-La superación de la ontología: una ontología negativa o Metafísica de la alteridad.

8-Los momentos dialécticos concretos esenciales: la erótica (relación varón mujer); la pedagógica (padre-hijo), y la política (hermano-hermano).

Retomando la cuestión desde la definición del *pobre* en las primeras producciones hasta la configuración del Otro, realizado por el autor, en el que metodológicamente la *ana-léctica* ocupa un rol central al finaliza con la figura del Otro tomada de Levinas. En los primeros textos, la idea del Otro

es pensada desde la figura del *pobre*, como otro analógico; luego, desplaza a la configuración de Otro que se presenta como una exhortación, como la experiencia primaria e irreductible de una falta, constituida por la distancia entre lo que es y lo que debería ser. En la primera versión, el “pobre latinoamericano” estaba asociado con la idea de la *pobreza evangélica*, como fue tratada en el capítulo del “núcleo ético mítico”, caracterizada más bien por una carencia de posesiones materiales que lo legitimaba en una virtud teológica. La misma idea de pobreza aparece re-significada en las nuevas interpretaciones de la historia bíblica a través de la hermenéutica, repensada desde el “cristianismo primitivo” como el paradigma cristiano de justicia que pone énfasis en la dimensión política como señalé en el capítulo “Los teólogos radicalizados”. En esta perspectiva queda claro que lo que se define como pobre es un sujeto (no en el sentido de *subjectum* cartesiano) con capacidad para “interpelar por Justicia”, es decir, con capacidad ético-política para actuar por sí mismo relegando la inactividad paralizante por una acción emancipadora. Este pensamiento, más bien político, será profundamente revitalizado con la perspectiva de las ciencias sociales que permiten una explicación cabal de la relación de dependencia como la ubicación geopolítica de América Latina en el contexto del capitalismo, como ya explicité en el capítulo de la filosofía de la liberación, que termina sobredeterminando el tipo de relación injusta que padece el sujeto *pobre* latinoamericano.

La segunda versión de este escurrizado sujeto pobre se encuentra definida precisamente desde esta sobredeterminación que se le impone como estado de dominación, de pura opresión, que lo definiría en una “voluntad oprimida”. Al mismo tiempo, el filósofo-profeta señala la opresión como falta, como pecado que necesita de la redención liberadora, y así liberado desde la hermenéutica al sujeto oprimido y lo rescata para la historia.

En este primer periodo de la obra de Dussel, ambas aristas conviven como definiciones de sujeto *pobre* en forma ambigua, haciendo pendular la supremacía significativa desde la sobredeterminación oprimida del *pobre* a la interpelación por justicia en un vestigio de acción emancipadora.

Considero que la condición de oprimido, siempre que la entendamos en los términos de una condición contingente, y no como una “voluntad de opresión”, operaría como una comprensión de una perspectiva geopolítica emancipadora. Resulta revelador observar que ésta perspectiva es trabajada actualmente y ha adquirido una notable relevancia con el estudio y las investigaciones de las nuevas modalidades que asumen las viejas formas coloniales, tanto en las formulaciones de la antropología etnográfica con la *descripción densa*, como en otras ciencias humanas.

Me refiero a las diferentes perspectivas de las llamadas teorías pos-coloniales como los variados estudios de la subalternidad que trabajan desde los países de la periferia. Por ello, es que rescato el intento temprano de este grupo de filósofos liberacionistas antes referidos -principalmente el de Enrique Dussel- por poner en debate el impacto de las luchas anticoloniales y anti-imperiales. Al señalar la ruptura político-histórico-epistémica producida desde el siglo XV en América, reconociendo en estas perspectivas las particularidades históricas de los pueblos coloniales: ... es justamente en la exterioridad de los países periféricos, dependientes (colonias, neocolonias o semicolonias) que se comienza a practicar una política concreta que usa, de hecho, un método más que dialéctico, ana-léctico en sentido estricto.⁸⁶

La tercera arista que trabaja en la configuración del Otro está determinada, desde el mismo horizonte de comprensión, por una relación que le sirve de sustento a su primera

86 Dussel, E. (1974) *Método para una filosofía de la liberación*. Sígueme, Salamanca, p. 227.

producción teórica: la superación de la ontología a través de lo que denomina *ana-léctica*. En igual sentido, concibe la idea de “Otro” con una variante en la definición del concepto propuesto por Levinas, desde un registro distintivo; como lo expresó el Padre Scannone, el Otro es aquí “el *po-bre latinoamericano*”.⁸⁷

Laana-léctica antropológica es entonces una economía (un poner la naturaleza al servicio del Otro), y una erótica y una política. El Otro nunca es “uno sólo” sino, fluyentemente, también y siempre “vosotros”. Cada rostro en el cara-a-cara es igualmente la epifanía de una familia, de una clase, de un pueblo de una época de la humanidad y de la humanidad misma entero, y más aún, del Otro absoluto.⁸⁸

Si bien, las distintas descripciones refieren a modos pasivos de recibir la injusticia y, en este sentido, haría peligrar la condición de emancipación, más problemático aún resulta, este pliegue del concepto levinasiano, que naturaliza lo padecido en un enraizamiento ético. Este pliegue semántico-ontológico, como lo llamé anteriormente, es el que se produce en el cambio conceptual a partir de una particularísima experiencia humana, que le brindan las lecturas levinasianas a Enrique Dussel como filosofía primera:

La metafísica, como la relación veri-ficante del pensar al mundo se funda, en último término, en lo ético: la relación del hombre a hombre, hombre que enfrenta a otro hombre

87 “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 analogía; superación que he podido formular a partir de un personal diálogo mantenido con el filósofo en París y Lovaina en enero de 1972. En la sección de su obra *Totalidad e infinito*, que denomina “Rostro y sensibilidad” asume a Feuerbach y lo supera: el “rostro del Otro (en el cara-a-cara) p.112.

Dussel, E. Ponencia presentada al VIII Congreso Panamericano de Filosofía, Brasilia, 1972, con el título “El método analéctico y la filosofía latinoamericana”, en *América Latina: dependencia y liberación*, op cit.

88 Ídem nota anterior, p. 113.

como un rostro que trasciende a toda comprensión mundana veritativa como una libertad desde la que emerge, desde el misterio, una palabra que revela lo imprevisible. Lo ético, hombre, hombre concretamente: opresor-oprimido, viene a fundar toda vocación filosófica.⁸⁹

Lo que atestigua la intención del autor para refugiarse en ésta potente dimensión, según mi hipótesis, es que le permite fundarse definitivamente en la dimensión ética, desvinculado ya de cualquier interpretación de un sujeto-político-pobre con capacidad para interpelar por Justicia en la versión radicalizada de los teólogos de la liberación. El *pobre*, como el Otro, pensados en la perspectiva teológica cristiana al igual que la ana-léctica alterativa son re-significados, al apropiarse el autor de los términos propuestos por Levinas que devienen en una eticidad que presupone el bien, cristalizado ahora en una experiencia de relación particular: el cara-a-cara.

Quiero decir con esto que, se produce un movimiento que se distancia de aquél, ya que desde esta opción levinasiana, la eticidad es la “verdad” de la moralidad y es ella la que presupone a cualquier relación, ya que ésta se vincula con aquélla como lo finito con lo infinito.

Habría que considerar además que este tipo de relación, entre lo finito y lo infinito, es ya pensada como una preocupación central, por los “modernistas cristianos”, como señalé anteriormente, quienes indagaron en los límites teóricos de la dialéctica hegeliana y su incapacidad para dar cuenta de la noción de *alteridad*. De este modo, procuraron no caer en una filosofía de la identidad o monológica, propia de toda la filosofía de la conciencia, por lo que definen la relación de analogía como ana-léctica. En los textos posteriores a la lectura de Levinas o al diálogo que mantiene

89 Dussel, E. Ponencia presentada en el II Congreso Argentino de Filosofía, Córdoba 1971, publicada en *Temas de Filosofía contemporánea*. (1971) como “Metafísica del sujeto y liberación” p. 87, y también en García Cambeiro (1973), op.cit.

con éste en 1972, según el propio Dussel, es preciso advertir que el autor se detiene para diseñar los términos de la “alteridad”, señalando la relación “intra” propuesta por Levinas.⁹⁰ En este contexto adquiere relevancia la idea levinasiana del *pnim-pnim*, en detrimento del énfasis preponderantemente político que la perspectiva teológica (radicalizada) aún guardaba, sobre todo en relación con la teología de la liberación.⁹¹ La relación que tengo con un otro no es para conocerlo, por tanto no es una relación cognitiva, no opera la racionalidad analítica-cognitiva sino una relación de otro tipo, ya que el Otro me afecta y me importa y me exige que me encargue de él (para Dussel es parte del “servicio” como profeta de su pueblo) incluso antes de que yo lo elija. Por tanto, no podemos guardar distancia con el Otro. Este mismo sentido de alteridad es el que utiliza Dussel en las primeras obras.

En este punto me interesa observar que las variaciones en el cambio de denominación que ofrece de dialéctica a ana-léctica, no se produce necesariamente, como parecen sostener sus interpretadores, desde un particular anclaje en la filosofía levinasiana. Lo que sí le permite este anclaje es escapar a la crítica fideísta de la perspectiva teológica en la que se encuentra. Sin embargo, precisamente, este mismo desplazamiento le es útil para justificar una narración de la historia que le permita construir una contra-historia desde Latinoamérica, sin perder de vista la tríada historia-cultura y sujeto. Las constantes variaciones en la denominación de

90 Levinas rechaza la versión de la fenomenología defendida por Husserl en la que el sujeto se constituye en agente donador de sentido, pues, para él, el sujeto no es ni siquiera alguien constituido, sino que el sujeto se constituye en la medida en que entra en relación con el Otro. El Otro es siempre anterior a mí.

91 Véase esta interpretación de “Los desarrollos de dicha ‘ética ontológica’”, que serán incluidos en el primer tomo de la *Ética de la liberación* de 1973, capítulos 1 y 2. Véase *Para una ética de la liberación latinoamericana*, tomo I, Bs. A., Siglo XXI, 1973, reeditado como *Filosofía ética de la liberación*, tomo I: Presupuestos de una filosofía de la liberación: Edicol, México, 1977.

la categoría de dialéctica mostrarían su función relevante en términos metodológicos en la obra del autor. Esta podría ser considerada, como intento sostener en este trabajo, como una veta sutil desde lo teológico-político hasta la ana-léctica, pero con el vínculo *a-priori* del cara-a-cara devendría una clara definición eticista, no ya en los términos primeros señalados por Aristóteles, sino como la cristalización de un momento existencial ético. Este desplazamiento le servirá a Dussel para recostar definitivamente su ana-léctica en la dimensión ética, proclamándola como la filosofía primera, rechazando la prioridad que filósofos, como los arriba mencionados, le habían otorgado a la ontología. Este desplazamiento estimula a pensar que la filosofía levinasiana se haya convertido en algo fundamental para todos aquellos que niegan la primacía de la ontología, es decir, para todos los que niegan que lo más importante es el ser y, por el contrario defienden la alteridad, la primacía del otro; en resumen, para todos quienes sostienen que la ética es la dimensión primera, pero ya no en los términos de la cotidianidad planteada por Aristóteles -como señaló en su momento Dussel cuando aún conservaba el dinamismo de lo político-, sino que mueve, en alguna medida, a aceptar las consecuencias fuertemente eticistas del mismo concepto elaborado por Levinas.⁹²

92 Cfr. Gil Jiménez, P. "Teoría ética de Levinas", en *Cuaderno de Materiales. Filosofía y Ciencias Humanas*. <http://www.filosofia.net/materiales/num/num22/levinas.htm#sdfootnote17sym->, con acceso el 2 de julio de 2008.

Capítulo 4 Una filosofía de la historia: la filosofía de la liberación en Dussel

A través de las indagaciones ya realizadas en los capítulos anteriores, es posible otorgar una mayor precisión a las coordenadas de la obra temprana de Dussel, no sólo desde el discurso filosófico, sino en las fronteras ambiguas del mismo campo discursivo que definí como teológico-filosófico. Considerando que los debates latinoamericanos de ese período, presentan cambios epistémicos en la elaboración de la historia y en relación a la figura del pobre como crítica a la totalidad moderna.

¿En qué medida las nuevas concepciones de sujeto sostenidas por el autor en estas producciones no sigue necesitando el anclaje en una filosofía de la historia? Y si esto es así, ¿en qué medida las aludidas concepciones eticistas, de este filósofo de la liberación, han hecho lugar a un descentramiento del paradigma moderno?

Particularmente, considero que la fortaleza de la idea de historia, sobre la que gravita su obra, se encuentra claramente en estos primeros textos, en los cuales la trama se estructura en una particular interpretación teológica que en su exposición resulta del todo lineal: el pueblo semita es la propedéutica del pueblo cristiano primitivo y éste puede encontrarse en la cultura del pueblo *pobre* latinoamericano.¹ Ahora bien, dos interrogantes surgen:

1 Se llama explicación por la trama a la que da el “significado” de un relato mediante la identificación del Tipo de relato que se ha narrado.

¿puede el *pobre* hablar? Y ¿quién habla en nombre del *pobre*?

En los capítulos anteriores he señalado algunas lecturas que realizó Dussel de los autores que circulaban en los espacios teóricos en los cuales estudió en aquellos primeros años². Dichas lecturas refieren a la biblioteca del autor, antes mencionado, como el modelo metodológico en la interpretación de la historia, la preocupación por las discusiones hermenéuticas en la que se encuentra como alumno del doctorado, como así también la inquietud por concebir el aporte de las ciencias sociales, en pleno auge, que recibe de sus maestros teológicos modernistas. Al mismo tiempo, las obras de Paul Ricoeur y de Alfonso De Waehlens cumplen un papel teórico relevante en esta etapa. La historicidad es pensada desde el presente para reconstituir la historia desde otro lugar, con los acontecimientos que configuran el proceso mismo de la historia de América Latina. Ahora bien, ¿cómo piensa Dussel esa historicidad desde América Latina?

Para Dussel, Yehvah es Señor y Creador, pero al mismo tiempo es el Yo de un diálogo de amor.⁵⁶ Este tipo peculiar de relación -yo-otro- es el que ensaya poner en juego en las distintas dimensiones de constitución de un Otro exterior. De esta manera su definición de *pobre* le sirve al mismo tiempo como legitimación de las relaciones que constituyen las formas intersubjetivas de las relaciones sociales, “el cara-cara” y la estructura organizativa de la trama de la historia desde esa exterioridad *ana-léctica*.

[El tramado es la manera en que una secuencia de sucesos organizada en un relato se revela de una manera gradual como un relato de cierto tipo particular] Hayden White (1998) *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX: F.C.E.*, p.19

2 Para una lectura más atenta acerca de la teología estudiada en Münster véase Saranyana J.I. (dir) (1999) *Teología en América Latina. el siglo de las teologías latinoamericanistas*. Vol.III. Vervuert-Iberoamericana, Frankfurt-Madrid 1999, p. 33 <http://multimedios.org/docs/d001247/>. 10 de Febrero de 2009.

A su vez, este señalamiento en la historia le permite configurar y justificar una particular forma de relación: en primer lugar existe Yehvah “absolutamente-Otro” y libre, que ha creado la historia por la iniciativa incondicionada de comenzar un diálogo y consolidar una alianza con el hombre. La relación con Otro exterior y la hermenéutica de la Historia, dos elementos que considero claves en la configuración de idea de historia del autor.

Dussel dice:

Véase nuestro artículo sobre el *Siervo de Yehvah*. Especialmente recomendamos por su contenido y bibliografía: J. Jeremías, art. *pais Theou*, en *ThWbNT* (Kittel) V, p. p. 653-713. Esta actitud hebraica nada tiene que ver con el *esclavo* de la dialéctica hegeliana o marxista. *Su significado debe ser buscado y encontrado en el contexto semita, y no en una pura objetivación de contenidos totalmente ausentes en una tal conciencia intencional.*³

Y continúa con su explicación de lo que entiende por historicidad, indicando nuevamente la forma ana-léctica que construye también en esta dimensión:

La auto-conciencia de ser un ente histórico (Geschichtsbewusstsein) es algo más que la mera conciencia de ser un ente temporal (Zeitsbewusstsein). La temporalidad significa la conciencia de no existir en un presente “cerrado”, sino necesariamente “abierto” a un pasado que la funda y un futuro que expectante le llama. Pero la historicidad es algo más; es el hecho de una conciencia que descubre en ese pasado ciertos hechos históricos (concretos, singulares, acontecimientos individuales) que son la fuente de significación de la existencia actual, y no sólo de significación, sino fuente de la misma existencia. La conciencia arcaica puede anular el tiempo proyectando su existencia profana en los acontecimientos arquetipales y míticos de un tiempo primordial y divino. En el caso de Grecia, sin embargo, por el descubrimiento de las crónicas y los relatos de los

3 Op. Cit. Dussel, E (1966) Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal, p. 57. La cursiva es mía.

hechos históricos concretos, pareciera que la Historia naciera -es decir, la historicidad-. Sin embargo, no es así. El pensador griego (que es la conciencia misma del pueblo) no puede integrar en su sistema arquetipal estático el significado, el sentido, el valor de fundamento de los hechos históricos concretos. Las estructuras ónticas del hombre no pueden explicarse por ningún hecho histórico. Las luchas contra los persas no tienen ninguna relación con el hecho de que el alma haya caído en un cuerpo. El tiempo mítico es el objeto propio del filósofo, que trata al fenómeno humano como un fenómeno natural, físico -aún la política es tratada del mismo modo.⁴

El Primer Encuentro Latinoamericano de teología, de 1975, en ciudad de México se discutió sobre el método de la teología en América Latina en el cual se tematizó expresamente la cuestión de los *pobres* como lugar teológico.⁵ Es clara la inserción de las preocupaciones del autor, tratadas en capítulos anteriores, al señalar una continuidad en el campo de ideas en el que se inserta su discurso, como la particularidad de la discusión teológico-política de ese período: el *pobre*.

Enrique Dussel era uno de los interlocutores que trataba dicha temática en la que sostenía que: "...retroceder hasta la alta edad media [...] la comunidad primitiva cristiana en choque contra el imperio romano, el pueblo de Israel dentro del contexto del mundo semita -desde los acadios hasta el Islam.⁶

4 Ídem, Dussel, E (1966) Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal, p.53

5 Saranyana, J. (1999). *Teología en América Latina: Vervuert-Iberoamericana, Frankfurt-Madrid Volumen III*. ISBN 84-95107-42-2. <http://multimedios.org/docs/d001247.10> de Febrero de 2009, p. 33.

6 Dussel, E. "Cultura latinoamericana y Filosofía de la liberación", en: *Cristianismo y sociedad*. N° 80, p.15. S/dato de año, pero por las notas es anterior a 1982. En este trabajo Dussel responde a la crítica efectuada por Cerutti Guldberg, en su texto: *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*, México: F.C.E.

Y también señala que: Explicar la estructura intencional (el núcleo ético-mítico) de un grupo exige un permanente abrir el horizonte del pasado hacia un pasado más remoto que lo fundamente.⁷ Además, en nota 17 del mismo artículo: “Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación”, sostiene la importancia de ubicar a Iberoamérica en el relato de la Historia Universal.

En este entramado de textos primarios, Dussel conserva, -aunque en forma ambigua como lo señalé en el capítulo “Del pobre al Otro”- la idea de que es importante que las transformaciones en los pueblos latinoamericanos sean primordialmente políticas; por esta razón, sugiero que es apreciable situarlo en relación a la escritura del texto *Hacia un método*, en el que si bien lo hace desde la teología, es quizás desde una perspectiva radicalizada que consigue pensar aún al *pobre...* la teología latinoamericana puede surgir sólo después de tomar en cuenta la comprensión cotidiana histórica, es decir, económica, cultural, política. De ahí surge la teología”.⁸ Afirmaciones estas, que al mismo tiempo naturaliza en el discurso a través de fundamentaciones eticistas, particularmente posterior a la apropiación de las categorías de Levinas, describiendo el itinerario ambiguo y constante en la *narración filosófica* del autor.⁹

Es en esta dirección que concibo la idea de que -siguiendo los caminos de Feuerbach- la discusión de la que participa el autor, en la *filosofía de la liberación*, se inscribe en una antropología de heterogéneas relaciones teóricas, las cuales se presentan como interpretaciones en pugna que

7 Ídem, p.17.

8 Dussel, E. (1978). *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*: Sígueme, Salamanca, p. 29. Este texto es parte de las conferencias realizadas hasta 1972 y advierte en nota preliminar: “La exposición de esta primera parte termina en 1972, fecha en que el CELAM cambiaría de orientación por las decisiones que se tomaron en Sucre”.

9 Véase Grüner, E. (2010) *La oscuridad y las luces*. Capitalismo, cultura y revolución: Edhasa, Bs. As, p. 351.

luchan en círculos concéntricos análogos a la teología del mismo período, disipando las distinciones entre teología y filosofía. Sin embargo, sostengo que habría que considerar, aún a pesar de Dussel mismo, que en esa idea de *pobre* persiste cierta interpretación que lo liga a la praxis política.

Por ello la lectura interpretativa que monta el autor a través de la constitución del *pobre* en la historia latinoamericana, mereció que precisara las distinciones y las distancias con la teología latinoamericana,¹⁰ como campo específico de una de las voces que pretende autodefinirse como una superación. La interpretación Histórica de la iglesia en América Latina, le proporciona un sustento fundamental en el relato al constituirse en territorio y superficie de tal definición: la cultura de la cristiandad.

En esta línea, afirma: Por cuanto la Historia de la Iglesia no es sólo un cierto acontecer anecdótico a modo de ejemplo, sino que constituye la sustancia del Dogma, el “lugar teológico” por excelencia, la médula de la revelación.¹¹ La historia se convierte, en estos términos y para el autor, en la formulación “objetiva” más adecuada en la que es posible encontrar las huellas de la presencia de Dios. Para ello, Dussel emprende una resignificación de los “signos” presentes en la historia de la Iglesia, que no habían sido considerados relevantes hasta ese momento. Especialmente, el sentido escatológico-utópico con el que caracteriza la historia de América *liándola* con la historia de la iglesia, al señalar los hitos eclesiales como las claves de interpretación, confirmando, de este modo, la fortaleza del suelo teológico que mantiene la concepción de cultura en el autor.¹²

10 Véase capítulo “Los teólogos radicalizados” en este mismo trabajo.

11 Dussel, E. (1965) *Hacia una Historia de la Iglesia Latinoamericana*. Escrito en Maguncia. Publicado en *Stromata*, N° 3-4, julio-diciembre, año XXI, p.483.

12 Relacionar con los períodos de la *Desintegración de la cristiandad colonial*, tratados en capítulo 4 de esta investigación.

Otro aspecto que conviene traer a la reflexión es su concepción de la Iglesia: Esta historia quiere contar la vida, la biografía de la Iglesia, para recordarle sus gestas en favor del pobre y, al mismo tiempo, la complicidad con los poderosos. Exaltará sus méritos pero no ocultará sus pecados. Quiere ser crítica, pero no apologética.¹³

Es curioso por otro lado constatar el “olvido” que algunas publicaciones, el texto *Bartolomé de Las Casas* (Madrid: Rialp, 1990) del historiador español Pedro Borges, por ejemplo, hacen de Dussel, habida cuenta de que él es, sin duda, uno de los mayores concedores mundiales de la figura del dominico sevillano de quien se ha ocupado en su Tesis Doctoral en Historia, en la Sorbona. Este prestigio le mereció la invitación para escribir el artículo “Bartolomé de las Casas” en la conocida Enciclopedia Británica (Chicago, 1974). Asimismo, en las cronologías que promueven a la Teología de la liberación el nombre de Dussel no está presente, aunque se destacan teólogos de la liberación y filósofos como Leopoldo Zea y Cerutti Guldberg.

En el texto *Teología en América latina*, Dussel es mencionado como uno de aquellos argentinos que en sus reflexiones tematiza el sujeto *pobre*. Estas referencias pueden ayudar a seguir ubicando la propuesta del autor, asentado en una tensión: mientras que sus textos se mantienen en un sustrato teológico, es su intención epistemológica desplazarse hacia la filosofía. Consuma la filosofía en una antropología fuertemente anclada en la determinación del *pobre* cristiano, en una ambigua provisionalidad entre lo político y lo ético; y asume el horizonte histórico escatológico de América Latina por pertenecer a la cristiandad occidental presentada, ahora, como superación de la racionalidad moderna.

13 Piccardo, D., Vázquez, J. y Saranyana, L. (1990). “A propósito de los proyectos editoriales de Enrique Dussel. (1972-1988), en A.A. V.V. *Evangelización y Teología en América (Siglo XVI)*, X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona Volumen II. (1253-1276), p.1269.

Los escollos de Enrique Dussel en la elaboración de una Historia de la Iglesia se podrían determinar en los siguientes puntos:

1- La secularización europea representa un problema para la cristiandad.¹⁴

2- El Concilio Vaticano Segundo, especialmente Medellín, marca momentos relevantes en la construcción de nuevas coordenadas en la teología.

3- La nueva teología en América Latina se propone superar a su propia teología, a través de una vuelta al cristianismo primitivo en la forma comunitaria de los pobres en América Latina.¹⁵

4- Mientras que la secularización estaba sostenida por las ciencias naturales y sus descubrimientos científicos, la nueva teología, en América Latina, reconoce valor científico objetivo a las investigaciones en las Ciencias Sociales. Dussel, sin embargo, si bien acepta las intervenciones acertadas que ofrecen las Ciencias Sociales, permanece en el intento trascendental, que lo ubica un tanto más cerca del idealismo hegeliano, al postular la porfiada validez de la Filosofía metafísica-y luego sostenido en la particular experiencia de exhortación ética, gracias a Levinas- como señalé en el capítulo: “Del pobre al Otro”.¹⁶

14 Dussel, E. (1970) *América Latina y conciencia Cristiana*: Don Bosco, Quito.

15 “El sentido último puede estar difuso, inconsciente o es difícil de discernir, pero nunca se encuentra ausente. Todo sistema de civilización se organiza en torno a una médula, un foco, un núcleo ético mítico, los valores: fundamentales del grupo -que pueden descubrirse por la hermenéutica de los mitos básicos de la comunidad, siendo la filosofía de la religión uno de los instrumentos indispensables”, p. 8. Dussel, E. (1970) *América Latina y conciencia cristiana*: Don Bosco, Quito. pp. 11 y 12.

16 Idem. “El temple propio greco-romano desapareció casi ante el choque del estilo judeo-cristiano, de igual modo que la cultura de las civilizaciones amerindianas fueron esencialmente desorganizadas -y agonizaron durante mucho tiempo- ante el choque del *ethos* hispano-europeo.

5- América Latina, como región geográfico-política, no se encuentra inscripta en las Historias Mundiales, ya que sólo se registran, hasta ese momento, los episodios europeos. A través de la “buena nueva”, en la historia del cristianismo, y del registro histórico-utópico-escatológico, América Latina reconfigura su importancia en el relato y le asegura, de esta manera, la salvación a la Iglesia de los peligros de la secularización.¹⁷

6- Hay que construir una historia de América Latina que reconstituya en forma higiénica el genocidio de los reyes católicos¹⁸. “No debe confundirse el núcleo ético-mítico de la civilización hispánica y el foco intencional cristiano que es la Fe”.¹⁹

7- Dussel emprende la reconstrucción de la historia de América Latina recuperando a los teólogos que hablaron del “mundo indígena”, a través de lo que Tzvetan Todorov denominó como *perspectivismo lascasciano*²⁰, y realizando una operación de deslinde entre la cristiandad del cristianismo, con la distancia necesaria entre Iglesia y comunidad.

Resumiendo hasta aquí, la cuestión de construir la historia de la conciencia americana ha sido central desde

El *ethos* social latinoamericano será el objeto de las ciencias del espíritu en general y de la psicología social latinoamericana”.

17 Si bien cita a teólogos como el padre Congar y menciona a los curas obreros franceses, el texto teológico en el que sustenta su discurso es el de Jean Daniélou. Véase capítulo 1 “Genealogía teológica” de esta investigación.

18 “Todas estas fuerzas nuevas no encuentran lugar ni institucional, ni económica, ni espiritualmente en las antiguas estructuras. Por su parte, la Iglesia Católica, renaciente después de una “noche oscura”, comienza a desolidarizarse de las oligarquías para renovar el espíritu misionero del siglo XVI”. Dussel, E. (1970) *América Latina y conciencia cristiana*: Don Bosco, Quito p.31.

19 Ídem p. 13.

20 Véase Todorov, T. (1982) *La conquista de América: el problema del otro*: Siglo XXI, Madrid, pp. 207-209.

siempre para la *filosofía de la liberación*²¹; y más aún desde esta versión en *sentido restringido*, precisamente, porque el tratamiento del tiempo determina la forma que constituye al proceso de liberación, en cuanto al progreso y el sentimiento de optimismo que ellos llevaban hacia una justificación no sólo epistémica, sino al mismo tiempo ético-política adecuada a dicho momento. Entonces, es claro que la cuestión de la historia, como la forma de la conciencia por excelencia, haya sido uno de los tópicos centrales del terreno en disputa. En otras palabras, se trata del mismo problema: la representación del pasado, junto a un segundo, referido al objeto de lo que se pretende historizar, en este caso, el *pobre* como fuente de constitución del sentido de la narración. Para Dussel, claramente, la tarea de la filosofía de la liberación es aportar a la constitución de la evolución de la conciencia americana, por lo que, si la filosofía es sistema en el desarrollo, lo mismo sucede con la historia de la filosofía.

Como sostuve en el capítulo “La filosofía de la Liberación”, estas perspectivas que implican posiciones filosóficas e ideológicas, pensadas desde el tratamiento de las situaciones de los países periféricos con sus implicancias en las luchas anticoloniales, pretenden desentrañar las operaciones teóricas en las que se configura la pregunta por el carácter de sujeto político, definido como pueblo y en tal sentido afecta formas de constitución del sujeto.

Hasta la segunda mitad del siglo XX -período que se trata en este trabajo-, dos modos básicos se habían pensado en América Latina y en la historiografía Argentina en particular; por un lado, la perspectiva historiográfica liberal y por otro, la marxista.²² Ambas estaban centradas en la

21 Véase Zea, L (1978) *Filosofía de la historia Americana*: F .C. E., México

22 En relación a las perspectivas historiográficas que describo, no pertenecen a las investigaciones del ámbito académico, para ello véase Fernando Devoto y Nora Pagano (2009) *Historiade la Historiografía en la*

idea de que el sujeto-pueblo necesita desarrollar determinadas etapas históricas en vista de constituirse como sujeto político, para lo cual pensaban en distintas formas, pero coincidían en la estructura de la secuencia histórica como un desarrollo teleológico. Estas dos formas de la historiografía local, la versión marxista y la liberal, concentraban sus explicaciones del pasado en modos descriptivos según las “leyes” de las constituciones políticas o de las ciencias sociales, tanto en una como en otra; desde las perspectivas de la historiografía, las particularidades latinoamericanas se definían como desviaciones o derivaciones aún inmaduras de la historia de la metrópoli (Europa).

En el otro modo, es decir en la perspectiva liberacionista, en el que es preciso ubicar los trabajos de Dussel, no concebía la representación de la historia en los mismos términos, más bien aspiraba, en cambio, a la elaboración de una perspectiva crítica desde la periferia.

Es decir, las diferentes fundamentaciones que elaboran del sujeto-pueblo constituyen las posiciones de la *filosofía de la liberación*, sin perder de vista la justificación filosófica de la trama de la narración que instituye un sujeto en una determinada forma de representación de la historia. De modo que la cuestión, también, resulta inescindible desde el concepto mismo de historicidad,²³ el cual, si bien com-

Argentina, Sudamericana, pp339-431. También véase la historiografía que circulaba en los ámbitos de la militancia política, desde los textos de Lenin como *El imperialismo etapa superior del capitalismo*, hasta las versiones del Revisionismo histórico tales como Hernández Arregui (1969) *Nacionalismo y Liberación*; (1960) *La formación de la Conciencia Nacional*; (1957) *Imperialismo y cultura*. Para una lectura crítica, véase Acha, O. (2009) *Historia crítica de la historiografía argentina. Vol. I: Las izquierdas en el siglo XX*: Prometeo, Bs As.

23 La historicidad como dimensión del ser humano es fundamental en la filosofía de Heidegger, quien la relaciona directamente con la «temporalidad», cuyas tres dimensiones son el presente, el pasado y el futuro: el hombre existe como un suceso cuyo desarrollo es la historicidad humana (ver cita). Es también un enfoque esencial en la comprensión de los problemas de que tratan la filosofía de la historia y el historicismo. Véase

parten, no legitiman desde las mismas matrices teóricas. Es aquí donde se manifiesta, más claramente, el terreno que disputan los liberacionistas y la particularidad de la perspectiva de Dussel en la que se asienta en una hermenéutica ontológica.²⁴

Dussel se propone construir la crítica de la totalidad moderna, presuponiendo una superación a estas dos formas historiográficas y concibiendo una particularidad en la *Filosofía de la Liberación*. A decir verdad, como afirma Hayden White de Hegel por la historia, se debe admitir que siguiendo a su maestro, tal como lo señalé en el capítulo de los “pos-hegelianos”²⁵ en América Latina, el autor poseía, en la década del sesenta del siglo XX, igual obsesión que Hegel en una voluntad de escritura de la historia “verdadera”, manifestada especialmente, en el empeño por una justificación filosófica.

En esta dirección, la ya “re-visitada” pregunta de Salazar Bondy en su citado texto *¿Existe una filosofía de América Latina?* apuntaba, sin lugar a dudas, al mismo problema que trata la Filosofía de la liberación. Es decir, la importancia en la comprensión de la cultura de la comunidad histórica y, a partir de ella reconfigurar los valores y categorías que la expresen positivamente y la revelen al mundo²⁶.

¿Cuáles son esas sustancias históricas y cómo determinarlas?

Las reflexiones de los *filósofos de la liberación* insistían en la necesidad de orientar el conocimiento histórico hacia las

Heidegger, M. (1976) *Ser y tiempo*: F.C.E México, p.407.

24 Adviértanse las diferencias conceptuales en el tratamiento de la historia en Cerutti Guldberg *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*.: F.C.E.México, pp.113-117

25 White, H. (1998) *Metahistoria. Laimaginación histórica en la Europa del siglo XIX*: F.C.E.

26 Véase. Salazar Bondy, A. (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?*: Siglo XXI, México.

necesidades de la vida social y cultural del presente, colocando el problema de la conciencia histórica, al igual que Hegel y Marx, en el centro de sus filosofías, organizando una historia social de América Latina por fuera de las fronteras del paradigma marxista practicado en la historiografía local, al que criticaban por abstracto y liberal.

Para Fernández Bravo la cuestión es que: El sujeto nacional tiene en las culturas poscoloniales una voz escindida, y según la metáfora acuñada para describir la nación, un rostro con dos caras como el del dios Jano: una que mira hacia el pueblo y otra que mira hacia la metrópoli.²⁷

Así, en este capítulo, expongo la particular genealogía de la historia de América Latina que construye este filósofo liberacionista. Dussel configura un sistema sincrónico de conexiones desde una trama narrativa dramática, la que se constituye determinada desde un origen -que se presenta como un acontecimiento traumático, sustentado en la metáfora del pecado-redención- en el relato de la cristiandad. Esta forma que adquiere el relato de la conquista de América por parte de la España cristiana, no sólo se instituye en el acontecimiento histórico clave -el que investigadores sociales, antropólogos, historiadores, sociólogos señalan como una “ruptura”, un antes y un después en la Historia de América-, sino que además, organiza el relato en el que un sujeto-inocente es el que posee en sí los instrumentos de las transformaciones de la historia mediante actos heroicos en la lucha por la salvación. Presuponiendo de esta forma, una unidad de sentido en la concepción del relato que alcanza en un proceso de desarrollo en el tiempo histórico en una teleología escatológica. Dicha teleología está sustentada en la figura del sujeto pueblo-pobre, la que se define potencialmente como ético-política, en tanto se la considera poseedora de la capacidad de interpelación

27 Fernández Bravo, A. (2000) “Introducción” en Fernández Bravo, A. (Comp.) *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*, Manantial: Bs.As, p. 20.

por justicia. Es precisamente en esta última disquisición, la cualidad de pueblo, en la que en un agónico debate teológico-filosófico se configura la usina de ese espacio filosófico liberacionista, en el cual el *pobre* de Enrique Dussel necesita de una específica legitimidad -la que sostengo en este trabajo de investigación- para constituirse en el sujeto de la narración.

4.1 Los artefactos de la Historia en la Filosofía de la historia de Dussel

Retomando lo que trabajé en el capítulo 3, apartado 1 “A la búsqueda del núcleo ético-mítico: el pobre”, reviso los insumos teóricos de los cuales se ha servido el autor, especialmente, la hermenéutica de Ricoeur, con el fin de evaluar la fertilidad en el tratamiento de la historia y sus posibles consecuencias en relación a uno de los problemas que se pretendía “liberar” en su crítica a la modernidad. Para ello, indago en la forma de la narración que constituye la trama que le permite a Dussel, establecer las inescindibles vinculaciones entre la cultura cristiana y el sujeto pobre, y establecer las operaciones en la elaboración de “la imaginación histórica” que sustenta el autor.²⁸

Dussel, en sus primeros textos, tiene como referencia y claves de lectura dos de los libros tempranos de Ricoeur: *Historia y verdad* (1955) y *La simbólica del mal* (1960), ambos citados de la versión francesa (obsérvense las fechas de

28 La idea de imaginación histórica la estoy pensando en relación al concepto trabajado por Hayden White que sostiene la equivalencia entre ésta y la imaginación como poética. La poesis imagina las simbolizaciones que están latentes en el propio presente del historiador. Es decir, comprenderla razón por la cual todo gran trabajo histórico implica que tiene elementos de poesis en ellos. “Su categorización como modelos de la narración y la conceptualización históricas depende, finalmente, de la naturaleza pre-conceptual y específicamente poética de sus puntos de vista sobre la historia y sus procesos”. White, H. (1992) *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX: F.C.E.*, p.15.

edición)²⁹. Desde esta textualidad algunos de los *filósofos de la liberación* en sentido restringido como Scannone y Santos, al mismo tiempo que Dussel, tienen como preocupación la disyuntiva aparentemente falsa en la que considera que se encuentra la reflexión filosófica y la expresan en estos términos:

O el de la concepción kantiana de la metafísica y la tradición positivista que reduce toda filosofía a la pura descripción de métodos e inventario de hechos psicológicos y sociales, o el de los herederos del hegelianismo, que intentan totalizar la experiencia humana hasta la máxima sistematización de la historia.³⁰

En los términos de este dilema, el planteo de Ricoeur les permite una alternativa viable a través de la reconstitución de la unidad del mundo, y por el reconocimiento de la trascendencia en el “misterio”:

El misterio está en el hombre y es allí donde Ricoeur descubre como primer carácter global ‘una cierta no-coincidencia’ del hombre consigo mismo, una desproporción que es la razón de su falibilidad. Esta falibilidad se encuentra expresada en los mitos de mal y de la culpa, sobre todo en los cuatro grandes mitos: el de la creación, el del dios malvado, el de la caída y el del alma desterrada.³¹

Del mismo modo, sostienen los interpretadores que “el pensamiento de Dussel durante los años sesenta se había situado decididamente en la tradición de la fenomenología

29 En la revista *Stromata* de 1971, que ya se comentó, se nutre de los autores que Dussel trata; es importante señalar que Ricoeur es, manifiestamente, un filósofo muy estudiado por este círculo de pensadores, por lo que considero que tanto este artículo como otros, tratados por Scannone o por Santos, pueden considerarse fuentes de interpretación fiable del Ricoeur de Enrique Dussel.

30 Santos, M. (1971). “La ‘repetición’ filosófica del mito. Introducción al pensamiento de Paul Ricoeur”, *Stromata*, N° 34, julio-diciembre, p. 495.

31 Ídem, p. 496.

hermenéutica al intentar la elaboración de una antropología filosófica”³² fundada en la reconstrucción de las visiones de mundo (*Weltanschauungen*) subyacentes al ser histórico de América Latina. Afirman que se trataría de un acceso hermenéutico al ser de lo latinoamericano. Aquí aparecería una conexión con el pensamiento de Paul Ricoeur y, en general, en los análisis de la fenomenología postrascendental (Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre, etc.). Esto queda expuesto en los diversos trabajos de carácter filosófico e histórico de ese periodo de su obra, en donde Dussel se sirve de las tesis básicas de la hermenéutica ricoeuriana para dar cuenta de la situación de América Latina en la historia universal -idea que le fue sugerida por la obra de Leopoldo Zea.³³ Siguiendo a García Ruiz, la hipótesis de trabajo era la siguiente: Toda civilización tiene un *sentido*, aunque dicho sentido esté difuso, inconsciente y sea difícil de asir. Todo ese sistema se organiza en torno a un *núcleoético-mítico* que estructura los contenidos últimos intencionales de un grupo que puede descubrirse por la hermenéutica de los *mitos* fundamentales de la comunidad.³⁴

Es importante notar que para Dussel la comunidad puede ser entendida como *ekklesia*: “La Iglesia es más que un grupo de hombres *convocados*. De ahí la palabra griega *ekklesia*. Por ser de *hombres* no puede dejar de suponer una

32 Dussel, E. (1965) “Situación problemática de la antropología filosófica”, en *Nordeste* 7, pp.101-130

33 Véase Enrique Dussel, “Iberoamérica en la historia universal”, en *Revista de Occidente*, 25, pp. 85-95. “La obra de Zea *América como conciencia* impactó de tal manera que desde aquel momento hasta hoy mi intento es justamente posibilitar la ‘entrada’ de América Latina en la historia mundial. Debo agradecer a Zea el haberme enseñado que América Latina está *fuera* de la historia”, Enrique Dussel, “El proyecto de una ‘filosofía de la historia latinoamericana’ de Leopoldo Zea”, art. cit., p. 30, nota 11.

34 García Ruiz, P. (2006). *La filosofía de la liberación de Enrique Dussel: un humanismo del otro hombre*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. <http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/mexico/dussel.htm> con acceso lunes 24 de mayo 2010.

historia humana. Esa historia humana es fundamentalmente una historia de la cultura, si es que entendemos lo que significa *cultura*.”³⁵

Aceptando entonces esta interpretación de la idea de comunidad en relación con la cultura cristiana y la forma hermenéutica que adopta, me permito hacer una observación: no pretendo discutir o debatir acerca de la “fidelidad” o la “traición” del pensamiento de Paul Ricoeur en su texto *Historia y verdad*, con que trabaja Dussel, sino cómo hace uso del recurso teórico para configurar su narración filosófica.

Llegados a este punto, intento señalar las dificultades que presenta el compromiso ontológico que supone la perspectiva hermenéutica, que a mi juicio, desestabilizarían uno de los argumentos centrales de la crítica a la modernidad en la obra de Dussel de este período. Considerando lo que Verónica Tozzi entiende como “realismo figural”³⁶, me permito indagar en las formas que supone la construcción del drama³⁷ en la configuración de la historia. En esta dirección Dussel sostiene que:

35 Dussel, E. (1970). “Crisis de la Iglesia Latinoamericana y situación del pensador cristiano en Argentina”, *Stromata*, N 3-4, julio-diciembre, año XXVI, p. 278.

36 Me refiero a la categoría de “realismo figural” tal como se la señala en Tozzi, V. (2009) *La historia según la nueva filosofía de la historia* :Prometeo, p. 131: “En otras palabras, asumir la *subdeterminación fáctica* de las interpretaciones del pasado no involucra acallar la discusión y apelar a la fuerza. Por el contrario, mi lectura del “realismo figural” permite avizorar un criterio de preferencia entre representaciones históricas que no elimine sus dimensiones fácticas y políticas, al promover aquella interpretación que sugiera heurísticamente mayor investigación renovando la promesa de representar realistamente el pasado”.

37 “El romance es fundamentalmente un drama de autoidentificación simbolizado por la trascendencia del héroe del mundo de la experiencia, su victoria sobre éste y su liberación final de ese mundo, el tipo de drama asociado con la leyenda del Santo Grial o con el relato de la resurrección de Cristo en la mitología cristiana.” White, H. (1998) *Meta-historia. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX* :F.C.E., p.20

La hipótesis de trabajo era la siguiente: Toda civilización tiene un *sentido*, aunque dicho sentido esté difuso, inconsciente y sea difícil de ceñir. Todo ese sistema se organiza en torno a un *núcleoético-mítico* que estructura los contenidos últimos intencionales de un grupo que puede descubrirse por la hermenéutica de los *mitos* fundamentales de la comunidad³⁸.

García Ruiz afirma que las intenciones de Dussel, en aquellos textos, estaban sostenidas en la idea de que: “la civilización se sustenta en valores que se encuentran ocultos en las distintas manifestaciones de la misma, para acceder a ellos es necesario investigar las distintas estructuras que en su conjunto constituyen a una comunidad histórica.”³⁹

Concediéndole a García Ruiz las intenciones de su mentor, y considerando la hipótesis de “realismo figural”, la pregunta que sigue en pie es: ¿cuáles son las estructuras que justifica Dussel para investigar a la comunidad histórica? ¿Cómo identificarlas sin comprometer una fundamentación metafísica? Y en qué medida se relacionan con el mundo latinoamericano?

En primer lugar, algunas características de la oposición entre el símbolo y la alegoría⁴⁰ que operan en las primeras obras de Ricoeur sirven para comprender lo que tenía en mente Enrique Dussel en aquel momento.

38 Dussel, E. (1966) “La civilización y su núcleo ético-mítico”, en *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, p. 28. Esta idea está tomada de un artículo de Ricoeur publicado en *Esprit* en octubre de 1961: “Civilización universal y culturas nacionales”, ahora en Paul Ricoeur, *Historia y verdad*, pp. 251-263.

39 Véase García Ruiz, P. (2006) *La filosofía de la liberación de Enrique Dussel: un humanismo del otro hombre*. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. <http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/mexico/dussel.htm> con acceso lunes 24 de mayo 2010.

40 Así, volviendo al concepto de símbolo posterior al siglo XVIII, se observará que primero se lo retira del ámbito de la razón abstracta para confinarlo a la intuición y luego se lo opone a la alegoría.

El símbolo no está restringido a la esfera del *logos*, pues no plantea, en virtud de su significado, una referencia a un significado distinto, sino que es su propio ser sensible el que tiene “significado”. En otras palabras, el símbolo vale no solo por su contenido, sino por su capacidad de ser mostrado, la *tessera hospitalis*.⁴¹ Allí radicaría la diferencia. Como expresa Gadamer: “El símbolo no es una mera señalización o fundación arbitraria de signos, sino que presupone un nexo metafísico de lo visible con lo invisible.”⁴² En ese territorio de sentido, en esa delgada línea, estaría buscando Dussel el “núcleo ético-mítico” de América Latina.

En otras palabras, el símbolo es el caso testigo de que: “es posible ser conducido a través de lo sensible hasta lo divino”⁴³, ¿del pobre a dios, diría Dussel? Gadamer da una clave para comprender la dimensión metafísica del símbolo, su hipótesis es que esta dimensión está en funcionamiento

41 Es algo que se muestra y en lo cual se reconoce otra cosa; tal es la función originaria del símbolo, de la *tessera hospitalis*. Escribe Gadamer, H. (1996) en *La actualidad de lo bello*. Paidós: Barcelona: (Trad. de Rafael Argullol), p. 84: “¿Qué quiere decir símbolo? Es, en principio, una palabra técnica de la lengua griega y significa “tablilla de recuerdo”. El anfitrión le regalaba a su huésped la llamada *tessera hospitalis*; rompía una tablilla en dos, conservando una mitad para sí y regalándole la otra al huésped para que, si al cabo de treinta o cincuenta años vuelve a la casa un descendiente de ese huésped, puedan reconocerse mutuamente juntando los dos pedazos. Una especie de pasaporte en la época antigua; tal es el sentido técnico originario de símbolo. Algo con lo cual se reconoce a un antiguo conocido.”

42 Gadamer, H. (1996) *Verdad y Método: Sígueme*, Salamanca, (Trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito), p. 111. En la alegoría ese nexo parece no encontrarse; Gadamer cree que ello se debe a la expansión de significado que sufre la alegoría en el siglo XVIII; de ser considerada una figura de dicción (retórica) y un sentido de la interpretación (*sensus allegoricus*), termina incluyendo en el dominio del arte también representaciones de conceptos abstractos, a través de imágenes. Tal vez pueda entenderse la depreciación que sufre la alegoría sobre la base de este último sentido adquirido, teniendo en cuenta que la asignación de imágenes como representación de lo que carece de imagen está fundada en una convención, en una atribución dogmática.

43 Ídem, p. 111.

en la noción romántica de símbolo y resuena también en los usos modernos como en este caso, lo hace la lectura de Dussel.

Por otro lado, Paul Ricoeur, en su primera obra dedicada al problema del símbolo (*La simbólica del mal*- 1960), parte de la convicción de que hay ciertas experiencias fundamentales, como sería el caso del mal, que no pueden ser apropiadas directamente por la reflexión conceptual; se manifiestan en símbolos y mitos que demandan la elaboración de una simbólica, para que se lo pueda reconducir al nivel especulativo o filosófico, sin la cual vastas zonas de la experiencia humana quedarían en las sombras.

Aquí ya tenemos en funcionamiento el primero de los rasgos del símbolo de la concepción romántica: el símbolo se opone al concepto.⁴⁴ No resulta extraño, entonces, que Ricoeur, en su criteriología del símbolo, utilice la oposición símbolo-alegoría para resaltar la polisemia intrínseca de los símbolos, a la que intentará llegar la búsqueda de Dussel.

Dice García Ruiz, en este sentido, re-interpretando al autor desde la actualidad:

“...las investigaciones de Dussel se centran durante estos años (1965-1969) en un aspecto fundamental de la hermenéutica cultural: dar cuenta del “ser” de América Latina a través de una reconstrucción de su protohistoria, es decir, la cuestión era histórica pero ante todo ontológica.”⁴⁵

44 Por los propósitos del presente trabajo, no puedo detenerme en los matices de tal oposición en el pensamiento de Ricoeur. Alcanza con citar aquí el siguiente pasaje de “Palabra y símbolo”, en Ricoeur, P. (1985). *Hermenéutica y acción*: Docencia, Bs. As. p.15: “No es necesario renegar del concepto para acordar que el símbolo puede dar lugar a una exégesis sin fin. Si ningún concepto agota la exigencia de “pensar más” portada por el símbolo, esto sólo significa que ninguna categorización da cuenta de las potencialidades semánticas tenidas en suspenso en el símbolo, pero es únicamente el trabajo del concepto el que puede testimoniar este exceso de sentido.”

45 Véase García Ruiz, P. (2006) *La filosofía de la liberación de Enrique Dussel: un humanismo del otro hombre*, Facultad de Filosofía y Letras,

Así lo sostiene Dussel en *El humanismo semita*:

Se trata de una *problemática* [el análisis de las estructuras intencionales semitas] que, a primera vista y sin medir las consecuencias, pareciera del todo alejada de las preocupaciones *del hombre contemporáneo latinoamericano*; pero, si indagamos un poco más profundamente los *contenidos* mismos de nuestra conciencia actual, si pretendemos fundar los valores de nuestra cultura, entonces comprendemos que no se trata de una investigación gratuita e inútil, sino de la gran necesidad para abarcar científicamente *los supuestos de nuestro 'mundo' latinoamericano*.⁴⁶

El interrogante que surge nuevamente y suscita mi interés en relación a la hipótesis es: ¿Qué entiende por “nuestro” mundo latinoamericano? Y ¿Cómo define este mundo cultural?

Brevemente, se puede decir que el símbolo para Ricoeur es un signo, pero un tipo especial de signo caracterizado por su opacidad, y ésta se debe a que en un símbolo se oculta una doble significación; o sea: hay un sentido literal que apunta a otro figurado. En este punto es donde Ricoeur marca la diferencia con la alegoría. Mientras que en el símbolo el pasaje del sentido primario al secundario no puede realizarse sin que quede un excedente de sentido que se resista a la traducción, en la alegoría el sentido literal es contingente y conduce de una manera didáctica al sentido figurado que podría ser directamente accesible por otro medio. Es este excedente de sentido del símbolo el que provoca la empresa hermenéutica.⁴⁷ Nuevamente es

UNAM. <http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/mexico/dusel.htm> con acceso lunes 24 de mayo 2010.

46 Véase Dussel, E. (1964) *El humanismo semita*, Eudeba, Bs. As., p. 81

47 Esta noción de excedente de sentido es una manera de explicar la continuidad del pensamiento de Ricoeur, a pesar de que parece cambiar de tema de estudio. Así, la progresión *símbolo–metáfora–texto* (entendidos como polisemia ambigüedad y plurivocidad, respectivamente) sería

la polisemia del símbolo que se enfrenta a la univocidad del concepto la que genera el excedente de sentido y su inagotabilidad interpretativa. Ricoeur, en su criteriología, considera necesario marcar la diferencia del uso que hace de la palabra símbolo con el uso en la lógica simbólica. El símbolo, según su opinión, es:

Lo contrario de un carácter: primero porque pertenece a un pensamiento vinculado a sus contenidos, y por consiguiente, no formalizado y, segundo y principal, porque el lazo íntimo que conecta su intención primaria con su intención segunda y su incapacidad para comunicar el sentido simbólico sino mediante la operación misma de la analogía, convierten el lenguaje simbólico en un lenguaje ligado, articulado a su contenido, y a través de su contenido primario, a su contenido segundo. En este sentido es el contrario absoluto del formalismo absoluto.⁴⁸

Es interesante la idea de que lo simbólico es lo contrario absoluto del formalismo absoluto⁴⁹ y puede ser relacionado con lo que anteriormente se llamó el carácter “motivado” del símbolo -que Ricoeur denomina vinculado o ligado. Para Ricoeur, entre el símbolo y lo simbolizado no hay una relación convencional, sino una relación plena de significatividad y referencialidad. Por ello, considero que para Ricoeur el símbolo es la clave del poder referencial del

sólo un distinto nivel en el que se puede dar este excedente de sentido. Véase Bertucci, A. (2006) “Entre el romanticismo y el estructuralismo: la concepción del símbolo en Paul Ricoeur” Disponible en línea: [www.boletindeestetica.com.ar/.../Bertucci La concepcion del simbolo en Ricoeur/06/01/2010/html](http://www.boletindeestetica.com.ar/.../Bertucci_La_concepcion_del_simbolo_en_Ricoeur/06/01/2010/html).

48 Ricoeur, P. (1991) *Finitud y culpabilidad*: Taurus (Trad. de Cecilio Sánchez Gil), p.180.

49 Ídem, p.181. Ricoeur cree que la explicación de por qué el símbolo pueda usarse con dos sentidos tan opuestos puede estar en la estructura misma de la significación: “que es a la vez función de ausencia y función de presencia; función de ausencia porque se significa en “vacío”, es decir, se designan las cosas sin las cosas, mediante signos sucedáneos, y función de presencia, porque se significa siempre “algo”, y en último término el mundo.”

lenguaje, es lo que permite llevar lo significativo de la existencia al lenguaje. Así, en la conclusión de *La simbólica del mal* afirma: “El símbolo nos hace pensar que el *cogito* está en el interior del ser y no al revés”⁵⁰; y en *Freud: una interpretación de la cultura*, también en relación con el carácter no arbitrario de los símbolos, expresa: “Sólo el símbolo da lo que dice.”⁵¹

Finalmente, Ricoeur se pronuncia sobre la relación entre símbolo y mito. Esta interpretación ve en el símbolo y en la alegoría dos actitudes intencionales de la hermenéutica para dar cuenta de los mitos. Afirma que el mito es: “como una especie de símbolo, como un símbolo desarrollado en forma de relato.”⁵² Quizás, en la línea de esta argumentación se pueden comprender las intenciones de Dussel en la construcción de un relato legitimado en la simbólica de la cultura cristiana.

El lenguaje habla del mundo, sin embargo en la evolución del pensamiento de Ricoeur la clave de esa referencialidad va a mutar. Lo importante es que en sus primeras obras los símbolos eran, como se vio, lo contrario de un signo arbitrario; de ahí derivaba su poder de anclaje, en tanto reveladores de las más inmutables estructuras humanas de *ser en el mundo*. Esto último me posibilita pensar que la interpretación hermenéutica que toma Dussel de Ricoeur debería ser entendida desde el compromiso ontológico, el cual se sustenta claramente en una versión realista de la conciencia histórica.

De este modo, el autor confecciona lo que Hayden White explica en los siguientes términos:

50 Ídem, p. 498. Véase Bertucci, A. (2006) “Entre el romanticismo y el estructuralismo: la concepción del símbolo en Paul Ricoeur” Disponible en línea: www.boletindeestetica.com.ar/.../Bertucci_La_concepcion_del_simbolo_en_Ricoeur/06/01/2010/html.

51 Ricoeur, P. (1990). *Freud: una interpretación de la cultura: Siglo XXI*, México (Trad. de A. Suárez), p. 31.

52 Ídem, p. 181. Ricoeur, P., op.cit, supra, nota 154, p. 181.

Una vez que se ha codificado un determinado conjunto de acontecimientos según estos motivos, se ha dado al lector un relato, la crónica de sucesos se ha transformado en un proceso diacrónico completo sobre el cual podemos hacer preguntas como si nos enfrentáramos a una estructura sincrónica de relaciones.⁵³

Y como también aceptaría Hegel:

A diferencia del novelista, el historiador se enfrenta con un verdadero caos de sucesos *ya constituidos*, en el cual debe escoger los elementos del relato que narrará (...) Ese proceso de exclusión, acentuación y subordinación se realiza con el fin de construir un relato de tipo particular. Es decir, el historiador “trama un relato”.⁵⁴

Para ello, la hermenéutica ricoueriana le proporciona los elementos claves en la configuración de la trama, junto con una comprensión del sistema de conexiones del que hablara Hegel que constituyen *lanarración* de la “creación” de América Latina en el relato de la historia universal. Esta se asienta en la caída que representa el pecado de la conquista por el dios malvado, pero es precisamente, a través de la conquista que el alma desterrada inicia la búsqueda de la salvación.⁵⁵

Al igual que Ricoeur para Dussel se hace necesario establecer una hermenéutica que lo lleve a la interpretación semántica propia del lenguaje simbólico, pues, como se señaló, es precisamente en el relato bíblico donde el problema del mal se torna más complejo. En este sentido, la pretensión de reflexionar sobre la simbólica del mal tiene por objeto ampliar la gama de posibilidades en la que se

53 White, H. (1998). *Metahistoria. Laimaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México: F.C.E., p.5.

54 Ídem, p.17.

55 Santos, M. (1971). “La ‘repetición’ filosófica del mito. Introducción al pensamiento de Paul Ricoeur”, *Stromata*, N° ¾, julio-diciembre, p.496.

encuentra inmerso. Por lo tanto, la *narración* de la historia de América Latina de Enrique Dussel, le permite -como hace posible en la operación con el texto de Levinas-un desplazamiento teórico hacia una eticidad; en los mismos términos con que trato este tema en el capítulo “Del pobre al Otro”.

En mi opinión, esta interpretación que construye Dussel, en tanto se comprende al mal como una herencia, como la falta moral, es el pecado el que configura el acontecimiento traumático de la conquista, y lo hace a partir de la figura del mito Adánico. Al mismo tiempo, esta particularidad del *pobre* cristiano latinoamericano, como fenómeno local, se disuelve en la figura trascendental de la universalidad abstracta del igualitarismo cristiano.

Ahora bien, desde Hegel, sabemos que la Historia de la Filosofía puede ser estudiada como una introducción a la Filosofía, pero el objeto de la Historia de la Filosofía es enseñar cómo la Filosofía ha aparecido en el tiempo; esta cuestión es la que obsesiona a Dussel en casi toda su obra, en distintas formulaciones, claramente en esta dirección de justificación y legitimación de América en la Historia universal.⁵⁶

El principal obstáculo que se le presenta a Dussel, a mi juicio, es la imposibilidad de radicalizar el argumento del texto cultural planteado por Ricoeur, ya que es el texto de la historia de América Latina el que está ausente, por lo tanto, imposibilitado de cualquier otra interpretación que no sea concebida desde el cristianismo.⁵⁷ Desde esta perspectiva, pareciera que las diferencias, -el pobre latinoamericano- son subsumidas en la universalidad del discurso igualitarista cristiano, en este caso, en una versión sincrético-teológico de la cultura popular.

56 Véase Hegel, G.W.F. (1982). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. (Trad. José Gaos): Alianza Madrid, p. 25.

57 Véase Cerutti Guldberg, H. (2006) *Filosofía de la liberación latinoamericana*, pp.352-353.

A partir de estos análisis es que me animo a sostener que el proyecto de una Filosofía de la Historia en Dussel adquiere importancia central en su obra al fundir en la misma operación teórica, Historia y verdad. Cuestión que con distintos matices no cesará de construir en sus distintas representaciones filosóficas de la historia en los diversos períodos de su obra.

Mientras que en los textos primeros los argumentos eran explícitos y lo cristiano aparecía como un valor que se añadía, en los textos liberacionistas la idea de cultura-cristiana ya está asimilada y se presenta con los rasgos de homogeneidad y de organicidad. De todos modos, vale aclarar que el “obstáculo epistemológico” en la construcción de la historia no estaría en la cuestión de la religiosidad o en el tipo de *denarración* bíblica que elige, pues eso sería aceptar la versión simplista de las críticas a Dussel; más bien se trata de la unicidad reductiva en la que Dussel trama una *narración* de la historia en la que la búsqueda del origen en América funciona como “realismo figurado” para la justificación de un fundamento único en la historia universal.

Como señalé anteriormente, Dussel sostiene que:

La Cristiandad es considerada el sistema religioso-cultural de significación política, económica, etc. donde se aunaba la experiencia existencial cristiana con la conceptualización helenística del existir” que el tiempo de la modernidad se empeñaba en destruir. La situación del pensador en América Latina y, dentro de ella en la Argentina, es justamente un saber dar cuenta y plantear las vías de solución que se abren ante la superación del *sistema de cristiandad* y del pensar moderno, como subjetividad y “voluntad de poder” declarando además que no es una tarea no sencilla ni dada a cualquier cristiano o pensador sino uno que sepa *que será criticado, como el profeta*.⁵⁸

58 Dussel, E. (1970) “Crisis de la Iglesia Latinoamericana y situación del pensador cristiano en Argentina.” *Stromata*, N 3-4, julio-diciembre, año XXVI, p. 322. El subrayado es mío.

El romance dramático⁵⁹ que le imprime al relato de la historia de América Latina, en el que el triunfo del bien sobre el mal, la virtud sobre el vicio, la luz sobre las tinieblas y, como dice White, la trascendencia última del hombre sobre el mundo en que fue aprisionado por la caída, se comprende en la organización del conjunto del relato dusseliano. La narración, las metáforas y los imaginarios, son los elementos a partir de los cuales la obra de Enrique Dussel se construye y disemina las redes simbólicas que la mantienen en cohesión. Un sujeto que responde al ideal del yo del sujeto teólogo-profeta: Dussel preocupado por volver a un tiempo otro que opere como el mito de origen y le permita “salvar” la cristiandad de los pecados en América Latina.

El pensador cristiano debería tener los ojos atentos a esos dos hechos (se refiere a los dos problemas del hombre moderno europeo: la pos-cristiandad y la pos-modernidad) Superar entonces la cristiandad hacia sus fundamentos: el cristianismo. Por eso hay que volver a la “experiencia fáctica de la vida” de los cristianos cuando todavía no estaban en la cristiandad. Por eso que tenemos que repensar cuál es la experiencia originaria del ser cristiano. ¿Cuál es el horizonte de comprensión en el que las cosas se manifiestan con sentido cristiano? Tenemos que hacer una descripción hermenéutica de lo que sea el “mundo cristiano”.⁶⁰

59 Me refiero a la caracterización que realiza Hayden White en relación a la explicación por la trama en los tipos de relato. Dice: “El tramado es la manera en que una secuencia de sucesos organizada en un relato se revela de manera gradual como un relato de cierto tipo particular. Siguiendo la línea indicada por Northrop Frye en su *Anatomy and Criticisms* identifiqué por lo menos cuatro modos diferentes de tramar: el romance, la tragedia, la comedia y la sátira”. Véase White, H. (1998). *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*: F.C.E. México, p.19.

60 Dussel, E. “Crisis de la Iglesia Latinoamericana y situación del pensador cristiano en Argentina”, p. 322. En el mismo número ver Alberto Caturelli: “Desarrollo del pensamiento filosófico argentino desde el punto de vista del ser nacional”, p. p. 337-388.

Es en este artículo que Dussel desarrolla teóricamente el fundamento de sus dos lógicas: la filosófico-teológica y la teológico-política, mostrando la ambigüedad y la mutua necesidad entre ambas dimensiones en la formulación de este relato mítico. En la primera se preocupa por explicitar la importancia de una renovada periodización de la Iglesia en América Latina, asumiendo la cristiandad colonial en el relato como pecado de la cristiandad, por lo que la culpa debe ser expiada a través de la historia por la salvación.⁶¹ En la segunda lógica, especialmente en el texto *Desintegración de la cristiandad colonial*, opera mediante el uso de la sinécdoque el relato entre la Historia del pueblo de América Latina y la historia del pueblo en los tiempos de la iglesia primitiva. Al mismo tiempo, configura el segundo momento dialéctico, *ad intra*, la relación entre la Historia Argentina y el “pueblo” argentino de ese mismo período.

«Clamor» es también «palabra», pero palabra que sale como rugido porque es el clamor de un pueblo que está esclavizado. Es palabra, aunque casi un «lamento» porque es una palabra que revela el dolor. Pero, de todas maneras, se dice: «Yo he escuchado el clamor de mi pueblo que está esclavizado en Egipto». Es porque Dios ha oído esa voz que se lo revela a Moisés. Y Moisés lo *oye*. Y, ¿qué le dice Dios a Moisés?: «Libéralos».⁶²

Este texto que explica las relaciones de poder en la anti-güedad, en el tiempo de la comunidad primitiva, nos puede servir para entender lo que estaba pensando Dussel cuando escribía sus textos anteriores a 1974 que lo distancian y

61 Véase: Interpretación de las etapas de la historia mundial, en la que América no aparece, sino hasta el siglo XVIII en la que es interpretada. Ídem, p. 288. Tres etapas en la historia de la Iglesia: Jesús fundador de la Iglesia, Crisis de la universalización mediterránea helenista y judaizantes y la actual o crisis del vaticano II.

62 Dussel, E. (1977). “Interpretación histórico- teológica del continente latinoamericano” en *Desintegración de la cristiandad colonial*. <http://www.ifil.org/Biblioteca/dussel/textos/a08/03>, p.p. 15-31, pdf con acceso febrero 2010.

diferencian de los posteriores; la sinécdoque política con el regreso de Perón, anterior al tiempo de la corrupción y de las injusticias.

El cambio del orden injusto por el orden salvífico suele introducirse con el advenimiento de un rey ideal (Cf. Isaías 9,6-7; 11,1-5). El rey es el portador de la justicia salvífica como intérprete de los dioses, poseedores de la fuerza y defensores de los débiles. Estos no pueden ir a otro más que al que tiene “poder”. Por eso, el poder es servicio y si no, la máxima corrupción, la peor de las “violencias”, porque imposibilita toda liberación (el caso de Enlil en Atrajasis, y el de tantos avatares). De ahí que la subida al trono de un nuevo rey fuera saludada como acontecimiento salvífico, una buena nueva de salvación [...] Conocemos ahora cuál es la “línea” del poder: el bien de los súbditos, la protección especial de los débiles. Cuando no es así, se convierte en factor de opresión, que sólo puede provocar en el pueblo “violencia segunda”, como “proyecto de salvación”⁶³

Por otra parte, sabemos que en el cristianismo la función soteriológica del poder es vista como exigencia absoluta, como expresión del Dios Salvador. Por eso la fe hace surgir el grito de protesta y de crítica ante las situaciones de opresión, cuya responsabilidad está *en el poder*, señalando la íntima relación entre la función política con la profética.

Todo esto es posible de comprender, si aceptamos la idea de que, en este uso del discurso, las categorías funcionan claramente como plurívocas, es decir, en las que se dan contextos que permiten varias isotopías a la vez, como es el caso del Pobre o inocente, el del Pecado o la conquista católica de América y, en las que se articulan las piezas del desarrollo dramático de la *narración* de la historia. De esta manera, se refuerzan varios valores semánticos, por

63 Croatto, S. *La función del poder: ¿Salvificau “opresora”?*, pp. 99-106. (http://www.revistabiblica.org/articulos/rb_34_99.pdf.) El autor se inscribe en el sector que denomina Cerutti, cómo “problematizador”, en clara distancia con las perspectivas *Stromatas* como señalé anteriormente en el capítulo que trato la *filosofía de la liberación*.

ejemplo, el “pecado” cometido por la conquista -aunque entendido como la ruptura de un pacto entre el hombre y Dios- sigue teniendo el peso del rasgo primitivo, en los mismos términos que lo entiende Ricoeur en la *Simbólica del mal*; o también, la culpa aparece como la interiorización del pecado con una connotación subjetiva, pero no se pierde la dimensión objetiva de la mancha. Del símbolo de la mancha se pasa al concepto de pecado y de este al de la culpa sin desaparecer completamente, en esta evolución, la “carga” acumulativa del significado arcaico. Esta misma operación es la que presenta Dussel en sus configuraciones de la historia de América Latina.

En mi opinión, esta forma de la narración es la que conserva desde estos primeros textos que trabajo minuciosamente en esta investigación hasta en sus últimos aportes (que no me detengo aquí) en los que, definitivamente, el pobre con capacidad de interpelación por justicia es desplazado por el oprimido que define en la pasión de la “víctima”. Este historicismo “humanista”, que en el autor se presenta en forma temprana, reformula en modo crítico el acontecimiento de la conquista al señalarlo como un acontecimiento traumático, sin embargo, lo reivindica en forma ambigua, tal es mi hipótesis de lectura, desde un señalamiento ético-político.⁶⁴

64 Véase: Dussel, E. (1970). *América Latina y conciencia crítica*. CELAM. Instituto Pastoral Latina. (IPAL): Don Bosco, Quito p. 6.

4.2 La voluntad de escritura. La historia de la Iglesia en América Latina. Comisión para el Estudio de la Iglesia Latino Americana.⁶⁵

La cuestión que examino en este punto, es en relación con la tesis trazada acerca de que la narración filosófica de Dussel, comprendería un discurso filosófico “particular” que manifiesta su voluntad de escritura en el empeño por construir una Historia de la Iglesia en América Latina. Es clara, entonces, la voluntad fundadora en la que se asienta su trabajo en la Comisión para el Estudio de la Iglesia Latinoamericana (CEHILA) al instituir una forma de interpretación de la palabra revelada en América Latina, pero surge el interrogante ¿es por ello que tendría la capacidad de montar los cimientos para una crítica a la modernidad?

La fundación de un Centro de Estudios constituye, de forma indiscutible, enseñanza, investigación y, fundamentalmente, la difusión de un enfoque interpretativo de la Historia de la Iglesia en América Latina.⁶⁶ Si aceptamos la idea de que la escritura de la historia es política, no sólo porque está moldeada desde el presente, sino también, porque como dice Holt la “diseminación de

65 “...CEHILA (Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica) ha querido llevar adelante su obra más importante: la *Historia de la Iglesia en América Latina* 1. Nos detendremos particularmente en la persona y pensamiento de Enrique Dussel, presidente de la junta directiva de CEHILA desde su fundación. Es autor del tomo 1/1, donde se describen los criterios que guían los once volúmenes que componen esta historia de la Iglesia, y es a la vez el coordinador de todo el proyecto”. Piccardo, D., Vázquez, J. y Saranyana, L. (1990). A propósito de los proyectos editoriales de Enrique Dussel. (1972-1988), en A.A. V.V. *Evangelización y Teología en América (Siglo XVI)*, X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. Pamplona Volumen II. (1253-1276), p.1253.

66 Véase: Dussel, E. (1983) “Introducción General” en *Historia General de la Iglesia en América Latina*, Salamanca, Tomo 1/1, p. 12.

nuevas historias es una acción política con consecuencias históricas”.⁶⁷

Por ello, me interesa reflexionar, a propósito de la narración que Dussel construye como la redención del momento traumático de América Latina para evaluar en qué medida, al hacerlo desde la operación ética de la interpelación del Otro⁶⁸ consigue configurar una crítica a la modernidad.

Una de las características más notables del actual movimiento de renovación del cristianismo en América Latina es la toma de conciencia de la identidad propia. En el presente volumen, el autor-profesor de Historia de la Iglesia en América Latina en el IPLA ha reunido algunas de sus más significativas conferencias y artículos sobre esta materia. El aporte sólido de elementos históricos y de antropología cultural que realiza esta obra será de preciosa ayuda tanto para la elaboración de una “teología” como de una pastoral⁶⁹ conscientemente latinoamericana.⁷⁰

Al considerar estos argumentos desde una perspectiva historiográfica amplia, es preciso admitir que dicha interpretación constituye uno de los múltiples discursos en los que es posible escribir una comprensión de “mundo” que instituye un sentido a la historia reiterada, en este caso, a través de la Historia de la Iglesia latinoamericana.

67 Holt, T. (1986). “Introduction: whither now and why?” En: Hine, D. (ed.). *The State of Afro-American History*, Baton Rouge :State University Press, Louisiana p. 1.

68 Para un análisis detallado véase en este trabajo el capítulo 3 “El pobre como sujeto ético”.

69 Dussel, E. (1983). *Historia General de la Iglesia en América Latina*. “Introducción General”, Salamanca. Tomo 1/1, p. 12.

70 Me interesa relacionar la función pastoral con las investigaciones que realiza Foucault; al respecto, dice: “El pastorado ha dado lugar en el cristianismo a una densa red institucional, complicada, ajustada; red institucional que ha sido correlativa de toda la Iglesia, la cristiandad, la entera comunidad del cristianismo”, en Foucault, M. (2006) *Seguridad, territorio, población*. F.C.E., p. 168.

Ahora bien, desde una perspectiva historiográfica restringida, en este caso al campo teológico me pregunto: ¿En qué medida sus textos poseían relevancia en la teología latinoamericana? Quizás, con ello, se podrían comprender los cambios efectuados en los textos por la intención pastoral de los mismos, al igual que las editoriales en las que publica. En este primer período, sus textos, tienen la particularidad de pertenecer a instituciones de tipo pedagógico-teológico, revelando en algún sentido, una faceta pedagógica-pastoral como clave para dichas lecturas.⁷¹ En dichos textos, dirigidos a lectores pertenecientes a la fe cristiana, Dussel expone claramente lo que es una “buena” comprensión de lo cristiano en Latinoamérica. Es importante señalar que el autor se coloca en la primera persona inclusiva del plural: (“nosotros teólogos latinoamericanos”), al afirmar el problema que considera necesario desarrollar y afirma: “La dificultad de exponer una historia de la Iglesia en América Latina consiste en la inexistencia de una historia escrita de la cultura latinoamericana”.⁷²

En la misma dirección, en el texto *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*, publicado por Sígueme en Salamanca en 1977, que reúne artículos presentados en revistas de la Universidad de Cuyo o la *Stromata* de la Universidad del Salvador, recordemos que la tesis consiste en: “explicar la estructura intencional (el núcleo ético-mítico) de un grupo exige un permanente abrir el horizonte del pasado más remoto que lo fundamente”⁷³; y más aún “Es decir, explicar la historia de un pueblo es imposible sin una

71 Editoriales pastorales que le publican: Guadalupe, Biblioteca Pedagógica, Don Bosco, etc.

72 Estas afirmaciones le valieron a Dussel innumerables críticas de su propio campo de la filosofía de la liberación -especialmente el sector historicista-, al sostener un momento cero en la historia de América Latina. Véase Cerutti Guldberg, “El punto de partida del filosofar” en *Filosofía de la liberación latinoamericana*, op.cit., pp.302-365

73 Dussel, E, (1966) Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal. p.10.

Historia Universal que muestre su contexto, sus proporciones, su sentido y esto en el pasado, presente y próximo futuro. Ese permanente “abrir” impide la “mitificación” y sitúa al pensador como ser histórico ante el hecho histórico, es decir, siempre “continuo”, y, en definitiva, ilimitado. En esto estriba la dificultad y la exigencia del conocimiento histórico”⁷⁴.

Es claro que su estudio del pasado o de la historia, le interesa para configurar el sentido que le otorga el paso hacia la filosofía, y también es claro que el punto de apoyo sigue siendo pensarse desde la cristiandad: el que “piensa teológicamente en América latina debe primeramente saber cuáles son las condiciones de posibilidad del pensar mismo. Además dicho pensar, para ser cristiano, debe saber situarse ante el hecho de la dependencia cultural y de la desintegración de la cristiandad.”⁷⁵

En los inventarios de la historia que realiza, evidencia un minucioso conocimiento de las culturas en la historia de la humanidad, las cuales evocan los modernos relatos de la historia mundial en los cuales equivale Civilización a Cultura; en ellos, el sentido del relato se encuentra en los diferentes desafíos que configuran el motor de las transformaciones.

En la Historia Mundial de Dussel es posible pensar que la cultura semita-judeo-cristiana atraviesa distintos desafíos que la potencian para seguir desarrollándose. La impronta barroca de la cultura latinoamericana haría pensar en esta idea, pero el autor quiere aún más, determinar la cuestión en el momento preciso de la relación con el Otro, y lo hace en dos niveles: *ad intra* y *ad extra*. Marca, de esta manera, una distinción que se establece en el círculo más íntimo de la relación humana, alimentada, en esta repre-

74 Ídem. 15

75 Dussel, E. (1977) *Desintegración de la cristiandad colonial y Liberación*. Prólogo a la primera edición, fechado en 1972: Sígueme, Salamanca. Ver prólogo segunda edición, 1973.

sentación, por el relato de la cultura primitiva de la antigua cristiandad. De esta manera, la figura del pobre, opera como alteridad, en forma análoga a la minoría creadora de la que habla Toynbee,⁷⁶ en la que produce un movimiento de apartamiento y de reencuentro. Los mismos están presentes en los momentos de la historia que señala Dussel, pensados siempre desde la exterioridad.

4.3 ¿Quién habla en nombre de los *pobres*?

Dussel adopta esta posición, la de teólogo, profeta e historiador, para comenzar a escribir la historia de la Iglesia a la que concibe como el “núcleo ético-mítico” de la cultura de América Latina. De ahí la importancia, al mismo que la voluntad de escritura, una justificación que la legitime filosóficamente.

Los análisis teóricos de Dussel, responden a su íntima responsabilidad con la cuestión teológico-ética del *pobre*,

76 Para Toynbee, la civilización occidental nació del interregno a la caída del Imperio romano, el estado universal de la civilización helénica. Existe indudablemente una etapa de crecimiento, por lo menos hasta el siglo XVI, época en la que han surgido los estados parroquiales. Es discutible si las fases históricas posteriores marcan nuevos y sucesivos desarrollos posteriores, o bien significan el colapso y desintegración de la civilización occidental. Lo que sí es claro es que si Occidente ha entrado en desintegración, ha cubierto sólo la fase del tiempo de angustias, sin haber alcanzado aún la fase de estado universal.

El colapso produce un cisma en el cuerpo social, y también un cisma en el alma. El cisma en el cuerpo social se manifiesta en el fraccionamiento de la civilización en tres: una minoría, un proletariado interno y un proletariado externo. Las minorías dominantes son aquellas que, perdida su creatividad, controlan la sociedad no por la fascinación del poder creador sino por medios estrictamente militares y policiales; sus productos típicos son los estados universales y las filosofías. El proletariado interno es la masa de esclavos y desarraigados que no pueden sacudirse la minoría dominante de encima; en el camino inventan las religiones. El proletariado externo es el conjunto de hordas bárbaras que se apiñan alrededor de la civilización, para rematarlas; este proceso las lleva a crear las edades heroicas y épicas. Véase Toynbee, A. (1985) *Estudio de la Historia*, Agostini-Planeta, Volumen.III.

en su propia configuración del paradigma cristiano-moderno-latinoamericano colocando en igual grado de jerarquía al historiador de la iglesia y al teólogo como profeta de la historia.

Descubrir entonces el sentido del presente histórico es imprescindible para la fe, es su momento esencial. También lo es para la teología. Es sabido que la teología, teología bíblica (no la que se hace sobre la Biblia, sino la que los profetas hacían ellos mismos y que nos refiere la Biblia), la del profeta de Galilea que es Jesús, esta teología hebrea era histórica y su método era histórico y no silogístico. Ellos decían: así como nuestro pueblo pasó por el desierto, así acontece ahora tal o cual cosa. Aquí hay una argumentación siempre histórica; y debemos volver a la historia para comprender lo que nos acaece en nuestra experiencia presente.⁷⁷

Estas afirmaciones son lo suficientemente claras como para que se pueda comprender la relevancia de la hermenéutica bíblica que propone al considerar, como dice White y estimo estaría de acuerdo el mismo Hegel que:

...la finalidad del historiador es explicar el pasado “hallando”, “identificando” o “revelando” los “relatos” que yacen ocultos en las crónicas; y la diferencia entre “historia” y “ficción” reside en el hecho de que el historiador “halla” sus relatos mientras que el escritor de ficción “inventa los suyos”.⁷⁸

Particularmente, en esta primera parte del corpus, hace hincapié en la figura del narrador como el “profeta”⁷⁹ que es

77 Dussel, E. (1970) “Crisis de la Iglesia Latinoamericana y situación del pensador cristiano en Argentina.” *Stromata*, N° 3-4, Julio-Diciembre, año XXVI, p. 287.

78 White, H. (1998). *Metahistoria. Laimaginación histórica en la Europa del siglo XIX*:F.C.E México,p.17

79 Dussel, E.(1966) *Hipótesis para una investigación de la Historia Universal*: “Así por primera vez -nos dice el gran etnólogo- los profetas valorizan la historia”, p.51. “El Dios del pueblo judío no es más una divi-

quién está capacitado en la tarea de traer el pasado no ausente, sino más bien que siempre está presente. En verdad no es un pasado que solo haya que describir, reseñar o referir, sino que a este narrador-profeta le importa desentrañar, develar:

El proceso de la historia tiene un sentido. Dicho sentido es el objeto de la labor hermenéutica de los profetas. Los profetas interpretan los acontecimientos contemporáneos a la luz de la fidelidad más rigurosa, los acontecimientos se transforman en “teofanías”... De esta manera no solamente adquieren un sentido, sino que ellos develan la historia.⁸⁰

Esta característica de la interpretación de la historia no pretende dar cuenta del tiempo en el sentido de una evolución, un progreso; tampoco se debe entender como un aumento cualitativo de conocimiento, más bien se trata de un testimonio fehaciente en el relato del tiempo histórico que dé muestras de la relación del hombre con el mundo, en tanto innovación. De ningún modo se trata de explicitar una relación material del hombre individual con el mundo, sino todo lo contrario. Se refiere a efectuar un esfuerzo en la comprensión de los distintos modos en los que el hombre ha hecho posible la constitución de “mundo” que le impone un sentido al relato. Por esta razón, resulta indispensable definir los términos en la búsqueda hermenéutica de las “estructuras intencionales”:

Nuestro estudio no puede partir sino de ese “mundo”, pero en tanto “hablado”, en tanto expresado por el lenguaje. Es bien sabido que la exégesis (por ejemplo, con Rudolf Bultmann) o la hermenéutica (piénsese en la posición de Karl Jaspers, Paul Ricoeur, Enrico Castelli) es hoy objeto de las mayores disputas. No puede ser de otro modo, ya que contemplamos el renacimiento de la “ciencia de la interpreta-

nidad oriental creadora de gestos arquetipales sino una personalidad que interviene sin cesar en la Historia, que revela su voluntad a través de los acontecimientos”, p.52.

80 *Ídem*, pp. 55-56.

ción”, llave de todo trabajo histórico posible. ¿Cómo puede concebirse un estudio de historia de la filosofía o de historia del “mundo” pre-filosófico sin textos que nos lo presenten? ¿Cómo puede comprenderse adecuadamente un texto sin las reglas de interpretación? Los filósofos ¿no han caído muchas veces en graves errores de interpretación por una falta absoluta de hermenéutica? Vemos, entonces, que se trata del supuesto de toda reflexión histórico-filosófica posible.⁸¹

Esta concepción de la tarea del profeta, como lo describe Dussel, en mi opinión, elide la mediación de la representación, argumentando el modo realista de la configuración de la historia y omite la tarea del historiador, el que desempeña un papel en “la invención” del relato, especialmente en la configuración de la imaginación histórica.

En este relato que emprende Dussel, la voluntad de escritura de la verdad, es aún más potente, ya que nos recuerda que, la tarea de historiador la poseen el teólogo y el profeta. Es decir, mientras que el primero trata las cuestiones relativas al conocimiento de Dios, el segundo posee una relación directa con el conocimiento de las acciones de Dios en el mundo terrenal, para decirlo en términos secularizados. Lo que debe quedar claro es, la doble potencia de la “invención” como operación que trama el historiador Dussel, en este primer término, en la búsqueda del “núcleo ético-mítico” como estructura ontológica en la cual se legitima el relato de la historia de América Latina.

No pretendo negar la infatigable tarea que realiza el autor para demostrar la centralidad que ha tenido la narrativa de la modernidad eurocéntrica como relato único de la Historia de la humanidad. En esta dirección es que el acontecimiento de la conquista de América Latina se constituye en una nueva narrativa que descentra lo que

81 *Ídem*, p. 56.

denomina el “mito de la modernidad” y lo hace, inclusive, hasta uno de sus últimos textos *Historia Mundial y crítica*.⁸²

Para que nosotros podamos ser pastores y que la teología nos ilumine, deberíamos poder descubrir el sentido del presente histórico. Y ese descubrir el sentido presente (presente digo y no futuro) se llama *profecía*. No hablo de la profecía como carisma extraordinario. Hablo de la profecía constitutiva, cotidiana, de la fe cristiana real. Profecía viene del griego *pro-femi*: hablar delante. Profeta es el que «habla delante». ¿Delante de quién? Es el que habla delante del pueblo acerca del «sentido» de los acontecimientos presentes. Es Moisés que se enfrenta al pueblo de esclavos y les dice: «Dios me ha enviado para liberarlos».⁸³

Por último, habría que considerar que, para Enrique Dussel, la dimensión de lo político en el interior de la iglesia como institución se presenta en forma análoga a la realidad socio-política de América Latina. La situación del teólogo, filósofo, historiador y pensador, todos tienen la misma tarea, en América Latina, es justamente, dar cuenta y plantear las vías de solución que se abren *ante la superación del sistema de la cristiandad, del pensar moderno, y de la “voluntad de poder” imperial*.⁸⁴

Para el autor, y en razón de esta perspectiva de la historia,

...en los tiempos de la naciente civilización hispanoamericana –fusión de las culturas y civilizaciones amerindias– la conciencia cristiana supo rápidamente, aunque con mayor o menor claridad según las épocas, tomar posición, procla-

82 Dussel, E. (2001) *Hacia una filosofía política crítica* :Descleé, Bilbao, p.403

83 Dussel, E. (1977) *Desintegración de la cristiandad colonial*, <http://www.ifl.org/Biblioteca/dussel/textos/a08/03pp15-31.pdf>, p.18.

84 Dussel, E., (1977) *Desintegración de la cristiandad colonial y Liberación*:Sígueme, Salamanca. “Prólogo” a la primera edición fechado en 1972. Véase “Prólogo” segunda edición 1973. El subrayado es mío.

mar las injusticias, proponer y crear -dentro de sus reducidas posibilidades- los instrumentos para la efectiva promoción de los más necesitados, es decir, de los pobres.⁸⁵

En este sentido, es claro lo que necesita sostener en las distintas dimensiones:

Ni la civilización, ni el ethos, ni los últimos valores -diversos niveles de profundidad- agotan los elementos metodológicos a discernir. Debemos todavía tener en cuenta los sujetos en los que dichos niveles existen y que juegan recíprocamente un papel constituyente. Nos referimos a los grupos sociales, élites, estructuras de la comunidad.⁸⁶

85 Dussel, E. (1970) *América Latina y conciencia cristiana*: Don Bosco, Quito, p. 8. El subrayado es mío.

86 Ídem, p.14.

Consideraciones finales

En las páginas que siguen, me permito agregar unas pocas notas, que a manera de recapitulación, no sólo reúnan en forma consistente las diversas cuestiones que coloqué en discusión en cada una de las partes de esta investigación, sino que esbozen algunas ideas alternativas capaces de resolver en otros términos algunas de las debilidades del planteo de Enrique Dussel.

En primer lugar, delimité la tradición filosófica canónica a la que esta perspectiva se refiere como crítica a la modernidad, es decir, a los términos planteados en la *Fi-losofía del Derecho* de Hegel, cuando trata la díada amo/esclavo. Es clara la mención a este tópico, que ha adquirido autonomía respecto del sistema hegeliano mismo en casi cualquiera de los trabajos de los autores liberacionistas, ya sea para tratarlo como para ponerlo en discusión. A partir de esta dirección filosófica, los latinoamericanistas intervinieron de manera potente, instalando el registro empírico de los datos y las variables que producen las ciencias sociales (pobreza, desigualdad, alienación, dominación) y promoviendo una intervención conceptual fundamental en el mismo campo filosófico. Allí radica su novedad. Desde este espacio de debate, la filosofía de la liberación, marco en el que se han hecho converger tópicos desplazados o eludidos desde la disciplina filosófica, la cuestión del sujeto agente de la historia, y su configuración como sujeto *pobre* latinoamericano resulta, una de las cuestiones medulares planteadas por Enrique Dussel.

Es importante señalar que desde diferentes tradiciones filosóficas, los liberacionistas evitaron caer en el economismo reductivo del marxismo-leninismo con sus tesis desarrollistas como única vía posible, para pensar las formas de liberación o, en los términos actuales, de emancipación. Es desde esta perspectiva que puede valorarse el empeño de estos intelectuales por construir un aparato conceptual que contribuyera a la comprensión de los acontecimientos político-sociales de masas del primer peronismo; el aporte que pretendieron brindar, estaba asociado de modo inescindible, a ese proceso de transformación en la sociedad argentina. En este espacio filosófico de “desacuerdo”, y aceptando las discrepancias teóricas de cada uno de los protagonistas de este “duelo filosófico” que se afanan por demostrar la potente fertilidad de sus propuestas, es que concibo que adquiere pleno sentido la perspectiva de Dussel en su configuración del *pobre* tanto de la naturaleza y origen de la cultura latinoamericana periférica como de la agencia política de este sujeto.

De este modo, como una primera aproximación posible y teniendo en cuenta el canon de la tradición filosófica, he reconstruido, en forma general, los posicionamientos en los debates de la filosofía alemana posteriores a Hegel, sus distinciones y sus similitudes, presentes en las divergentes formulaciones de la *filosofía de la liberación*. He acompañado el esfuerzo de los autores latinoamericanistas que hicieron algunas analogías en función del “color local”, en particular la de aquellos autores que, en el presente histórico argentino de la década del setenta, establecieron el espacio filosófico en el que ubico el desarrollo de la producción teórica de Enrique Dussel.

Es a partir de estas consideraciones que también he precisado lo que se conoce en la historia de la filosofía como el debate de los jóvenes hegelianos y cómo puede ser comprendido en su versión local en las posiciones filosóficas defendidas en el debate de los liberacionistas. Así, mientras

los hegelianos de derecha, llamados también “viejos hegelianos”, afirmaban la compatibilidad entre cristianismo e idealismo y otorgaban al sistema una interpretación espiritualista, los de izquierda, los “jóvenes hegelianos”, rechazaban toda interpretación teológica del sistema hegeliano y sostenían la incompatibilidad entre religión cristiana y filosofía hegeliana, reduciendo la primera a simple mito.

Considero que este grupo de intelectuales “liberacionistas” se halla en aquella misma tensión alemana acontecida tras la muerte de Hegel, tanto respecto de las cuestiones metodológicas en las que una persistente resistencia al sistema hegeliano los ubica entre un materialismo y un idealismo, como respecto del empeño por acabar, a través de una crítica superadora, con el culto a la dualidad de concepto y realidad.

Ahora bien, desde esta crítica que se pretende superadora de la dualidad y que se lleva a cabo a costa de poner en entredicho la antítesis y la síntesis del sistema hegeliano, he señalado el movimiento dialéctico que describe Dussel como *ana-léctica*, es decir, como un proceso de negación y mediación, que se consuma a partir de concebir una exterioridad -el “sujeto pobre latinoamericano”- desde la *ana-léctica* que constituye las fases entre la teoría social y la práctica liberacionista.

De esta forma, el impulso dialéctico del tercer momento de mediación o intento de solución de la contradicción es el punto de partida del filosofar. En palabras de Cerutti, el sujeto *pobre*, es la posición que asume Enrique Dussel como punto de partida de su *filosofía de la liberación*.

Pero ¿puede el *pobre* hablar?

Desde esta perspectiva he descripto por un lado la configuración de lo que denomina *ana-léctica* para señalar el alcance y el sentido de dicha categoría central en el autor. Al mismo tiempo, indagué en las limitaciones que posee

dicha categoría al advertir las modificaciones que realiza el autor cuando abandona por un lado las posibilidades de la teológica cristiana que le confería la tradición tanto de Scannone como la más antigua de Przywara y más aún cuando se desentiende de las tesis centrales de la teología de la liberación para sostenerse en los axiomas eticistas.

Estas particulares preocupaciones liberacionistas de Dussel me permiten configurar la tensión evidente entre lo teológico y lo político que en este período de su obra, marcarían las claves de su producción. De allí, mi insistencia en señalar la importancia de esta cuestión, puesto que, en este particular primer período del corpus aparece en forma notable la equivalencia que opera entre la religión como cultura y lo teológico como político. En este punto, el problema más espinoso que se presenta para el autor, en mi opinión, es una crítica radical al concepto moderno de “cultura”, como lo señala Strauss que distingue “el hecho de la religión” y el “hecho de lo político” y esto sólo sería posible en la forma de un “tratado teológico-político”. La resolución a esta cuestión, toma distancia de ésta última posición, debido a decisiones teóricas del mismo Dussel, sobre todo a partir de la adopción de la perspectiva de Levinas, con el recurso a la fundamentación eticista del *pobre*, hipótesis de lectura que desarrollo en esta investigación.

Enrique Dussel se encuentra inmerso en el clima de tensiones y cambios en el interior del pensamiento de la teología cristiana y es en este cruce de perspectivas que es posible comprender la primera etapa de su producción. No sólo la multiplicidad compleja de perspectivas teológicas a las que se vincula, sino también la *narración* filosófica que marca su configuración teórica. La neo-escolástica de la que resulta heredero se encuentra, precisamente, en un momento de apertura respecto de la relación que establece entre problemáticas teológicas y filosóficas, compartiendo con estos autores tal apertura en uno y otro campo, al considerar que razón y fe no se encuentran radicalmente separados.

Teniendo presente estas cuestiones es que explicité las variadas relaciones que su obra muestra respecto de la tensión entre un modo teológico cristiano y otro filosófico de comprender el mundo. Sin embargo, son estas mismas dimensiones las que albergan en su interior diferentes conceptualizaciones que suscitan en forma innegable compromisos con una perspectiva cristiana. Considero por ello, que es precisamente, en estos entrecruzamientos, que la dimensión teológica marca con fuerza las categorías que el autor construye para su tratamiento del concepto de sujeto *pobre*.

La *narración* elegida por el autor, desde el legado del cristianismo como cultura universal, representa una reapropiación que le permite organizar cierta interpretación del cristianismo primitivo. Al mismo tiempo que rescata la representación de un Cristo encarnado, representa el sujeto que habla en nombre de la historia, vale decir, la narración histórica del “Cristo pobre” como sujeto agente. Esta misma opción narrativa, le produce a Dussel cierta tensión “traumática” que quizás sea posible de calibrar en las decisiones teóricas ambiguas que se expresan en el autor al definir el *pobre* y que producen una torsión en esta interpretación, la que deriva hacia una filosofía-eticista.

Al mismo tiempo, en este período el autor considera vital reconstruir las morales que pertenecen a la cultura de Latinoamérica. Por ejemplo, en su texto *Para una des-trucción de la historia de la ética*, considera que la importancia de la comprensión del *ethos* ... es entonces una tonalidad existencial, es el modo inmediato, perdido y cotidiano que predetermina el obrar humano dentro del horizonte significativo del mundo.¹ Desde aquí, se encaminan sus trabajos en la búsqueda del “núcleo ético mítico”; las estructuras intencionales, entonces, lingüísticas, simbólicas, intersubjetivas, etc. resultan propias de la visión cristiana del mun-

1 Dussel, E. (1972) *Para una des-trucción de la historia de la ética* I: Ser y Tiempo, Mendoza p.166.

do. Por ello es que examiné la definición del “núcleo ético-mítico,” tal como está tratado por el autor, para evaluar las posibilidades de una comprensión de la particular cultura latinoamericana, sin perder de vista, que se trata de una nueva interpretación del cristianismo a la luz de una teología de la Historia Universal.

Por otro lado, esta interpretación hermenéutica le posibilita al autor establecer los modos de definir la relación con el *pobre* que derivan de la comprensión del Dios vivo que, con la figura de Cristo, instala el concepto de una humanidad utópica. De esta manera, el autor reconstruye la noción de sujeto en lo que puede considerarse una “antropología” -aún en los límites de la modernidad- pero, asentando la comprensión histórica del hombre nuevo en autores teológicos que le permiten pensar las transformaciones en Latinoamérica y el rol central de ese sujeto-ético-político. Ahora bien, de todas formas, la lectura hermenéutica en la que se instala Dussel en este particular período, si bien por un lado le permite “descubrir” un mundo, considero que al mismo tiempo, opera como una limitación, ya que el mundo latinoamericano al que refiere es un recorte específico, anclado en una cierta interpretación del cristianismo que él formula en una narración de la historia universal.

De esta manera, la definición del *pobre* representa un signo de la historia de la Iglesia y en este sentido las interpretaciones del Cristo-histórico se convierten en la fuente de explicación de una nueva teología. Es claro que la interpretación de la que se vale el autor para configurar el sentido de dicha narración en la historia de América Latina, posee las derivas que se centran en las definiciones de pueblo como poseedor del fundamento original, el cual es quien legitima a la cultura como “cultura popular”.

De esta manera, la comprensión hermenéutica le permite un doble juego de referencialidades. Por una parte, determina una cultura americana deudora desde la historia encarnada: ...explicar la estructura intencional

(el núcleo ético-mítico) de un grupo exige un permanente abrir el horizonte del pasado hacia un pasado aún más remoto que lo fundamente.² Y por la otra, subsume las culturas diferenciales a la esta tradición cristiana en una operación de síntesis denominada “la cultura popular” de América Latina.

Por ello, sostengo que en estos textos se evidencian los primeros pasos teóricos de Dussel en dirección a la complejidad de definir una sincrética cultura latinoamericana. Claramente lo realiza al reivindicar como objeto propio del conocimiento de lo latinoamericano una de las condiciones que, en ese momento, resultó un dato relevante de las Ciencias Sociales latinoamericanas, y que reveló la particularidad que producía el capitalismo dependiente en el Tercer Mundo, que convierte mediante una sustantivación: *el pobre*.

Es claro que no se podría afirmar, como afirmé anteriormente, que el tratamiento de Dussel se refracta en una mera reproducción erudita de las tesis más importantes del modernismo teológico cristiano, del neotomismo francés, de las preocupaciones del primer Heidegger o de la hermenéutica ricoeuriana plasmadas en *La simbólica del mal*, que serían las respuestas a la pregunta planteada y lo que han sostenido sus intérpretes. Considero, más bien, que se trata de una reapropiación minuciosa de preferencias conceptuales de cada uno de estos diferentes espacios intelectuales, que le permiten moverse en un terreno resbaladizo entre la teología y la filosofía, en la enunciación de un discurso dificultoso que se conmueve en la escritura de la historia, desde la intimidad “culposa” de un intelectual cristiano en América Latina, ante el trauma de la conquista. Es a partir del reconocimiento de esta composición compleja del mundo desde donde Dussel trata de dar cuenta de lo mundano y de lo sagrado, y desde el cual es posible comprender

2 Dussel, E. (1965) “Iberoamérica en la Historia Universal”, *Revista de Occidente*, N° 25, pp. 88-95.

en la figura del *pobre*, las condiciones que le permitirían justificar un sujeto agente- en la historia de la iglesia en América Latina.

En la búsqueda de una respuesta es que he considerado más claramente la importancia de las interpretaciones que sostienen la tesis de que, sin la incidencia de la teología de la liberación no es explicable la *filosofía de la liberación de Dussel* que el giro que puede articularla en estos años, que estamos estudiando y que atañe a la comprensión de sí misma, no sería posible sin esta relación. Es decir, que el impacto de la teología de la liberación en su filosofía se nota primeramente en un proceso de redefinición de ésta última; un proceso por el que la filosofía se empieza a comprender a sí misma como una actividad práctica que no brota de un sentimiento abstracto de admiración sino de una experiencia de afectación por la realidad histórica de América Latina: el *pobre*.

En este punto me interesa remarcar que la relevancia teórica de las elaboraciones de Dussel, si bien admiten una comprensión detallada a través de cada uno de los conceptos, es más bien en su forma sistémica en la que adquieren su mayor valor para nuestra heurística. Por ello, es que según mi análisis considero que es el campo teológico particularmente el que le presta las herramientas de justificación epistemológica de la “realidad” latinoamericana para producir lo que él denomina una *filosofía de la liberación*.

Respecto a esta interpretación he tratado en este trabajo las tesis centrales de los teólogos de la liberación, particularmente en relación con la inversión trascendental de los presupuestos teológicos, al asumir para sí la liberación del hombre en la tierra para la utopía humana. Es desde este presupuesto que los valores cristianos valen en tanto sean efectivos en el mundo humano: el pueblo de Dios, son los oprimidos concretamente por el sistema capitalista de producción. Por lo tanto, el quehacer teológico se concibe como *reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la pala-*

bra, es decir la fe está junto a la praxis cotidiana en la lucha de los oprimidos, los *pobres*.

He señalado la relevancia para los teólogos de la liberación de la importancia de Medellín como el fundamento de la iglesia de los *pobres*, y la necesidad de justicia en términos políticos. A partir de estas cuestiones me planteé dos interrogantes: ¿en qué medida la propuesta de nuestro autor se encuentra contenida en la perspectiva de la teología de la liberación? Y si lo hace ¿en qué medida ese sujeto *pobre* descentra al sujeto de la modernidad?

Es a partir de considerar estos interrogantes que he realizado una descripción de la posición teológico-filosófica de Enrique Dussel la cual presenta un deslizamiento teórico, significativo, respecto a la teología de la liberación en algunos de sus tópicos centrales. En primer término desde la teología, hace filosofía, es decir, la posición del fenomenólogo Dussel se interesa en reconstruir el sentido que se encuentra con cierta anterioridad explicitado en la búsqueda del “núcleo ético mítico”. La importancia en la configuración del sujeto *pobre* aparenta una coincidencia con los teólogos liberacionistas, que él mismo justifica en los orígenes del cristianismo. Sin embargo, al mismo tiempo, es preciso advertir un distanciamiento político-epistemológico con estas posiciones teológicas, al esfumarse la función crítica de la teología-filosófica en una teología-pastoral con un fuerte horizonte de inteligibilidad eticista.

Sin embargo, ¿puede el *pobre* hablar?

El otro de los puntos neurálgicos en relación con la perspectiva de la teología de la liberación, es la primacía de la praxis, y en ese sentido adquiere importancia el énfasis en la dimensión crítica y de denuncia profética que la distingue de cualquier otra teología cristiana. Quiero decir que, el desplazamiento conceptual que se producen entre estas posiciones y la perspectiva que exploro en los textos de Dussel es la insistencia en ceñirse a la búsqueda de una

fundamentación eticista, que le permita un nuevo sustento para una nueva filosofía, desplazando claramente el tópico teológico de la praxis. Este deslizamiento que señalo, es el fundamento de la *narración* filosófica que constituye su *filosofía de la liberación*, cercenando, a mi juicio, la potencialidad política del sujeto *pobre* como artífice de su propia praxis o en otros términos, lo que entienden los teólogos de la liberación como la capacidad política del *pobre*.

Tanto Dussel como los teólogos liberacionistas coinciden en describir las relaciones injustas como económicas y en tal sentido se constituyen como una perspectiva crítica al sistema capitalista como tal, incluso desde la misma institución eclesiástica a través del mandato del Concilio. Sin embargo, es la operación hermenéutico-fenomenológica en la que se inscribe lo filosófico de Dussel, la que configura al *pobre* en una exterioridad trascendental al mismo tiempo que diluye la crítica a la interpelación por justicia.

Debo señalar que la justificación de la *narración* que elige el autor, lo inscribe en la búsqueda de un origen anclado en la historia universal del cristianismo. Es decir, diluye la alteridad del pobre latinoamericano en dos aspectos importantísimos: uno, la definición económica como producto de la periferia capitalista y el otro, la novedad política de los *pobres* como movimientos sociales en la historia latinoamericana.

En efecto, en la *narración* filosófica de Dussel, opera una doble lógica de fundamentación teórica que no deslinda, sino más bien, fija el señalamiento de las relaciones de injusticia. Por un lado, es el dato proporcionado por las ciencias sociales como característica del sistema capitalista de los países periféricos. Por el otro, le imprime un sentido a la *narración* en una “simbólica del mal” que naturaliza la posición de *pobre* en la figura virtuosa del inocente. Es decir, que convierte a través de la cristalización de una fundamentación moral, suprimiendo o disolviendo en alguna medida, el punto neurálgico de la configuración del *pobre*

como sujeto político, tal como entiendo, pretendieron imprimirle precisamente los teólogos de la liberación.

Por ello, sostengo que la radicalización de la interpretación historicista del Cristo-hombre presentado por la teología de la liberación, presenta una notable distancia en la interpretación del ecumenismo teológico y de la refundación de una *narración* filosófica sostenida en la base moral de la revelación construida por el autor. El problema del contenido de la revelación a la construcción de una moralidad eticista, es lo que le permite deslindarse de la situación espinosa de la propuesta de los teólogos liberacionistas, conservando, de alguna manera, la idealización deshistorizada del “Pueblo de Cristo”.

Por estas razones, sostengo que Dussel en el avance de su obra va relegando la estructura de sostén teológico-cristiano de liberación propia de la perspectiva latinoamericana que, a mi juicio, precisamente, le permitía pensar con una cierta novedad, tanto con la teología europea como con las perspectivas filosóficas mismas respecto del dato proporcionado por las ciencias sociales.

Se podría pensar que, quizás, son los acontecimientos de frustración de los cambios revolucionarios en el continente los que lo llevan a una perspectiva deflacionista de las potencialidades políticas y cada vez más, al campo de la eticidad. Lo que es claro, en su perspectiva, es que con la pérdida de ese *ethos* “histórico” consigue desplazar la radical novedad de la contingencia del *pobre* a una ética entendida como *normatividad* de ese mismo *ethos*, perdiendo así a mi juicio, la capacidad emancipatoria del sujeto-político-pobre.

Como sostuve anteriormente, la *narración* filosófica de Dussel se encuentra imbricada por lo epistémico y lo antropológico debido a ello, concibe la *ana-léctica* como una forma de no perder el sentido del “Otro”. Considero que la introducción del concepto de *ana-léctica* en el ámbito

de la teología tiene diferentes orígenes como he analizado en esta investigación pero es Erich Przywara quien, a mi juicio, desarrolla su apertura teórica, en especial, en las discusiones con Karl Barth en relación con las reformas de Lutero. Przywara relaciona la religión y la teología, el análisis de la cultura y la filosofía de la historia y, al igual que Dussel, lo entienden religado con el misterio de Dios revelado en Cristo. En tal sentido es relevante señalar que dicho teólogo en sus escritos demuestra una íntima preocupación por “el método” más apropiado de conocimiento y es por ello que, aún saliéndose de los estudios propios de teología, investiga autores filosóficos diferentes a lo que usualmente se estudiaba. En esta búsqueda, destaca y le da sentido al término escolástico “*analogia entis*” [analogía del ser], tal como subyace en la doctrina del Concilio IV de Letrán: “*la semejanza entre el Creador y la creatura siempre será superada por una desemejanza mayor*”.

Me interesa, hacer notar la vinculación entre este modo de concebir la relación con Dios y la modalidad de la ana-dialéctica que sostiene Przywara, similar a lo propuesto por Dussel. Es un Otro siempre exterior el que posibilita la creación, en este caso, de la historia. En este sentido, es más viable comprender la filosofía dusseliana como imbricada por lo metodológico y lo antropológico, por lo cual concebir la ana-dialéctica es no perder el sentido del Otro.

Concebido entonces, desde la idea de un Otro, con el significado teológico-antropológico de incontaminado, y en el sentido ana-léctico como superación de la dialéctica sin subsunción, el autor funda este Otro como una exterioridad. La misma anclada en la particular experiencia del cara-a-cara consumándolo de esta manera en la pura eticidad, la cual le otorga al hombre el perdón. Es en esta determinación de la exterioridad del Otro, y no en la ana-dialéctica, ni en el *pobre*, donde se percibe más claramente la lectura de *Totalidad e infinito* de Levinas. Ésta le proporciona a Dussel la perspectiva ético-filosófica que continua-

rá profundizando en la siguiente etapa de su obra dedicada a la arquitectónica de una ética.

Estas representaciones del *pobre* que construye el autor, muestran consistentes signos de dificultad en la capacidad para representarse los pobres a sí mismos. Los posiciona desde esta incapacidad definiéndolo en modos pasivos. Cuestión en la cual insisto en señalar haría peligrar en alguna medida la potencialidad emancipadora del sujeto *pobre* al determinarlo por la naturalización de lo padecido. Por ello es que me interesa remarcar que el significado que Dussel le otorga al Otro estaría revelando que tal concepción de la ética sólo es posible a partir de “ciertas experiencias” que describen una relación irreductible a la comprensión racional. La exterioridad que le permite pensar al Otro, como siempre exterior, no está pensada ahora como aquello resistente a toda visión panóptica del ojo de Dios, sin embargo, se hace patente desde la interpelación ética que Dussel re-significa.

Considero ilustrativo recordar la crítica que Cerutti Guldberg le apuntó a Dussel y que Laclau le formula a Levinas respecto del problema de sostener algún *a priori* normativo, cuando dice:

...si bien estoy parcialmente preparado para avanzar con él hacia lo otro que el Ser, quisiera dejar en claro que, dada mi noción de investimento radical, no puedo aceptar su derivación de las exhortaciones normativas-tales como la “responsabilidad infinita”-de ese ‘otro que’ y por lo tanto no ha resistido la tentación de construir un vínculo apriorístico entre ambos órdenes. Sencillamente, no ha sido lo bastante radical.³

Más problemático resulta aún, que este pliegue semántico-ontológico, como lo llamé anteriormente, es el que produce con el cambio conceptual a partir de una parti-

3 Laclau, E. “Atisbando el futuro”, en Critchley, S. y Oliver Marchant (comp.) *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*, Bs. As. :F.C.E., p. 358.

cularísima experiencia humana, que le ofrecen las lecturas levinasianas al Enrique Dussel pos-teológico o eticista.

Ahora bien, no cabe preguntarse ¿Quién habla en nombre de los *pobres*?

Para comprender en este punto el sentido de la *narración* dusseliana, recordemos que son dos los tipos de dialécticas que estarían en juego. Mientras que en una primera aproximación el pobre-oprimido es entendido como una figura *ad intra* del pueblo-nación, en la otra, la figura de la opresión está con relación a un otro exterior que oprime a este pueblo-nación. De esta manera, se configuran dos tipos de relaciones que también instituyen distintas perspectivas: una que lo lleva al cara-cara levinasiano y su metáfora moral, a la que apuntamos con nuestra crítica, y la otra, la dialéctica de nación-imperio, en la metáfora política, que más bien configura el aserto más importante de esta perspectiva latinoamericanista de crítica geopolítica desde la periferia. ¿O habría que pensar que ésta perspectiva eticista neutraliza la potencialidad emancipadora de los pueblos en la búsqueda de una cultura universal pensada geopolíticamente?

Será posteriormente a partir de *Ética de la liberación* en la era de globalización y de la exclusión que modifica el término posmodernidad⁴ por el de *transmodernidad* señalando la sustancial diferencia en los imaginarios político-sociales posteriores la caída del Muro de Berlín de 1989 y lo señala como un horizonte político de desencantamiento de las revoluciones en el mundo. Es precisamente en la inflexión entre este primer período de producción del autor y el segundo, en el que señalo la fuerte eticización de sus trabajos y de la ardua tarea que se impone al construir una

4 Para Dussel el concepto de posmodernidad está planteado en el texto *Filosofía de la liberación*, en “Palabras preliminares”, escrita en 1976 y publicada en 1977, decía ya en un tiempo anterior a las propuestas ochentistas de la posmodernidad Argentina que: “La filosofía de la liberación es posmoderna, feminista, popular...”.

arquitectónica normativa de las acciones sociales que pueda dar cuenta de las nuevas relaciones en el contexto del capitalismo global.

Particularmente, considero que la fortaleza de la idea de historia, sobre la que gravita su obra, se encuentra claramente en estos primeros textos, en los cuales la trama se estructura en una particular interpretación teleológica que en su exposición resulta del todo lineal: el pueblo semita es la propedéutica del pueblo cristiano primitivo y éste puede encontrarse en la cultura del pueblo *pobre* latinoamericano a quien es preciso salvar.

Pero, ¿puede el *pobre* hablar?

Dussel configura de esta manera un sistema sincrónico de conexiones desde una trama narrativa dramática, la cual constituye en un origen sostenido en el relato de la historia universal del cristianismo, que se continúa en un acontecimiento traumático, como la conquista de América, sustentada ésta en la metáfora del pecado-redención. De esta manera, el relato de la conquista de América por parte de la España cristiana, no sólo se instituye en el acontecimiento histórico clave en el que asienta un “origen” de explicación sino también le otorga centralidad en los relatos de la historia de la Europa secularizada. Sino que, al mismo tiempo, organiza el relato en el que un sujeto-inocente es el que posee en sí los instrumentos de las transformaciones de la historia mediante actos heroicos en la lucha por la salvación: el *pobre*. Se presupone de esta forma, una unidad de sentido en la concepción del relato que alcanza un proceso de desarrollo en el tiempo histórico en una teleología escatológica.

La configuración de la temporalidad de la historia que Dussel elige, configura y justifica una particular forma de relación: en primer lugar, existe Yehvah “absolutamente-otro” y libre que ha creado la historia por la iniciativa incondicionada de comenzar un diálogo y consolidar una

Alianza con el hombre. Yehvah es Señor y Creador, pero al mismo tiempo es el Yo de un diálogo de amor.⁵⁶ Este tipo peculiar de relación -yo-otro- es el que ensaya poner en juego en las distintas dimensiones de constitución de un otro exterior. De esta manera, su definición de *pobre* le sirve al mismo tiempo como legitimación de las relaciones que constituyen las formas intersubjetivas de las relaciones sociales, y como estructura organizativa de la trama de la historia desde esa exterioridad *ana-léctica*. Estas dos relaciones componen lo que considero el meollo de su obra y lo que me permite poner en discusión en qué medida representan una crítica a la modernidad.

Enrique Dussel configura la forma dramática de la historia de América Latina, en la que el triunfo del bien sobre el mal, la virtud sobre el vicio, la luz sobre las tinieblas y, como dice White, la trascendencia última del hombre sobre el mundo en que fue aprisionado por la caída. Así, se comprende la organización del conjunto del relato dusseiliano. Ahora bien ¿no sería continuar con la mirada moderna que pretendía Enrique Dussel criticar? ¿Avanzar en esta comprensión no nos compromete en afirmarnos en una homogeneidad social y cultural, olvidando y, elidiendo las diferencias y distinciones?

No obstante el autor intenta salirse del escollo propio de las éticas subjetivistas y de las racionalistas que se fundan en preceptos, normas y reglas, con la arquitectónica que construye a través de los principios materiales y factuales como principios básicos de lo que constituye su ética. Empero, sigue necesitando de un principio íntimo y primario en el que recae todo el peso de su *narración*, es lo que instituye ese “cara a cara” y que resulta impracticable sin algún tipo de compromiso o demanda existencial básica que instituya la relación con un Otro.

La racionalidad del “universal ético” a que apela Dussel, entraña en algún sentido el peligro de una disolución en algunas de sus formulaciones en las que sus supuestos se ins-

criben en una justificación natural de la victimización de los sujetos. Esta forma opera como naturalización de la víctima y resulta ser un extrañamiento de la acción política misma que ejercen dichos sujetos. Quizás sea el riesgo teórico de sobrevalorar la universalidad en desmedro de la particularidad, sabiendo que, la supresión de las *diferencias* pone en entredicho la pluralidad y la contingencia de lo político.

Quizás sea, precisamente la perspectiva fenomenológica hermenéutica de Ricoeur la que le permite asentarse en una perspectiva antropológica fundada en la reconstrucción del “núcleo ético mítico” de América Latina, la que al mismo tiempo debido a la no radicalización del argumento hermenéutico condiciona metodológicamente esta búsqueda y marcando con mayor potencia el obstáculo que representa el compromiso ontológico de dicha perspectiva, lo que a mi juicio, desestabilizaría la crítica a la totalidad moderna que el autor pretende.

En otra dirección, el teólogo-profeta Dussel, construye una “simbólica del mal” sobre la que se asienta su narración de la Historia de la cristiandad en América Latina, preocupado por volver a un pasado remoto, un tiempo otro que opere como el mito de origen y le permita “salvar” a la cristiandad de los pecados en América Latina.

Siguiendo esta argumentación, tengo una proposición inconveniente para aducir, si la pregunta se refiere a la problemática planteada acerca de la posibilidad de los *pobres* representándose a sí mismos en la historia entonces, le pregunto al autor ¿Quién habla en nombre de los *pobres*?

Digo, el que habla no es claramente el *pobre*, o un *pobre*, sino el mediador responsable. No hay algo así como posiciones de sujeto que hablan, sino más bien, la fórmula binaria en la que se configura el teólogo-profeta que habla en nombre del *pobre*, lo hace en nombre de la historia, para otorgarle la voz a los que no la poseen, a través de la voluntad de escritura. De esta forma, configura nue-

vamente una representación dialéctica totalizante: profeta/*pobre*.

¿Cómo comprender entonces las particulares formas no asimiladas, no-modernas, míticas o yuxtapuestas, más bien heterogéneas y obliteradas por la dialéctica dusseliana?

En la narración de Dussel, como acabo de explicitar, se define un sujeto siempre exterior. Ya señalé los *a priori* que necesita para que esta exterioridad pueda ser tal pero, ¿en qué medida entonces puede pensarse heterogéneo? ¿En qué medida esta *narración* garantiza la apertura a otras formas, impensadas hoy? A esta problemática estoy apuntando cuando afirmo que Enrique Dussel re-dobla la apuesta y convierte a este exterior en sujeto de una sacralidad ética, constituyéndolo en un *a priori* necesario.

De este modo he querido mostrar que, desde sus primeros textos, sostiene una vinculación expresa con la cultura como cristiandad, para luego definirla en forma equivalente como cultura latinoamericana y desde allí elabora una secuencia de sucesos organizando un relato que se revela en la *narración* filosófica que organiza en la Historia Universal, ahora como transmodernidad. Es ahí precisamente que realiza la operación de síntesis y totalización nuevamente.

En este sentido, en los textos en que alude a otras culturas latinoamericanas, si lo hace, se refiere a ellas como amerindias, de este modo conserva así la síntesis que resuelve en una integridad que se define en un *ethos* inmanente, perdiendo sentido las particularidades diferenciales en los tiempos heterogéneos de la historia de América. El autor sigue proponiendo formas sintéticas tales como: la cultura popular, el *pobre*, las víctimas.

En conclusión, para Dussel, cuando los acontecimientos humanos son elevados a la categoría de mito pierden su realidad y, al mismo tiempo, impiden a la conciencia transformarse en una autoconciencia que sea capaz de producir

la auto-evolución mostrando claramente la inteligibilidad de la conciencia como sustrato de la historia moderna que está articulando. Desde aquí, afirma que es necesario “desmitificar” la historia para transformarla en el medio privilegiado de formación de la conciencia colectiva, y esta es tarea del profeta-teólogo. Para ello, sostiene que es preciso destruir los particularismos que impiden una comprensión real de los fenómenos. Es necesario evadirse de los marcos provinciales, inclusive nacionales, de la historia para situar los acontecimientos dentro de los marcos de la Historia Universal. ¿No se reitera esta manera la idea de una superación, como idea de una historia en un tiempo en desarrollo, tiempo que progresa en una linealidad teleológica que es propia de la modernidad?

Por todo ello sostengo que Dussel, en alguna medida, y a pesar de sus intenciones, se ha mantenido en el mismo paradigma moderno, incluso hasta sus últimas producciones: *Política de la Liberación. Historia Mundial y Crítica* del 2007, o en su artículo, “Una nueva edad en la historia de la filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas” del 2009⁵.

Finalmente, la *narración* filosófica dusseliana presente en sus primeros textos que he analizado en esta investigación articula una colección detallada de sujetos autorreferenciales que responden a la consigna de una identidad latinoamericana que no termina de conciliar una síntesis, sino al precio de excluir, tanto las dislocaciones de sentido como las diferencias. El sujeto que presenta en esta narración filosófica se refiere a un relato de la historia de América con relación a una exterior demandante de una referencialidad binaria que necesita para su propia supervivencia. La representación de un sujeto que describe como incapacitado es la forma que refleja la víctima inocente que determina en términos éticos.

5 Dussel, E. (2009) “Una nueva edad en la historia de la filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Nabríl-junio, pp. 31-44.

Tras estas reflexiones, me siento tentada a sugerir que en alguna medida las diferentes producciones de la *narración* filosófica de Dussel han manteniendoen su dimensión de la historia y del sujeto categorías binarias de análisis: opresor/oprimido; profeta/pobre; víctima/culpable; exterioridad /interioridad/; imperio/nación. De acuerdo a lo dicho, me interesa poner en discusión si esta modalidad de reconstrucción del pasado no se encuentra en el horizonte de sentido en que se hallan vinculadas las prácticas totalizantes explicadas desde la reproducción ciega de la dialéctica amo/esclavo de la que tanto se discutiera de Hegel, solapando también las posiciones diferenciales en la comprensión del sentido en un único registro de verdad.

La versión de Dussel de opresor/oprimido señala casi exclusivamente los efectos como sobredeterminaciones en los que la asimetría de las riquezas y el poder se manifiestan como pura dominación, para dar luego la explicación de una relación nuevamente binaria interior/exterior. A mi entender se olvida con ello la dinamicidad de la forma refractaria que desplaza la comprensión dicotómica binaria de centro-periferia al implosionar a la periferia en el mismo centro y desestabiliza las categorías tradicionales que se cuestionaba el flujo imperialista de los saberes de las metrópolishacia las márgenes dependientes, refractando las relaciones y diluyendo de modo aún más complejo lo que tienen de aparentemente dicotómico.⁶ Por estasrazones no se trata de una simple oposición a Hegel, como es el esfuerzo del filósofo liberacionista en un contra-mega relato, sino más bien, es una cuestión harto compleja, ya que es la insuficiencia de la dialéctica para dar cuenta del trabajo de ese excedente ontológico que escapará siempre, dada nuestra condición textual de conocimiento, de toda filosofía y de todo esfuerzo cognoscitivo.

6 Véase CastroGómez, S. (1996) "Populismo y filosofía. Los discursos de identidad en la filosofía latinoamericana del siglo XX", en *Crítica de la razón latinoamericana*, Pontificia Universidad Javeriana, Colombia, op. cit., pp.67-97

Desde sus primeros escritos como “Iberoamérica en la Historia Universal” de 1965 hasta la faraónica compilación que realiza en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y latino [1300-2000]* en el que Enrique Dussel es uno de los editores, está claro que conserva la preocupación por dar cuenta de “una visión panorámica del conjunto humano” en su renovado intento de apresar la esencia del pasado. El empeño sigue siendo “incluir” en un contra-mega relato lineal y progresivo a un conjunto humano. El cual necesita definir como excluido del relato mundial de la Historia para rehabilitarlo en lo que tiene de “incontaminado” y para ello lo funda en una sacralidad ética, que es el momento pre-determinado originario del “cara a cara”. Es decir, esta exterioridad es definida como un Otro que necesita de la rehabilitación como víctima, y este pliegue es aún más potente si se lo piensa como tal: desde una reposición ética, menoscabando el potencial emancipador del sujeto agente.

Por algunas de estas razones y otras ya expuestas en este trabajo considero que, si bien con matices, y es lo que he tratado de exponer, continúa estando presente en los relatos del autor, las pretensiones esencialistas propias del campo del conocimiento histórico en la misma medida que tuvieron expresión en el propósito científico de la historiografía moderna, por lo que la cuestión de descentrar al sujeto moderno y su crítica a la modernidad ha quedado desdibujada.

A pesar de las distinciones con los estudios poscoloniales indios, habría que reflexionar, quizás, acerca de la fertilidad heurístico-política que brinda la consideración del sujeto definido no por su posesión o desposesión, ni por su *a priori* ético, sino más bien, por las posiciones que ocupa en el complejo campo del entramado de relaciones sociales. El subalterno es una representación del sujeto en vistas a la contingente posición, caracterizada por la dinamicidad que le es propia de lo político, respecto de la tensión dinámica entre lo particular y lo universal, revelando la autonomía de su capacidad de acción. En esta dirección, propongo re-

pensar los elementos todavía no valorados ni explorados, en el mismo campo liberacionista de Dussel, que están presentes en los textos de Arturo Roig y Horacio Cerutti.

De esta forma, el problema entonces se traslada de la cuestión cognitiva en relación con los acontecimientos históricos a la interpretación de la constitución de nuevos registros en los que la pasividad de la víctima/pobre/inocente deje resquicios para mostrar otras huellas de las narrativas posibles. Intersticios en los cuales la víctima/pobre/inocente como descripción de lo pasado constituye en forma autónoma la pregunta del sentido en la interpretación de la historia como escritura en el modo de lo político.

De lo que se trata, más bien es de una re-invenición de las formas ancladas no precisamente en lo que tengan de universal y de uniforme en ninguna de las posibilidades éticas, políticas o epistemológicas, sino en la diferencia y la diversidad, pero tampoco en la forma de la multiculturalidad que tanto daño ha hecho, ya que nos devuelve el problema y disuelve las subjetividades en diferentes ciclos de violencia colonial, tal como señala la socióloga aymara Silvia Rivera Cusicanqui.⁷

¿No podría pensarse entonces en la idea de que este Otro dusseliano es, como Laclau señala, el fundamento *in-concussum* de lo social?

La *narración filosófica* dusseliana que consigue articular desde la colonia a la actualidad la presenta como una colección detallada de sujetos autorreferenciales que responden a la consigna de una identidad latinoamericana que no termina de conciliar una síntesis, sino al precio de excluir, tanto las dislocaciones de sentido como las diferencias⁸. El

7 Rivera Cusicanqui, Silvia (2010) Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores, Tinta Limón, Bs As, p. 5.

8 Dussel, E. (2001) Hacia una filosofía política crítica. Descleé. Bilbao. También Dussel, E. (2007) Política de la liberación. Historia

sujeto que presenta en esta colección de autores se refiere a un relato de la historia de América con relación a una exterior demandante de una referencialidad binaria que necesita para su propia supervivencia, la representación de un sujeto que describe como incapacitado de su propia resignificación, y lo hace sólo desde la forma que refleja la víctima inocente.

Resumiendo, esta investigación estuvo centrada en las limitaciones del fundamento ético en el que se sostiene la narración filosófica dusseliana, ya que resulta plausible pensar que existe un compromiso inherente al concepto mismo de sujeto ético que imposibilita el descentramiento de la racionalidad moderna eurocéntrica y, de esta manera, pierde significación una de las cuestiones capitales e insoslayables para la comprensión del sujeto en la *filosofía de la liberación*.

Además, considero que las consecuencias teórico-políticas que implicaría sostener dichos argumentos es por lo menos problemática en dos sentidos: por un lado, supone la pérdida de la dimensión más general de la “autonomía” como cuestión más compleja en la que se cifra el nudo gordiano del pensamiento emancipatorio contemporáneo, en el cual –considero– sería posible inscribir los nuevos sujetos políticos latinoamericanos. Por otro lado, implica desatender el papel activo de los sujetos sociales latinoamericanos como constructores de su propia identidad a través de las novedosas formas de intervención pública. Esta condición encuentra su significación última en los aportes teóricos que brinda la comprensión de los variados modos de identificación en los que se definen los “sujetos latinoamericanos” contemporáneos.

Bibliografía

Obras del autor:

- Dussel, E. (1962) “Pobreza y civilización”, en García Cambeiro, (Comp.) (1973). *América Latina. Dependencia y liberación*. Buenos Aires, p.144.
- Dussel, E. (1964) *El humanismo semita*: Eudeba, Buenos Aires.
- Dussel, E. (1964) “¿EL ser de Latinoamérica tiene pasado y futuro?”, en García Cambeiro, (Comp.) 1973, *América Latina dependencia y liberación*, Buenos Aires, p. 25.
- Dussel, E. (1965) “Iberoamérica en la Historia Universal”, *Revista de occidente*, N° 25, Madrid, pp. 88-95.
- Dussel, E. (1968) “Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal”. Resistencia: Universidad del Nordeste: Rotaprint. Reeditado en *Método para una Filosofía de la Liberación*. (1974), pp. 213-222. versión en <http://www.ifil.org/Biblioteca/dussel/textos/01/pdf> con acceso dic.2008.
- 1968) “Cultura, cultura popular latinoamericana y cultura nacional”, Mendoza, pp. 7-40.
- Dussel, E. (1967) *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*: Estela, Barcelona.
- Dussel, E. (1968) “La antropología filosófica, fundamento teórico del servicio social en América Latina” En García Cambeiro (Comp.) (1973). *América latina, Dependencia y liberación*, p. 68.
- Dussel, E. (1970) *América Latina y conciencia Cristiana: Don Bosco*. Quito

- Dussel, E. (1970) "Crisis de la Iglesia Latinoamericana y situación del pensador cristiano en Argentina", *Stromata*, N° 3-4, julio-diciembre, año XXVI.
- Dussel, E. (1972) «Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana», *Stromata*, N° ½, enero-junio, año XXVIII, pp. 53-89
- Dussel, E. (1972). La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar: Ser y Tiempo, Mendoza.
- Dussel, E. (1973) García Cambeiro (Comp.) *América Latina. Dependencia y Liberación*, Buenos Aires.
- Dussel, E. (1973) *Para una ética de la liberación latinoamericana*, tomo I, Buenos Aires: Siglo XXI. Reeditado como Filosofía ética de la liberación, tomo I: Presupuestos de una filosofía de la liberación: Edicol, México (2° ed. 1977).
- Dussel, E. (1973) "El método ana-léctico y la filosofía latinoamericana", en *América Latina. Dependencia y Liberación*, García Cambeiro (Comp.), pp. 108-131;
- Dussel, E. (1974) "Cultura Imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular" en *Stromata*, N° ½, enero-junio, año XXX, pp.93-103.
- Dussel, E. (1974) "Superación de la ontología dialéctica. La filosofía de la liberación latinoamericana" en *Método para una filosofía de la liberación. Superación ana-léctica de la dialéctica hegeliana*: Sígueme, Salamanca.
- Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación. Superación ana-léctica de la dialéctica hegeliana*: Ágora, Salamanca.
- Dussel, E. (1974). *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América*: Guadalupe, Buenos Aires.
- Dussel, E. (1975). "Hacia una pedagogía de la cultura popular. Eficacia y moralidad de la conducta cultural" en A.A.V.V. en *Cultura popular y Filosofía de la Liberación*: García Cambeiro (Comp.) Buenos Aires.

- Dussel, E. (1975) *El humanismo helénico*: Eudeba, Buenos Aires.
- Dussel, E. (1977). “Liberación latinoamericana y filosofía. Prólogo del autor” en *Praxis latinoamericana y Filosofía de la liberación*. 1974: Nueva América, Colombia.
- Dussel, E. (1977). *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*: Sígueme, Salamanca.
- Dussel, E. (1975) *La Filosofía de la liberación latinoamericana*: Nueva América, Colombia
- Dussel, E. (1977) *La filosofía de la liberación*: Edicol, México.
- Dussel, E. (1983) (Coord.) *Historia General de la Iglesia en América Latina*, Sígueme, Salamanca. Tomo 1/I, .
- Dussel, E. (1998) *Ética de la liberación en la edad de la exclusión*, Trotta.
- Dussel, E. (2001) *Hacia una filosofía política crítica*: Desclée de Brouwer, Bilbao.
- Dussel, E. (2007). *Política de la liberación I. Historia Mundial y Crítica*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2009) “Una nueva edad en la historia de la filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, abril-junio, pp. 31-44.

Fuentes del autor

- Casalla, M. (1975). *Cultura Popular y Filosofía de la liberación. Algunas precisiones en torno al concepto de “pueblo”*. Buenos Aires: Colección de Estudios Latinoamericanos.
- Casalla, Mario, “Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea”, en *Nuevo Mundo*, N1, v.3, San Antonio de Padua.
- Daniélou, J. (1966) *Oración y política*. Pomaire. Barcelona.
- Gauthier, P. (1969) *El evangelio de la justicia y los pobres*. Salamanca: Sígueme.

- Heidegger M. (1976). *El Ser y el Tiempo*: F.C.E. (Trad. José Gaos), (1° ed. 1951 en español)
- Heidegger M. (1955). *¿Qué es metafísica?*: Alpe, Buenos Aires, (Trad. Xavier Zubiri).
- Hegel, G.W.F. (1982) *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. (Trad. José Gaos): Alianza, Madrid. (1° ed. 1953)
- Hegel, G.W.F (1966) *Fenomenología del Espíritu*. (Trad. W. Roces): F. C. E.
- Kusch, R. (1962) *América Profunda*, Hachette, Buenos Aires. Reeditada por Bonum (1975) y posteriormente por la Editorial Fundación Ross.
- Kusch, R. (1973) *La negación en el pensamiento popular*: Cimmarrón, Buenos Aires, Cap. II.
- Kusch, R. (1972) “El “estar-siendo” como estructura existencial y como decisión cultural americana” en *Actas II Congreso Nacional de Filosofía*. Sudamericana, Buenos Aires, pp. 575-579.
- Kusch, R. (1975) “Dos reflexiones sobre la cultura” en *Cultura popular y Filosofía de la liberación*. García Cambeiro, F. Buenos Aires.
- Levinas, E. (1977) *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad y la presentación*. Salamanca: Sígueme.
- Millán Puelles, A. (1968) *Sobre la posibilidad de una metafísica clásica*. Atlántida. pp.309-311.
- Ricoeur, P. (1990) *Historia y verdad*: Ediciones Encuentro, Madrid.
- Roig A. (1972) “Necesidad de un filosofar americano” en *Actas del 2° Congreso Nacional de Filosofía*. Córdoba, Argentina (1971). Tomo II.
- Roig, A. (1973) “El problema de la ‘alteridad’ en la ontología de Nimio de Anquín”, en *Nuevo Mundo*, Buenos Aires, V. 5, T. 3, N°1, enero-junio, p., 218.
- Salazar Bondy, A (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, México, (11° ed. 1988).

- Salazar Bondy, A. (1973). "Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación" *Stromata. Simposio de Filosofía Latinoamericana*, N° 4, octubre-diciembre, año XXIX, pp. 5-6.
- Salazar Bondy, A. (1995) *Dominación y Liberación. Escritos 1966/1967*. Univ. Mayor de San Marcos, Lima.
- Scannone (1971) "Hacia una dialéctica de la liberación. Tarea del pensar practicante en Latinoamérica hoy", *Stromata*. Año XXVII enero-marzo 1971. N° 1, pp. 23-60.
- Scannone (1971) "Vigencia actual del pensamiento de Hegel" y "Reflexiones acerca del tema 'Hegel y Heidegger'", *Stromata*, N° 3-4, julio-diciembre, año XXVII, pp. 381-402.
- Scannone (1972) "Fe cristiana y cambio social en América Latina", *Stromata*. N° 3, julio-septiembre, año XXVIII, pp. 439-445.
- Scannone (1972). "La pregunta por el ser en la filosofía actual", *Stromata*. N° 4, octubre-diciembre, año XXVIII pp. 593-596.
- Scannone (1972). "Teología y sabiduría espiritual. Acerca del método de F. Jalics", *Stromata*, N° 4, octubre-diciembre, año XXVIII, pp. 603-605.
- Scannone (1972). "Segunda Semana Argentina de Teología: fe y política", *Stromata*, N° 4, octubre-diciembre. Año XXVIII, pp. 607-608.
- Scannone, J.C. (1974) "El itinerario filosófico hacia el Dios vivo. Reflexiones sobre su historia, su planteo actual y su relectura pese a la situación latinoamericana", *Stromata*, N° 3, julio-setiembre, año XXX, 1974, p. 233.
- Scheler, M. (1971). *El puesto del hombre en el Cosmos*: Losada, Buenos Aires, pp.108-109, (9ª ed.)
- Seibold, J. "Pastoral comunitaria urbana: desafíos, propuestas, tensiones", consultado en <http://www.sjsocial.org/crt/seibold.html> con acceso dic.2002
- Segundo, J.L. *Teología abierta para el laico adulto*, Vol 1. *Esa comunidad llamada Iglesia* (1968); Vol II. *Gracia y*

Condición humana (1969); Vol III. *Nuestra idea de Dios*(1970); Vol IV. *Los Sacramentos hoy* (1971), Carlos Lohlé, Buenos Aires, en Colaboración con el Centro Pedro Fabro de Montevideo:

Stromata. Facultad de Filosofía y Teología. Universidad del Salvador.1960-1975, *passim*.

Sorokin, P. (1956) *Las filosofías sociales de nuestra época de crisis*: Aguilar, Madrid.

Toynbee, A. (1985) *Estudio de la Historia*: Agostini-Planeta, Buenos Aires, Volumen.III.

Tresmontant, C. (1962) *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*: Taurus, Madrid, p. 25. (1° ed. 1953, Paris)

Tresmontant, C. (1962) *Estudios de metafísica bíblica*: Gredos, Madrid, p.135

Zea, L. 1957. *América en la historia*.F.C.E. México.

Zea, L. 1965. *América Latina y el mundo*. Eudeba. Buenos Aires.

Zea, L. 1969. *La filosofía americana como filosofía sin más*: Siglo XXI. México.

Zea, L.1971. *Latinoamérica. Emancipación y neocolonialismo*: Tiempo Nuevo. Caracas. Venezuela.

Zea, L. 1972. *América como conciencia*: UNAM. México.

Zea, L. 1974. "La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación" en *América Latina: filosofía y liberación*. Simposio de Filosofía de Univ. del Salvador. Enfoques latinoamericanos N°7.: Bonun. Buenos Aires (10-24).

Zea, L. 1974. "Dependencia y liberación en la filosofía latinoamericana", en *Dianoia. Anuario de Filosofía*: F. C. E. UNAM. Año XX. N° 20. México.

Fuentes específicas

Acha O, (2009) *Historia crítica de la historiografía argentina: Las izquierdas en el siglo XX*: Prometeo, Buenos Aires, Vol. I.

- Acha, O. (2011). "La biografía del líder y el populismo argentino: el nacimiento de la "Historia de Perón", en Britos Castro, Gogna, Gramaglia, Lario (Comp.) *Intersticios de la política y la cultura latinoamericana: los movimientos sociales*. Secyt, Córdoba, pp. 124-125.
- Assman, H. (1973) *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*: Sígueme, Salamanca, p. 50.
- Altizer-Hamilton. (1967). *Teología radical y muerte de Dios*: Grijalbo, Barcelona.
- Barreras, L. (2011) "Relecturas del Peronismo: el caso Con-torno", en *Intersticios de la política y la cultura en América Latina: los movimientos sociales*: Secyt, Córdoba.
- Benedetto D' Amore (1974) "La Filosofia e le nuove teologie della liberazione e della politica", en *Incontri Culturali. Rivisti del centro internazionale di studi e di relazioni culturali*. N° 2-3, Vol.26-27, Año.VII, p. 234.
- Beozzo, J. (1995) "La Iglesia frente a los estados liberales" en Dussel, E. *Resistencia y Esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*: DEI, San José de Costa Rica, pp.173-220.
- Bertucci, A. (2006) "Entre el romanticismo y el estructuralismo: la concepción del símbolo en Paul Ricoeur" http://www.boletindeestetica.com.ar/.../Bertucci_La_concepcion_del_simbolo en Ricoeur/06/01/2010/html-con acceso febrero 2009.
- Beuchot, M. (1996) *Interpretación y realidad en la filosofía actual*: UNAM, México, Caps. V, VI y VII.
- Borrat, H. (1972) "Liberación, ¿cómo?", *Stromata*, N° ½, enero-junio 1972, año XXVIII, p.13.
- Beorlegui, C. (2004) *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Universidad de Deusto: Euskadi, p. 738.
- Bhabha, H. (1994) *El lugar de la cultura*: Manantial, Buenos Aires.

- Cardoso, E. y Faletto, E. (1973) *Dependencia y desarrollo en América Latina: Siglo XXI*. (1° ed.1969)
- Jaguaribe, H. y otros (1970) *La dependencia político económica de América Latina: Siglo XXI*, México.
- Castro Gómez (1996) "Populismo y filosofía. Los discursos de identidad en la filosofía latinoamericana del siglo XX", en *Crítica de la razón latinoamericana*, Pontificia Universidad Javeriana, Colombia, pp.67-97
- Chakrabarty, D. (2008) *Al margen de Europa: Tusquets*, Barcelona, Cap 1 y 2.
- Cerutti Guldberg H (1979) "Posibilidad y límites de una filosofía latinoamericana después de la 'filosofía de la liberación'" en *Actas IX Congreso Interamericano de Filosofía*. Soc. Venezolana de Filosofía. Caracas. (189-192).
- Cerutti Guldberg H (1983). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. F.C.E. México (1° ed.)
- Cerutti Guldberg H (1986). Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina. Univ.de Guadalajara. México.
- Cerutti Guldberg H. (2001). *Filosofía para la liberación. ¿Liberación del filosofar?* Centro de Estudios de Ciencias Sociales y Humanas. UNAM. México.
- Cerutti Guldberg, H. (2006) *Filosofía de la liberación latinoamericana*, F.C.E., México.
- Croatto, S. *La función del poder: ¿Salvífica u "opresora"?*, p.p. 99-106. (http://www.revistabiblica.org/articulos/rb34_99.pdf.)
- Devoto F. y Pagano N. (2009) *Historia de la Historiografía en la Argentina: Sudamericana*, Buenos Aires.
- Derrida, J. (1971) *De la gramatología: Siglo XXI*, México.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: *Anthropos*, p. 213.
- Desecar, A.J.(1969) "La escatología en la teología radical", *Stromata* N° 3-4, julio-diciembre, año XXV, p. 413

- Daniel Guillot (1976) “Introducción”, en Levinas, E. (1977) *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca: Sígueme.
- Di Stefano, R. y Zanatta, L. (2000). *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Mondadori.
- Dos Santos, T. (2003). *La teoría de la dependencia*. México: Plaza y Janés, p. 30.
- Farías, M. (2011). “Qué hacer con el peronismo. La democracia entre el socialismo y el populismo a través de *Controversia* (1979-1981), en Britos Castro, Gogna, Gramaglia, Lario (Comp.) *Intersticios de la política y la cultura latinoamericana: los movimientos sociales*. Córdoba: Universidad Nacional, pp. 236-237.
- Fernández Bravo, A. (Comp.) *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires: Manantial.
- Fernández Nadal, Estela (2009) “Víctima/Sujeto: tensiones en la concepción del Otro al interior de la filosofía latinoamericana de la liberación” en *Artifugios de la tradición*, (Liendo-Gramaglia. Comp.) Horacio Elías, Córdoba, pp.168-173.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: F.C.E.
- Gadamer, H. (1996). *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme. (Trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito).
- García Canclini, N. “La crisis teórica en la investigación sobre la cultura popular”. Ponencia presentada al *Seminario sobre Teoría e investigación en la antropología social mexicana*, que se realizó en el Colegio de México, del 11 al 14 de mayo de 1987, organizado por CIESAS, Colegio de México, ENAH y UAM-Iztapalapa.
- García Ruiz, P. (1999) “Una nueva vía para la ética” *Signos filosóficos*. I. 1, p. 250. <http://148.206.53.230/revistasuam/signosfilosoficos/include/getdoc.php?id=26&article=30&mode=pdf>, con acceso el 01/12/2011.

- García Ruiz, P. E. (2003). *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Dussel*. México: Driada, p. 24.
- García Ruiz, P. (2006). *La filosofía de la liberación de Enrique Dussel: un humanismo del otro hombre*. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. <http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/mexico/dussel.htm> con acceso lunes 24 de mayo 2010.
- García Ruiz, P. (2006). “La filosofía de la Liberación de Enrique Dussel: un humanismo de otro orden”. UNAM. En <http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/mexico/dussel.htm#ftn16>, con acceso 31/10 2011.
- Gennari, G. (1974) “Consacrazione e servizio” en *Gesú Cristo, Dio che salva e libera*. N° 4, p. 10,
- Gianini, H. (1999) “Prólogo” en *Cultura de hombres. Salvación de Dios*: Tiberiades, Santiago de Chile.
- Gil Jiménez, P. “Teoría ética de Levinas”, *Cuaderno de Materiales. Filosofía y Ciencias Humanas*. <http://www.filosofia.net/materiales/num/num22/levinas.htm#sdfootnote17sym->, con acceso el 2 de julio de 2008.
- Gibellini, R. (1998) *La teología en el siglo XX*. Santander: Sal Terrae, Bilbao.
- Gibellini, R. (1993) *Lateología del XX secolo*: Queriniana, Brescia
- Gogol, E. (2006) “La inmersión incompleta de la Teología de la Liberación”, en *El concepto del otro en la liberación latinoamericana*: Juan Pablos, México, pp.51-88
- Gramaglia, P. (1995). *La categoría de revolución y pueblo en la década del setenta en Argentina*. Trabajo Final de Licenciatura. Inédito: Biblioteca FFYH.UNC.
- Gramaglia, P. (2000). *Hegel y la filosofía latinoamericana. Un caso: A. A. Roig*. Inédito. Trabajo aprobado para el programa de Maestría en Filosofía política de la Universidad de Chile.

- Gramaglia, P. (2003). "La filosofía de la Liberación en la encrucijada de la universalidad y la ética". En: *Libertad, Solidaridad, Liberación. Río Cuarto*. VIII Jornadas Internacionales interdisciplinarias. Fundación ICA-LA, pp. 93-97
- Gramaglia, P. (2005) "Filosofía e historia. Una propuesta metodológica para la enseñanza de la Filosofía Latinoamericana". En *Pensares y quehaceres*. Revista de políticas de la Filosofía. Asociación Iberoamericana de Filosofía Política. Sociedad de estudios culturales de nuestra América. México: SECNA N° 2, noviembre de 2005/agosto de 2006, pp. 165-170.
- Gramaglia, P. (2007). "La Historia de las ideas Latinoamericanas y el autoritario discurso de la realidad." *Pensares y quehaceres*. Revista de políticas de la Filosofía. Asociación Iberoamericana de Filosofía Política. México: Sociedad de estudios culturales de nuestra América. SECNA. N° 4. Marzo, pp. 163-169.
- Gramaglia, P. (2007). "Teoría y praxis. Notas para re-pensar la Universidad Latinoamericana", en Koleff, M. *Universidad y sociedad*. Córdoba: Editorial de la Universidad Católica, pp. 185-197.
- Gramaglia, P. (2008) *La democracia radicalizada en Ernesto Laclau*, Serie Estudios Sociales y Políticos. F. F. y H. U.N.C. Sarmiento Universitatis Libros.
- Grüner, E. (2010) *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*: Edhasa, Buenos Aires.
- Guillot, D. (1977) *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca: Sígueme.
- Gunder Frank, A. (1974) "Feudalismo no: capitalismo" en autores varios *América Latina: ¿feudalismo o capitalismo?*, La Oveja Negra, Bogotá. (2° ed.)
- Gutiérrez, G. (1971) *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima: CEP. p. 387. (5° ed. 1987)
- Gutiérrez, D. "Figuras del Sujeto" <http://www.flacso.org.ec/docs/gutierrez13.pdf> acceso 31/01/2011

- Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*: Taurus, Madrid, Tomo II, p. 469.
- Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. (trad. de José Gaos.) Madrid. Alianza. (1982)
- Holt, T. (1986). "Introduction: whither now and why?" En: Hine, D. (ed.). *The State of Afro-American History*, Baton Rouge. Louisiana: State University Press.
- Martin Jay (1993) *Campos de Fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Barcelona: Paidós.
- Jaramillo M. "Los efectos de Medellín en la pastoral Latinoamericana de 1968 a 1990", en *Medellín*, N° 71, septiembre, Vol. XVIII, 1992, pp. 487-507.
- Jiménez Béliveau, V. (2005). "Sociabilidades de los laicos en el catolicismo en la Argentina." En *Prismas*. Revista de Historia Intelectual. N° 9, p. 220.
- Jervolino, D. (1998) "Per una filosofia della liberazione dal punto di vista cosmopolitico" en Revista *Anthropos. Huella del conocimiento*. Enrique Dussel Un proyecto ético y político para América Latina. N° 180, septiembre-octubre 1998.
- Jervolino, D. Cantillo, G. (1992) *Filosofía e liberazione. La sfida del pensiero del Terzo-Mondo*, Leche, Capone.
- Laclau, E. "Atisbando el futuro". En Critchley, S. y Oliver Marchant (comp.) *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires. F.C.E., p. 358.
- Laclau, E. Y Mouffe, Ch. (1989). *Hegemonía y estrategia socialista*: Siglo Veintiuno, Madrid P.116
- Levinas, E. (1977) *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca: Sígueme.
- Luetich, A. *El origen de la idea de Dios según Feuerbach*. <http://www.luenticus.org/articulos/03U019/index.html> con acceso el 7 de febrero 2009
- Meier, H. (2006) *Leo Strauss y el problema teológico-político*, Buenos Aires: Katz, p. 66.

- Mendieta, E. (2001) "Introducción", en Dussel, E. (2001). *Hacia una filosofía política crítica*: Desclée de Brouwer, Bilbao, p. 19
- Moraña, M. (1998) "El boom del subalterno" en *Cuadernos Americanos. Nueva Época*, N°67, año XII, Vol.1, México, pp. 214 -222.
- Moraña, M., Dussel, E. y Jaúregui, C. (2008). *Coloniality at large. Latin america and the poscolonial debate*: University Press, p.10.
- Moreiras, A.(1998) "Fragmentos globales: Latinoamericanismo de segundo orden" en *Cuadernos Americanos. Nueva Época*, N°67, año XII, Vol.1, México.
- Morandé, P. (1984) "Cultura y modernización en América Latina" en *Estudios públicos*, N° 16, p. 62.
- Neiburg, F. (1998) *Los Intelectuales y la invención del Peronismo. Estudio de antropología social y cultural*: Alianza, Buenos Aires, p. 135.
- O'Gorman, E. (1958). *La invención de América*: F.C.E. México.
- Ortiz, G. "La teoría de la dependencia, los cristianos radicalizados y el peronismo. Apuntes para una discusión", en *Pucará*, Cuenca, Enero, 1977, N°1, pp.56-71.
- Palti, E. (2007). "El problema de las `ideas fuera de lugar` revisitado". Más allá de la `historia de las ideas`" en *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*: Siglo XXI, Buenos Aires, p. 38.
- Petra, A. (2010). "Los intelectuales comunistas y las tradiciones nacionales. Itinerarios y Polémicas" en Maihle A. (Comp.) *Pensar al otro/Pensar la nación. Intelectuales y cultura popular en Argentina y América Latina*: Al margen, Buenos Aires, pp. 307-308.
- Piñol, J. M. (1972) *Iglesia y Liberación en América latina. Diálogos con la vanguardia católica latinoamericana*: Fontanella.
- Quijano, A. (1966)"Los movimientos campesinos contemporáneos de América Latina" en *Las Elites Contemporáneas*

ráneas De América Latina, S.M. Lipset y Aldo Solari, 1966, Paidós, Buenos Aires.

- Quijano, A. (1992) “Colonialidad y modernidad/racionalidad” en Perú Indígena, Vol.13, n°29, Lima.
- Quijano, A. (2000) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Lander E.(comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. p. 246.
- Rabadán, E. (2006). *Filosofía y teología de la liberación latinoamericana*. En <http://www.liceus.com>. Tesis Doctoral: Filosofía y teología, con acceso el 18/01/2007.
- Ranahit Guha (2002) Prólogo, Josep Fontana. *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*: Crítica. Barcelona.
- Ricoeur, P. (1985) *Hermenéutica y acción*: Docencia, Buenos Aires.
- Ricoeur, P. (1990) *Historia y verdad*: Encuentro, Madrid.
- Ricoeur, P. (1991). *Finitud y culpabilidad*, Buenos Aires: Taurus. (Trad. de Cecilio Sánchez Gil).
- Reigadas, C. (2000) “Modernización e identidad en el pensamiento argentino contemporáneo” *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*. 2° época. Año XXV. N°22.
- Richard, N. 1992. “Periferias culturales y descentramientos posmodernos” en *Casa de las Américas*, N°186, Cuba.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010) *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Tinta Limón, Buenos Aires.
- Rosanvallon, P. (2007) *La nueva cuestión social. Repensar el Estado providencia*: Manantial, Buenos Aires.
- Roig, A (1976) “Función actual de la filosofía en América Latina” en Arturo Ardao y otros. *La filosofía actual en América Latina*. Grijalbo. México.
- Roig, A (1981) *Teoría y crítica del pensamiento latinoameri-*

cano. F.C.E. México.

- Sánchez Bernal (2007). *Teología política en los límites de la modernidad. La universalidad de la memoria passionis*. www.ifs.csic.es/holocaustos/textos/sanchez.pdf-con-acceso-19/03/2007
- Santos, M. (1971). “La ‘repetición’ filosófica del mito. Introducción al pensamiento de Paul Ricoeur”. *Stromata*. N° ¾, Julio-diciembre. p.496.
- Sarlo, B. (2001). *La batalla de las Ideas (1943-1973)*. Buenos Aires: Ariel. Biblioteca del pensamiento Argentino VII.
- Sartori, L. (1974). “Teología e filosofía, oggi”. En *Incontri Culturali. Rivisti del centro internazionale di studi e di relazioni culturali*. Año.VII. N° 2-3. Vol.26-27,
- Scannone, J.C. (1974). “El itinerario filosófico hacia el Dios vivo. Reflexiones sobre su historia, su planteo actual y su relectura pese a la situación latinoamericana”, *Stromata*. N° 3, julio-setiembre, año XXX. p. 233.
- Scannone, J.C. (1990) *Evangelización, Cultura y Teología*: Guadalupe, Buenos Aires, p. 68 y ss.
- Scannone, J.C. “Perspectivas eclesiológicas de la ‘teología del pueblo’ en la Argentina”, *Christus*, N° 707, julio-agosto,año LXIII, 1998, pp. 38-44.
- Scannone, J.C. (1993) “Liberación. Un aporte original del cristianismo latinoamericano”, en Gómez Caffarena, J.*Religión*, Enc. Iberoamericana de Filosofía, Ed. Trotta, Vol. 3, Madrid, pp. 93-105.
- Solís Bello Ortíz, N., Zúñiga, J., Galindo, M. y González Melchor, M. (2000). “La filosofía de la Liberación”, en *El pensamiento filosófico Latinoamericano, del Caribe y latino (1300-2000)* (2000), Siglo XXI, (Ed.) Enrique Dussel, Eduardo Mendieta, Carmen Bohorquéz.
- Tapia, L.(2007)«Bolivia: ciclos y estructuras de rebelión» en Svampa, M. y Stefanoni, P. (comp.), *Memoria, insurgencia y movimientos sociales. Bolivia*, El colectivo, Buenos Aires, 2007.

- Tapia, L. (2008) También en *Política salvaje*, Muela del Diablo, Bolivia, 2008.
- Terán, O. (2005). “Algunas cosas que aprendí acerca de la historia intelectual” en *El pensamiento Latinoamericano en la Universidad*. Córdoba: Narvaja, p. 74.
- Terán, O. (1991) *Nuestros años sesentas*: Punto Sur. Bs. As.
- Todorov, T. (2003). *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*: Siglo XXI.
- Todorov, T. (2011) *La conquista de América. El problema del otro*: Siglo XXI.
- Tozzi, V. (2009). *La historia según la nueva filosofía de la historia*. Prometeo,
- Urresti, M. (2008). “Generaciones”. En Altamirano, C. *Términos críticos de sociología de la cultura*. Bs. As.: Paidós, p. 94.
- Vattimo G. (1985). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*: Gedisa. Barcelona.
- Wallerstein, I. (1996). *Abrir las Ciencias Sociales*. Siglo XXI. México.
- White, H. (1998) *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*: F.C.E.
- White, H. (2003) *El texto histórico como artefacto literario*. Paidós.
- Young, R. (2008). “Nuevos recorridos. Por las mitologías blancas”. En *Estudios poscoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de sueños. P.p.210-212.

Bibliografía General Consultada

- AA. VV. *Evangelización y Teología en América (Siglo XVI)*, X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. Volumen II. (1253-1276)
- A.A.V V. (1975) *Cultura popular y Filosofía de la Liberación*. García Cambeiro (Comp.) Buenos Aires.

- Acero, J.J. (1989) "Derrida y algunas cuestiones de teoría lingüística", *Anthropos*. Suplemento 13, Barcelona, pp.123-124.
- Altamirano, C. *Términos críticos de sociología de la cultura*: Paidós, Buenos Aires.
- Bresci, D. (comp.) (1994) *Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo*. Centro Salesiano de Estudios "San Juan Bosco" para la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica: CEHILA, Buenos Aires.
- Beorlegui, C. (2004). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Universidad de Deusto: Euskadi.
- Castro Gómez, (1996) *Crítica de la razón latinoamericana*: Pontificia Universidad Javeriana, Colombia.
- CELAM, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio, Tomo II, Conclusiones de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Medellín 1968, Doc.1, Justicia, nº 3. Sobre la influencia de Medellín en la pastoral latinoamericana
- Encíclica del papa León XIII sobre la restauración de la filosofía cristiana.
- Daniélou, J. (1960) *Los manuscritos del mar muerto y los orígenes del cristianismo*. Buenos Aires: Criterio.
- Devéz Valdés, E. (comp.) (2004) *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad*: Biblos, Buenos Aires.
- Dussel, E. (2000) *El pensamiento filosófico Latinoamericano, del Caribe y latino (1300-2000)*, Siglo XXI, (edit.) Enrique Dussel, Eduardo Mendieta, Carmen Bohorquéz.
- García Canclini, N. (1990) *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*: Sudamericana.
- Hegel, G.W.F. (1982). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. (Trad. José Gaos) Madrid, Alianza. (1º ed.1953)
- Hegel, G.W.F (1953) *Filosofía del Derecho*: Claridad. Buenos Aires.

- Hegel, G.W.F (1966) *Fenomenología del Espíritu*, F.C.E., (Trad.W. Roces).
- Lander, E. (Comp.)(2000) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires.
- Laperrousaz, E. M. (1963) *Los manuscritos del mar muerto*: Eudeba, Buenos Aires.
- Leff, E. (2005) *Ecología y capital: racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable*: Siglo XXI, p.172.
- Prebisch. R. (1964). *Nueva política comercial para el desarrollo en La obra de Prebisch en la Cepal*, selección de Adolfo Gurrieri, México: FCE. 1982,

Instrumenta

- Diccionario de Filosofía, Herder, 1993, copia CD.
- Diccionario de Teoría Crítica y Estudios Culturales (2008) Michael Payne (comp): Paidós,
- Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús Terán, Dutari, J., Madrid: Univ. Pontificia- Servicio de publicaciones,(tomo III)
- Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Trotta, Vol. 3, Madrid, 1993,
- Saranyana J.I.(dir.) (1999)*Teología en América Latina. El siglo de las teologías latinoamericanistas*. Vol.III. Vervuert-Iberoamericana, Frankfurt-Madrid.