

# Curso Intensivo: “Temas de aproximación para una dialéctica de la liberación latinoamericana”<sup>1</sup>

**Enrique Dussel**

“Fundamentación Filosófica”

2da. Parte

II. “Nueva formulación de un proyecto socialista criollo  
latinoamericano”

---

<sup>1</sup> Este texto se publica con la debida autorización de los hijos de Enrique Dussel: Enrique Dussel Peters y Susanne Dussel Peters, a quienes se les agradece especialmente. El material se ha consultado en el Archivo “Enrique Dussel”, donado por él mismo a la Biblioteca de la Fundación EcuMénica de Cuyo, a cuyo personal agradecemos la entrega del mismo a Esteban Sánchez, quien a su vez nos lo facilitó para su publicación. Si bien el texto no está fechado, aproximadamente se puede datar por la ubicación del mismo, que se encontraba en una caja con la siguiente inscripción: “Conferencias dictadas en el marco de la semana de estudios sobre *Temas de aproximación para una dialéctica de la liberación latinoamericana*, el 7 y 8 de octubre de 1971, organizadas por el Centro de Estudiantes de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina)”. Se ha seguido fielmente la versión original, incluso manteniendo algunos errores que han sido consignados con la habitual indicación [sic], así como los agregados de puño y letra de Dussel que han sido colocados entre corchetes. Además, se reproducen imágenes facsimilares de los esquemas presentes en el texto original. [Nota del editor].

Curso Intensivo

"TEMAS DE APROXIMACION PARA UNA DIALECTICA DE LA LIBERACION LATINOAMERICANA"

"Fundamentación Filosófica"

Prof. ENRIQUE DUSCEL

2da. Parte

II. "Nueva formulación de un proyecto socialista criollo latinoamericano".

Esta segunda charla, que por supuesto yo pienso ampliar en el futuro y aún por escrito, la quería denominar: "Nueva formulación de un proyecto socialista criollo latinoamericano". Cada una de estas palabras podrían ser explicadas. Primero formulación, es decir, comienzo de una conceptualización, pero nueva, porque veremos cómo podría ser planteada la cuestión de que el proyecto latinoamericano, necesariamente para ser real, tiene que ser distinto a todo otro. Si es repetitorio o imitativo, es un modo más de alienación. Y digo criollo en el sentido propio de la palabra, que significa nacido entre nosotros. Criollo es lo nacido, la creatura.

Ahora voy a exponer tres o cuatro puntos que son los siguientes:

9. Diagnóstico político y sus posibilidades.
10. La "lógica de la Alteridad": la ética como filosofía primera.
11. América Latina: alienación y liberación.
12. Momentos fundamentales de un proyecto socialista latinoamericano.

Conclusión de II: la justicia de la Alteridad latinoamericana.

Diagnóstico político preliminar:

Yo no soy político, ni economista, no sociólogo, por lo tanto me he basado en una literatura más o menos conocida por Uds.: un Enrique Cardoso, Helio Iguaribe, Theotonio dos Santos, Enzo Faletto, Franz Hinkelammert, Gunder Frank, Sergio Bagú, Celso Furtado, Tomás Vasconi y algunos otros.

Primero hice una rápida descripción para ver, entonces, de dónde surge esa idea de un nuevo proyecto de socialismo latinoamericano, que no es una invención mía, sino que yo más bien me voy a basar en los diagnósticos de los autores anteriormente mencionados.

En primer lugar, la primera oposición entre tipos de sociedades se daría entre una sociedad tradicional y una sociedad desarrollada. Al decir desarrollada, sería industrial y al decir tradicional sería pre-capitalista. Este tipo de oposición es el que se va realizando entre nosotros en el siglo XIX. La cristiandad colonial de la que hablaba, aún a comienzos del S. XIX es realmente una sociedad tradicional.

Pero hay una nueva oposición que ya no es la de una sociedad tradicional y una sociedad desarrollada, sino que la nueva oposición es entre una sociedad subdesarrollada y una sociedad en vía de desarrollo. Esto es ya otra cuestión, de tal manera que tenemos ya otro modelo o tipo.

Imagen facsimilar de la primera página del texto "Nueva formulación de un proyecto socialista criollo latinoamericano"

Esta segunda charla, que por supuesto yo pienso ampliar en el futuro y aún por escrito, la quería denominar: “Nueva formulación de un proyecto socialista criollo latinoamericano”. Cada una de estas palabras podrían ser explicadas. Primero formulación, es decir, comienzo de una conceptualización, pero nueva, porque veremos cómo podría ser planteada la cuestión de que el proyecto latinoamericano, necesariamente para ser real, tiene que ser distinto a todo otro. Si es repetitorio [*sic*] o imitativo, es un modo más de alienación. Y digo criollo en el sentido propio de la palabra, que significa nacido entre nosotros. Criollo es lo nacido, la creatura.

Ahora voy a exponer tres o cuatro puntos que son los siguientes:

9. Diagnóstico político y sus posibilidades.

10. La “lógica de la Alteridad”: la ética como filosofía primera.

11. América Latina: alienación y liberación.

12. Momentos fundamentales de un proyecto socialista latinoamericano.

Conclusión de II: la justicia de la Alteridad latinoamericana.

Diagnóstico político preliminar:

Yo no soy politólogo, ni economista, no [*sic*] sociólogo, por lo tanto me he basado en una literatura más o menos conocida por Uds.: un Enrique Cardoso, Helio Jaguaribe, Theotonio dos Santos, Enzo Faletto, Franz Hinkelammert, Gunder Frank, Sergio Bagú, Celso Furtado, Tomás Vasconi y algunos otros.

Primero haré una rápida descripción para ver, entonces, de dónde surge esa idea de un nuevo proyecto de socialismo latinoamericano, que no es una invención mía, sino que yo más bien me voy a basar en los diagnósticos de los autores anteriormente mencionados.

En primer lugar, la primera oposición entre tipos de sociedades se daría entre una sociedad tradicional y una sociedad desarrollada. Al decir desarrollada, sería industrial y al decir tradicional sería pre-capitalista. Este tipo de oposición es el que se va realizando entre nosotros en el siglo XIX. La cristiandad colonial de la que hablaba, aún a comienzos del S. XIX es realmente una sociedad tradicional.

Pero hay una nueva oposición que ya no es la de una sociedad tradicional y una sociedad desarrollada, sino que la nueva oposición es entre una sociedad subdesarrollada y una sociedad en vía de desarrollo. Esto es ya otra cuestión, de tal manera que tenemos ya otro modelo o tipo.

La sociedad subdesarrollada se contrapondría a una sociedad, por un lado, en vía de desarrollo y, por otro, realmente desarrollada. ¿Por qué? Porque las contradicciones que existen en una sociedad subdesarrollada no son de ninguna manera las que existen en una sociedad tradicional pre-capitalista. De esa manera, habría, por una parte, una sociedad tradicional opuesta a una desarrollada que, en este sentido, sería la industrial.



Pero después habría una sociedad subdesarrollada y, por otra parte, una en vía de desarrollo. Esto significaría que la sociedad tradicional se enfrenta (pero este enfrentamiento significa también un enfrentamiento cultural) con la sociedad desarrollada a partir de sus contradicciones y es el caso de un real estado de subdesarrollo, que es muy particular.

Solamente cuando esta sociedad subdesarrollada encuentre los instrumentos para comenzar el proceso de auténtico desarrollo (si

no sería un desarrollismo puro) recién entraría en vía de desarrollo. De tal manera que, una sociedad tradicional podría ser la colonial hispanoamericana o alguna sociedad que todavía no se ha enfrentado con la sociedad desarrollada. Nuestros países y en general América Latina, pongamos por ejemplo Argentina, serían un caso típico de países subdesarrollados. Mientras que, quizás un país en vía de desarrollo podría ser Yugoslavia.

Quiero indicar entonces que el término subdesarrollo significa ciertas contradicciones que se hacen concientes a aquellos que se dan cuenta que están en una estructura internacional, no solamente de un imperialismo de extracción, sino un imperialismo estructural. Esto significa que, sobre todo después de la 2da. Guerra Mundial, el imperialismo internacional comienza a apoyarse sobre tres puntos concretos: 1º) la participación en el mercado capitalista internacional; 2º) existencia de un mercado interno capitalista dentro de cada uno de los países del mundo capitalista, en este caso; 3º) la garantía internacional de la propiedad privada. Con estas tres características, se da entonces la estructura de, lo que podríamos llamar, este imperialismo que ya no es el de mera extracción colonial, sino un nuevo tipo que florece después de la 2da. Guerra Mundial y en el que Estados Unidos sería el más competente exponente.

La sociedad subdesarrollada sería aquella que se encuentra con una conciencia de necesidades que sobrepasan las posibilidades de sus propias deducciones. Mientras que la sociedad tradicional no tiene conciencia de necesidades de las cuales no ha tomado conocimiento. Pongamos el caso de una sociedad del centro del África, tribal, permite perfectamente estar integrada en una sociedad tradicional, mientras que, la sociedad subdesarrollada cae en una contradicción interna que le impide quedar estacionada pero que, sin embargo, tampoco sabe cómo cumplir con las exigencias de las necesidades que va descubriendo. Y entonces recién se plantea la manera o los modos de salir del subdesarrollo y entrar en una vía del desarrollo. Estas vías de desarrollo, pues, no son muchas sino bien

pocas y es por eso, entonces, que prácticamente podríamos decir que son dos: dentro de un sistema capitalista, o dentro de un sistema que ya no fuera capitalista.

En el momento mismo en que se sale del subdesarrollo (pero todavía no ha logrado equiparse, descubrir o comprometerse con una vía de desarrollo), se produce un cierto impase y en ese impase se encuentran muchos de nuestros pueblos. Un autor de Chile, Hinkelammert, muestra que, en estos momentos de impase, se producen dos fenómenos muy particulares; uno de ellos es la marginalidad y el otro el populismo. Esto significa que en un país subdesarrollado hay por lo menos tres tipos de élites conductoras: 1º) el capitalista tradicional; 2º) el capitalista urbano, dedicado al comercio de exportación importación; 3º) los capitalistas industriales, que son en realidad los creadores, los verdaderos empresarios. Pero a su vez los grupos populares están integrados al sistema. Los grupos integrados al sistema serían los empleados públicos y también los proletarios sindicalmente organizados. Da la casualidad que, en Argentina, el proletariado sindicalmente organizado, por lo tanto de alguna manera incorporado al sistema, es numeroso y bien organizado. Y es en ese caso donde, en el subdesarrollo, aparece el fenómeno del populismo con sus derivaciones, que también vamos a ver. Una de esas derivaciones podría ser el Nasserismo (para no llamarle con alguno de los nombres latinoamericanos), como se le dice a veces en el campo internacional. Pero en verdad, en América Latina o en Argentina, podría llamarse el peronismo. Este fenómeno significa una cierta avanzada, como también una salida del subdesarrollo por una vía que puede indicarse claramente porque, en general, con lo que se cuenta es con el proletario sindicalmente organizado pero que está, de alguna manera, incorporado al sistema, mientras que el campesinado o el subproletario urbano, que es el que está verdaderamente marginado, ni siquiera está organizado. Surge entonces una contradicción que nace ahora de un socialismo africano y, en este caso, el militarismo (Nasser en su época) habría sido

también un intento de entrar en vías del desarrollo por una suplencia de las élites capitalistas o burgueses que no conducen ya el proceso; entonces pasa el militar a ser el abanderado de un populismo de los proletarios incorporados al sistema para lanzarlos hacia un cierto tipo de socialismo. Pero rápidamente aún esta posición puede caer en contradicciones y las contradicciones son de que, por una parte, esa débil burguesía está aliada a un poder que se lanza en el proceso del desarrollo y ella misma va a entrar en contradicción con la burguesía internacional, por una parte, si es realmente burguesía creadora manufacturera, pero también, por otra parte, ese proletariado incorporado al sistema va a crecer enormemente en las expectativas y en las necesidades, siendo muy difícil entonces tener una ética del trabajo que permita saber esperar la posible producción que realmente cumpla con sus necesidades crecientes. Estas contradicciones hacen que, muchas veces, el populismo deba caer en una cierta demagogia para cubrir, de alguna manera, esa expectativa creciente. En definitiva, quizás, no entre en la vía del desarrollo.

La cuestión estricta de la liberación se plantea sólo en el momento en que la estructura capitalista se siente (ya sea apoyada o no en el tipo de posibilidades nasseristas) imposibilitada de continuar el proceso y entonces entra en verdadera coalición con el capitalismo internacional. Esta situación lleva a establecer una especie de lucha de liberación contra la clase capitalista nacional, por una parte, y contra el imperialismo exterior. Esto es lo que pasa en general en nuestros países. La revolución industrial llegó demasiado tarde, la burguesía no llegó a organizarse creativamente y la clase proletaria tiene demasiada conciencia de sus necesidades. Entonces pareciera que se abre una vía capitalista del desarrollo, pero solamente en el camino de usa dictadura antipopular. Este caso, no es ciencia el poder decirlo, sería un tanto la solución brasileña.

En el texto de un autor, “El nuevo militarismo latinoamericano”, también se habla de una guerra total que exige la preparación de la sociedad; pero esta guerra total se entabla muchas

veces porque es necesario imponer un orden natural que ya no se cree, que se da por natural. Piensen Uds. que la gran burguesía de Adam Smith o del capitalismo originario pensaba que había un orden natural que por sus propias inclinaciones se iba cumpliendo. Eso ya no se puede creer. Lo que es necesario ahora es imponer ese orden, hacerlo, y es por eso que el único camino factible para un capitalismo, que no logra ser élite naturalmente conductora, sea el ser apoyado, en este caso, por un poder armado con lo cual la lucha de la seguridad se transforma en lucha contra la subversión.

Cuando la clase capitalista tiene una existencia puramente nominal, no logrando promover ni conducir el desarrollo, por último, debe apoyarse en aquello que es su promotor. En este caso, el militarismo, viene a ser una fuerza como exterior que impulsa la creatividad del capitalismo que necesita ese apoyo.

“El nuevo militarismo latinoamericano” es totalmente distinto al tipo nasserista o aún al tipo peronista. Su acción política no nace en una rebelión anti-imperialista y por tanto tampoco da una postura popular. Sucede justo al revés: parte de la idea de una guerra antisubversiva y antipopular, de común acuerdo con el imperialismo mundial, y es en el fondo el ejecutor de esa voluntad exterior. Jaguaribe la llama simplemente “fascismo colonial”. No voy a extenderme en esto, pero está la gran experiencia brasileña ya que en ella se ve que hay un cierto desarrollo. Un desarrollo que estrictamente queda bien encuadrado dentro de esta definición que acabo de hacer y que hacen los mismos economistas brasileños, latinoamericanos de hoy. Se dice sin embargo que esa expansión va a encontrar ciertos límites internos cuando esa masa que queda incorporada al sistema venga a situarse al nivel en que se situó esa masa incorporada al sindicalismo en la Argentina. Es decir que, en cierta manera, se está jugando de manera retardada el proceso peronista del año 43 en adelante. Después de que hayan muchos miles, millones de obreros incorporados a la industria en San Pablo, Río y Recife, esa masa va a obrar o producir esa contradicción; va a



exigir un populismo y habría que ver si realmente ese populismo va a tomar, o la vía capitalista como acabo de decir, o bien la otra posibilidad, que sería la vía no capitalista del desarrollo. Digo no capitalista del desarrollo porque no quería llamarla rápidamente de ninguna de las denominaciones posibles.

Los socialismos son muchos y equívocos. Ya en el siglo XIX se hablaba mucho de ellos. En las obras mismas de Marx podemos ver que se habla de un socialismo clerical, de un socialismo feudal, de un socialismo pequeño burgués, de un socialismo reaccionario, de un socialismo utópico, de un socialismo conservador, de un socialismo teórico-alemán, de un socialismo comunista, crítico, utópico como el de Saint Simón, etc. También hay ahora, en el siglo XX otros tipos de socialismos y son justamente de esos de los que yo quiero indicar dos o tres puntos solamente. En el análisis de los actuales socialismos existentes se puede ver que, por lo pronto, hay un gran socialismo que se lo puede llamar así: “el proyecto histórico del socialismo burocrático”. Lo más impórtate de esto es que tiene sus raíces en la ideología marxista y en el propio Marx. Me refiero al socialismo ruso, el cual está conducido por una élite auto-regida. Esta élite auto-elegida representa un gran centralismo democrático que se funda en una de las posibilidades teóricas que dio el propio Marx. Este había mistificado la democracia y en el fondo pensaba que era posible, por último, una democracia directa y total donde cada individuo de un grupo sin Estado participaría de la misma. Efectivamente lo que permite esa democracia sin intermediarios ni mediaciones en el fondo, es una dictadura total y en el proyecto de la burocracia socialista, la dictadura es instituida sin término.

El problema central consiste, nos dice un autor, en poder concebir un socialismo en el cual el poder económico decide el poder dominante en la sociedad, que legitima mediante la representación de la base popular a la cual afecta. Se trata, por lo tanto, de destruir todo tipo de organización elitista del poder. Debe desaparecer la auto-elección tal como existe en la sociedad de clases, sea capitalista

o burocrática, y el poder económico tiene que representar a las soberanías populares. Los autores latinoamericanos comienzan a hablar de socialismo, por una parte, popular y, por otra parte, democrático que se funda en la organización de un pueblo que no participe en las gestiones (como ha pasado en Yugoslavia) sino que gobierne y en el cual participe, en la gestión, más bien el técnico o el burócrata. Eso significaría de que ese socialismo concibe clases dentro del socialismo, de que no cree, de ninguna manera, ni como Marx, ni como Lenin, ni como el propio Mao de que no puede haber clases y también oposiciones de clases dentro del socialismo y que habrá que saber jugar con ellas para ir avanzando en la dialéctica. Esta sociedad socialista con clases y opuesta debe saber cómo lograr que el pueblo llegue a expresarse y poseer efectivamente el poder. El socialismo latinoamericano no puede entonces construirse ni pensarse siquiera sobre las opciones ontológicas de filósofos europeos del siglo XIX. Además hay que tener en cuenta nuestra historia concreta. Esa historia concreta debe indicarnos salidas tácticas y estratégicas, pero también de fundamentación ontológica. Esto significa que en América Latina se trabajan con fuerzas existentes y no simplemente con posibles.

Franz Hinkelammert, en uno de sus trabajos, dice: "Esto nos explicaría a la vez otro fenómeno que no vale para los preceptos socialistas anteriores y que puede indicar algo nuevo. Nos referimos al hecho de que este proyecto socialista surge de una alianza estrecha entre grupos deístas y grupos cristianos". Esto es nuevo, no puede aparecer en la [sic] grupo islámico, porque son coránicos. Tampoco en el África negra, porque son animistas, ni entre los indúes [sic]. Esto aparece solamente en América Latina, y dice más adelante: "El proyecto latinoamericano es característico por el hecho de que recién hoy el continente está preparándose para la revolución, después de haber experimentado el yugo de un largo desarrollo capitalista sin cupo". Además América Latina llega al socialismo en un momento en que la lógica historia del socialismo mundial produce un nuevo

proyecto histórico basado en la democracia socialista. Este mismo autor en su obra “Ideología del desarrollo y dialéctica de la historia”, en el último punto dice, “No se puede pensar en ninguna diferencia entre el humanismo cristiano y el humanismo ateo. No se trata de acciones comunes, sino de una práctica completamente idéntica”.

Hace un mes, un episcopado peruano, dijo que ya es hora de que los cristianos se comprometan en el proceso socialista, en el cual establecen que, lo que yo había indicado como totalidad cerrada en Marx y aquello de que, la crítica de la religión era el comienzo de toda crítica, indicaría que, estratégica y tácticamente en *América* Latina, se opondría la negación total de un pasado, la cristiandad, a la cual también habría que superar.

De tal manera que, habría ciertos puntos de esa antropología fundamental que vendrían a hacernos cuestión en la construcción de un socialismo en el cual solamente podrían incursionar algunos, pongamos aquellos que quedasen encerrados en la totalidad, mientras que si se plantease ese socialismo sobre nuevas bases ontológicas y antropológicas, es bien posible que ese nuevo proyecto de un socialismo pudiese reunir a gran parte de latinoamericanos. Es por eso que, ante la extrañeza de algunos, los otros días dije que aún habría que redefinir las fuerzas armadas, porque es bien posible que el propio ejército pudiese entrar en un proceso, como el que quizás un nuevo socialismo le indique, y no en cambio el tradicional, europeo del siglo XIX. Estamos entonces en el siglo XX y hemos descubierto la dependencia cultural. La dependencia cultural nos hace poner ojos críticos con respecto al fundamento ideológico o filosófico de ese socialismo del siglo pasado y sobre todo a los logros en Europa.

Quiero indicar algunos puntos acerca de una nueva fundamentación que nos permitirá pensar el problema de la alienación y de la liberación y aún una nueva postura ante el problema de la propiedad, es decir, abrir cauces a este proyecto

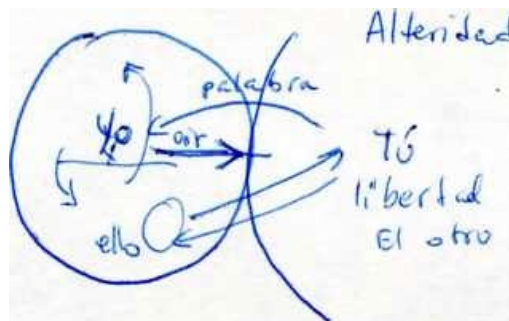
nuevo, socialista, latinoamericano y que sin embargo no contradijese nuestra historia y permitiese dar en cambio el gran paso. O sea, encontrar un modelo que nos haga entrar en una vía real del desarrollo, reconociendo que existen errores que el socialismo pudo cometer en el siglo pasado y en este, y sobre todo, en algunos países subdesarrollados.

Primer punto: la lógica de la totalidad vendría a oponerse en una lógica de la alteridad. Yo en ese sentido pienso en el futuro, dedicarme muy en particular a retomar la intención profunda de los post-hegelianos: Feuerbach, Marx, para ver cómo tuvieron una intención clarísima, pero se perdieron en la formulación porque cayeron al fin, en las redes de lo que pretendían superar. Leí ese texto de Feuerbach que dice: "La verdadera dialéctica no es el monólogo del pensador consigo mismo, sino que es el diálogo entre el yo y el tú". Todo este libro funda este problema. Eso significa que esa totalidad, de la cual yo hablé los otros días, es en la que quedan encerrados de alguna manera todos los pensadores que yo había expresado. Y podrían ser superados si esa ontología de la totalidad encontrase un nuevo punto de apoyo. El mismo Feuerbach dice: "La verdadera dialéctica se establece entre un yo y un tú", pero cuando dice "tú", dice algo muy especial, que es en cierta manera lo que habría que considerar. Esto significa que yo, en concreto, estoy siempre en mi mundo, estoy siempre en la totalidad de sentido. Totalidad que no pudo superar Hegel, ni Marx, ni Adam Smith antes que él. Esa totalidad de sentido es dentro de la cual ya todo tiene algún sentido, donde yo veo oponerse los contrapuestos, pero donde al fin todo se implica desde dentro de ella. ¿Cómo podré hacer para superar esa totalidad y tener la experiencia de una alteridad?

Esto comprende la dialéctica anterior y la lanza hacia adelante en toda su fuerza. En todas sus fuerzas, no pacifistas, sino justificando de una manera nueva la fuerza de esa misma historia. La experiencia puede ser individual, pero también puede ser política y social; no es sólo, o necesariamente, la experiencia de uno ante uno,

sino también puede ser de un pueblo ante otro pueblo. Es simplemente esta experiencia.

Cuando me relaciono ante otro hombre, lo considero siempre como parte de un todo. De tal manera que, como yo digo algunas veces, subo a un ómnibus y veo a un chofer y yo saco mi ticket de ese chofer; pero en cambio, si yo lo enfrento como un cara-a-cara y lo veo, no sólo como chofer, sino como un hombre, es decir, si me doy cuenta de que ese hombre es otro que yo, pero más que eso, que es libre y que, como libre, es futuro y que como futuro me es incomprendible, entonces ya no puedo, a ese, ponerle una etiqueta sino que, en cierta manera, tengo que pararme ante él como ante un rostro, detrás del cual se encubre el misterio de su libertad, y lo único que puedo hacer ante él ya no es la dialéctica del visto, conceptualizado y objetivado, sino que es el pararse ante un rostro y preguntarle a él "qué es".



De tal manera que hay una experiencia y detrás de ella una cierta trascendencia que yo no puedo abarcar en su totalidad. A la pregunta: lo que es él, él me ha de responder de alguna manera, y su palabra novedosa ha de ser oída por mí.

Entonces toda la ontología en el fondo de Hegel, de Marx y también la ontología de un Heidegger, de un Husserl, de un Sartre y hasta Althusser, es toda una dialéctica entre el ver y lo visto. Parece

que siempre esa dialéctica utilizó una inteligencia como sujeto y un objeto como conocido. Mientras que aquí, el objeto, es el rostro del otro. Pero en cambio, el otro como libre, es inobjetivable, es la experiencia de la libertad pero de una libertad alterativa, que ya vamos a ver qué situación concreta adquiere. Esta libertad no es mi libertad, sino una libertad inaprensible e incomprensible del otro, que siempre supera toda totalidad.

La experiencia del otro como libre significa muchas cosas porque dentro de la totalidad, y por eso que la totalidad es siempre totalitaria, cada hombre no juega como otro sino como parte de un todo en donde nunca se lo considera como libre, sino como condicionado.

Es extraordinario como en Hegel no hay libertad y el proceso de la liberación es un proceso de indeterminación en la necesidad del todo que es divino. En el fondo de la ética marxista (lo podemos probar por los hechos) tampoco hay libertad. Lo que hay, es un proceso necesitante. De allí que, si alguien comete un error, el que está junto a él o el que tiene que matarlo ha de decir: "lástima el que te encontraras en esta situación". Porque en cierta manera, como Edipo ante los griegos, el Oráculo ha dicho que debe jugar su destino. No hay libertad nunca jamás dentro de la totalidad. Entonces también habría que preguntarse qué va a significar la liberación dentro de este proceso. Solamente hay libertad en la exterioridad y en el respeto del otro como otro. Cuando hay libertad recién hay ética, hay bien y mal. Y en este mismo momento la totalidad queda destruida; pero al mismo tiempo queda destruido su panteísmo. De tal manera que, paradójicamente, yo diría: el comienzo de toda crítica es la crítica de la totalidad y lo anterior ha sido que, el comienzo de toda crítica, era la crítica a la religión. En el fondo encubría mucho más de los que Marx pensaba porque no sabía que, efectivamente, en el fondo de su pensamiento había una categoría de totalidad que estaba fundando todo su pensamiento.

En la totalidad alienación significa que algo cayó abajo, lo que fuere. El proceso de liberación es, en cierta manera, subir arriba, no habiendo otra posibilidad. En el fondo, aunque haya tesis y antítesis, todo se cierra en un círculo, que es al fin el círculo plotiniano. Engels lo vio muy claro en la “Dialéctica de la naturaleza”, dijo que en el fondo la materia es circular, eternamente circular. Uno diría pues que Engels cayó en la teología. No es que cayó en la teología, sino que en el fondo era teólogo. Porque es muy fácil decir que yo me muevo a nivel de la ciencia económica pero cuando alguien es suficientemente inteligente, y el filósofo lo descubre bastante pronto, pues entonces debe ir hasta, sus últimas conclusiones. Entonces alienación es, cuando alguien se apropia del ser del otro y por eso es que esto es nada. Mientras que liberación es salir de esta esclavitud y, en cierta manera, ocupar el otro lugar. Pero entonces, al ocupar el otro lugar, no se puede sino eliminar al anterior.

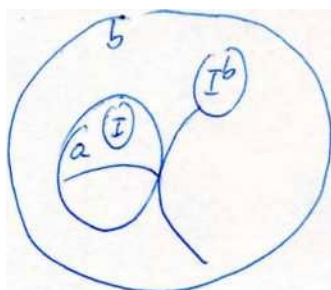
Si nosotros en cambio tenemos tres momentos en la dialéctica, todo es muy distinto. Cuando se da el yo y tú, se da alienación en el momento justo en que el “yo” descubre su proceso dominador. Por ejemplo, el burgués comienza realmente a ser descubridor de la industria y manufactura; entonces, de esta manera, sube. Hasta ese momento el otro era un otro que todavía era respetado como el igual, el hermano ante la hermana. Pero éste es el que ahora cae bajo su dominación como cosa. El otro, el tú nunca puede ser cosa. El “ello” bajo su dominación es la cosa. El proceso de alienación se justifica plenamente en una dialéctica tripartita por el hecho de que el que era el igual, de pronto, se transforma en la cosa que es dominada por aquel que es ahora el señor.

La liberación no es necesariamente y vamos a ver cómo sin embargo se va a producir la violencia, la liberación no significa necesariamente él tener que luchar contra él, sino que el proceso de liberación es el principio de este movimiento. Vale decir, es el instaurar algo nuevo como respuesta de la interpelación de justicia que hace el otro como todo. Pero dado, por ejemplo, un sistema

económico o político con una clase dominadora, en concreto en América Latina, es fácil de ponerle nombre. Cuando un pobre oprimido, como el Martín Fierro, que dice: "En mi inorancia sé que nada valgo", toma conciencia de ser otro y se pone en movimiento; ese ponerse en movimiento se hace desde la posición pedagógica, profética o política de aquel que, de alguna manera, se ha salido del todo. Y se inserta como crítica. Es por eso que Ud. queda a la intemperie y de ahí también que sea normal, en la lógica de la totalidad, de que éste comience el proceso de la salida del todo. Al llegar allí, entra en conflicto con el dominador.

En principio, el que quiera liberarse, difícilmente no sea matado. Ese es el primer tipo de represión, la primera represión es la que el todo hace para defenderse de aquel que saliéndose del todo va a instaurar un nuevo todo. Por eso entonces es que es perfectamente factible la muerte de los héroes; no de la patria presente, sino de la patria futura. Por eso es que San Martín no necesitó morir. Murió en una cama tranquilo, muy lejana, pero pudo haber muerto en la batalla de San Lorenzo. Porque esta batalla significaba el proceso de liberación. Claro que aquello era a un cierto nivel. Quizás la cuestión es mucho más radical y lo pienso. Es la instalación de un nuevo todo, es decir, la patria futura es un nuevo todo. A su vez va a necesitar un nuevo poder que va a entrar en conflicto, por supuesto, antes de nacer, es decir, desde ya, con el primer todo. Entonces está el primer poder de la totalidad y está el poder futuro de la totalidad futura.





$I^b$  = poder futuro  
 $a$  = patria pasada  
 $b$  = patria nueva, futura  
 $I$  = poder viejo

Vayamos al caso de nuestra emancipación, al comienzo del siglo XIX. San Martín estaba aquí; era un español, un militar español. Por de pronto vemos que, de alguna manera, escucha el llamado del otro. Pero ese otro es el oprimido, en situación de participante de la patria futura; es decir, del criollo pero como libre. Y ese criollo, pero como libre, lo lleva a San Martín a dejar esa situación, en cierta manera solidaria con el opresor, y a adquirir una posición a la intemperie de España. Por lo tanto se transforma en traidor de España.

Es muy fácil verlo a San Martín como héroe, pero hay que verlo como fue: un traidor de España. Y los españoles no le habrán dicho: ¡Viva San Martín! Ni le habrán hecho un monumento en Madrid. Si no que habrán dicho: ¡Este es un traidor de la patria! Él es efectivamente traidor de la patria que España es y lo empieza a ser para él. Pero él es fiel a una patria futura, que sería la Argentina. Y este pasaje no se hace riendo, sino que se hace en el riesgo.

He aquí el fondo de esta cuestión, que nos permitirá tener la ética de la liberación, que significará el fundamento en la justicia y no en la lucha; porque cuando estamos en la totalidad, el fundamento del proceso dialéctico es la lucha, en todas partes y lucha a muerte. Aquí el fundamento de esta liberación es el amor al otro, pero como otro; no como cosa. Además es la respuesta a un llamado de justicia: ese es el motor del proceso y es por eso que va a haber ética, va a

haber bien y mal, y que uno va a poder comprometerse en un proceso con conciencia personal y libre.

Todo esto se le escapa a Marx porque él no logra formularlo adecuadamente. Al no lograrlo, piensen que eso significó, por ejemplo, oponerse a todo un proceso histórico; ese proceso histórico del pasado fue negado por una ontología parcial y ha hecho que los rusos no hayan podido poner a su favor toda una gran fuerza que, sin embargo, hoy poco a poco van aceptando. Entonces quizás, mal planteada la dialéctica, les permita o quedarse en esa dictadura para siempre o quizás encontrar nuevos sustentos para lanzar esa dialéctica hacia adelante y ahí se pudo cometer un grave error. Me refiero a un hecho que quizás para muchos de Uds. no tenga ninguna significación: es la Iglesia Bizantina. Uds. saben que la revolución de 1905 se hizo en procesiones. Esa Iglesia estaba comprometida totalmente con el Zar; en parte como ocurre en América latina, y otra parte no estaba. Esta es una fuerza inmensa de la Rusia que resurge en nuestros tiempos. Pero ese es uno de los tantos signos de lo que significa cortar todo un proceso que, a veces, se vuelve en contra si no se respeta la historia. Por eso es que el proyecto de un socialismo criollo latinoamericano es histórico, que el proyecto debe respetar un pasado.

No es asunto que quizás algunas élites utópicas y no populares impongan a un pueblo algo que lo saque de su ser natural y lo lleve a una nueva alienación. Digo entonces que para mí, y según esta fundamentación que quiero dar, el fundamento del proceso es, por una parte, el amor al otro como otro, el escuchar esta exigencia de justicia. Pero en el momento justo en que ocurre este proceso de liberación, la represión es inevitable. Y entonces, ¿qué hacer ante la violencia?

La violencia como su nombre lo indica, viene de "vir", que significa fuerza. La fuerza, no es ni mala ni buena, la fuerza es buena o mala, según la significación que tenga. Qué les parece a Uds.: San

Martín, ¿debió o no organizar sus cuadros de Granaderos? Obvio, ¿no es cierto? Pero no era tan obvio en el momento en que lo hacía. Porque organizar un cuerpo de Granaderos era esto: era permitir que ese proceso se produjera para que cuando esa fuerza (España) impidiese el proceso, se la pudiese defender a esa liberación. Es decir, que hay una defensa del proceso de liberación; que en su momento puede ser violencia ante violencia. Quiere decir entonces, que la cuestión no es tan simple porque hay muchos tipos de violencia. En este caso yo no la negaría en nada y menos diría que es inmoral. Al contrario, puede ser lo único moralmente bueno en un instante.

No hay que olvidar que esa primera fuerza que impide la liberación, es fuerza represiva; en ética diríamos que es intrínsecamente mala. Mientras que la defensa de la liberación de un pueblo oprimido, ahora sí, esa defensa es intrínsecamente buena.

Vean que es muy distinto el apoyar toda la dialéctica en la negación del otro y en la lucha, a que poner nuestro esfuerzo en esto; porque esto, táctica y políticamente, puede variar fundamentalmente el sentido. En esto me parece también indicador de algunos aspectos sobre la cuestión de la violencia por este autor chileno, que dice así: “La vía violenta parece tener la ventaja de poderse imponer en la conciencia popular, sin que sea necesario efectuar el largo trabajo de elaborar un pensamiento que proporcione a la acción política un proyecto histórico acorde con la realidad social; por consiguiente, politización del pueblo en torno a este pensar. Esto explica por qué la discusión sobre la violencia como principio de liberación, llegando en ciertos [sic] autores a una especie de sustitución de la dialéctica de la razón por la de los fusiles.” Enunciando la elaboración de un proyecto histórico racional a partir del análisis de las contradicciones reales, la violencia se mistifica (yo lo llamaría a eso petardismo). Resulta entonces algo similar a una cultura de violencia que nos recuerda el mito de John Foreil; en realidad la discusión acerca de la vía del acceso al poder debe hacerse en términos exclusivamente estratégicos y tácticos con miras a lograr un juicio acertado sobre el

método más eficaz para poner un sólo movimiento. El objetivo, por lo tanto, es asegurar que todo el movimiento revolucionario se organice en función de un proyecto histórico racional, para el cual yo estoy dando algunos elementos y no únicamente en torno a una estrategia por la toma del poder. Si esta estrategia se desvincula de un pensamiento global, se vuelve irracional, Es decir, aquellos que mistifican la violencia y cuyo único objeto es tomar el poder, es la irracionalidad de los fusiles, que yo he explicado.

Si nosotros en cambio pensamos en un proyecto y se elabora, vaya a saber, si es realmente necesaria la defensa o no. Se hubiese dado tal vez, pero la violencia también puede ser necesaria y justa; pero no se da la mediación esencial, sino diríamos así, la mediación que posibilite lo esencial. Y lo esencial se está dando a otro nivel. Esto, porque veo que hay demasiadas conclusiones y lo que yo digo, creo que lo he dicho muy rápido y necesitaría bastantes aclaraciones.

He pensado plantear ahora ciertos momentos fundamentales de una nueva antropología, que nos permitiera fundar este socialismo, y en América Latina. Para ello, y sintetizando, yo querría referir la dialéctica que alguna vez he indicado, de los tres niveles: 1º) la dialéctica de la mujer-varón; 2º) la dialéctica del padre-hijo, y en este sentido también ver cómo se puede plantear una nueva pedagogía política y descubrir allí el problema de la dependencia cultural y de cómo liberamos de ella aún en la formulación del proyecto de ese socialismo; 3º) la dialéctica del hermano-hermana que significaría una nueva política en el sentido que yo dije: democrático y popular.

### 1º punto: la dialéctica del VARÓN-MUJER

En la totalidad de la sociedad contemporánea, e incluyendo en esto tanto al capitalismo como al socialismo y al socialismo

histórico que se está dando, en general, la relación varón-mujer también se plantea dentro de una totalidad donde el varón, en concreto, es el dominador y la mujer es la dominada. De esta manera un neo-humanismo latinoamericano significaría también el claro planteo del cómo de la liberación de la mujer, para que participara en un proyecto también nuevo.

En este caso la mujer debería adoptar la posición del otro, y recién replantearse toda la cuestión de una erótica concreta latinoamericana, que permitiera la justicia con respecto al problema de la mujer, en la relación varón-mujer; pero también en la relación madre-hijo, sobre todo educadora-educando y por último, hermano-hermana, en la sociedad política, con igualdad de derechos. De tal manera que un 50 % de un pueblo se incorporaría a la tarea productora del desarrollo. La liberación de la mujer es esencial. Pero es interesante de que, dentro del ámbito de la familia, es decir, en la relación varón-mujer, es donde se plantea el primer nivel de la cuestión de la propiedad.

La propiedad nace como mediación de un hombre que tiene su proyecto de estar en la riqueza, es decir burgués, a nivel estricto de los muebles e inmuebles. En la relación varón-mujer como cosa es donde la propiedad viene a surgir. Y lo interesante sería ver cómo hay un nivel, el único, en que la propiedad definitiva de la cosa sería como continuación misma del ser y del cuerpo, del hombre. Así como uno tiene su vestido, así uno tiene sus paredes, las ventanas como continuación de sus ojos, la puerta continuación de entrar y salir, la propiedad como exclusiva, como privada. Pero privada no como individual, sino privada en la dialéctica de varón-mujer, hijo-casa-hogar, que es el juego del hogar. Ahí es donde se justifica la propiedad; es decir, que habría una redefinición humanista en la erótica de la propiedad exclusiva y esta propiedad exclusiva entraría, como digo, en este ámbito muy concreto.

En seguida voy a plantear el segundo nivel de la propiedad, porque de la puerta para afuera, muchas veces la propiedad de uno significa poseer la casa del otro y es ahí donde entonces empieza el conflicto: de que unos tienen mucho para que otros estén a la intemperie. De tal manera que aún en esto habría que concretar mucho la cuestión: a qué nivel, justamente, es la propiedad privada.

2º punto: la dialéctica PADRE-HIJO

La dialéctica padre-hijo, es la dialéctica del maestro-discípulo y también la del partido político y un pueblo; del militante y su partido político; del periodista y su lector; del locutor de radio y el que lo escucha, etc. Es decir, que es una fantástica posibilidad. Es muy fácil ver cómo esta dialéctica del padre-hijo, que es la pedagógica, está destruida por la dominación. Es decir, el todo que está poseído por el dominador, que sería el padre, y en el caso de la cultura, por las culturas dominadoras. Se nos domina por la noticia, por los modelos interpretativos sociológicos, políticos, filosóficos y aún por los modelos socialistas. Es una novedad latinoamericana: hemos nacido a esta posibilidad después del descubrimiento de la dependencia cultural.

De tal manera que tenemos que pasar revisión a este proyecto, aún ideológico, o mejor antropológico y ontológico, desde América Latina.

La dominación pedagógica significa que el maestro posee el ser del todo. Mientras que la dialéctica de la liberación pedagógica significaría, justamente, que el maestro sabe que el otro, su discípulo, es otro. Ahí surge también la propia América Latina como un otro cultural con respecto a sus progenitores, que podrían ser Amerindia y Europa, como distinta a la América indígena y como distinta a Europa. Somos lo nuevo, lo latinoamericano y por lo tanto nos

descubrimos hoy, pero como siempre nuevos: El descubrimiento de América es un hecho absolutamente reciente. Muchos intelectuales lo estamos descubriendo. Nuestro proyecto histórico no puede ser el africano, el islámico, el indú [sic] o el chino; ninguno de los dados, aún entre los pueblos subdesarrollados. Teniendo en cuenta nuestro proyecto histórico debemos inventarlo, crearlo, porque hemos descubierto esta relación pedagógica donde liberación pedagógica significa fragua de un nuevo proyecto histórico. Aquí hay muchos temas interesantes sobre esta cuestión de la dependencia cultural, aún a nivel político.

### 3º punto: la dialéctica del HERMANO-HERMANA

Retomamos el tema recién explicado de la propiedad, porque en el fondo el hermano-hermana es la relación política. Pero también encubre, por supuesto, la relación hombre-naturaleza. Porque si hay un dominador, que domina al empleado que trabaja la naturaleza, la relación hombre-naturaleza significa e incluye la relación hombre-hombre. Todo se da co-implicado.

Yo decía recién que la propiedad exclusiva, como el cuerpo, se justificaría en el ámbito del mueble y el inmueble de la casa, pero de la casa para afuera, el hombre está como el hermano-hermana en el mundo del trabajo, en el mundo de la solidaridad con los demás para reconstruir un mundo nuevo y es ahí donde también se debería imponer una nueva noción de la propiedad, es decir, de la propiedad exclusiva privada, en la tradición de nuestra cultura latinoamericana, invocándola aún desde Europa como natural.

Es uno de los tantos excesos cometidos por ideologías que han instrumentado su poder para también ser un poder ideológico. Me refiero a que nosotros tenemos por las dos vertientes:

Ameroindiana y Europa, fantásticas instituciones que nos redefinen la propiedad con un sentido humanista y solidario.

En Amerindia, miren si no sería interesante volver a las grandes instituciones de la propiedad de los incas, por ejemplo. El Inca Garcilaso muestra cómo, cuando un muchacho del Imperio se casaba, se le daban tantos acres de tierra: 20 para él y 20 para la mujer. Cada hijo recibía 20 acres más de tierra. Una hija 15; cuando se casaba el hijo le sacaban los 20 y cuando se casaba la hija se le otorgaban las 15, porque el esposo podía repudiarla. De tal manera que cada uno recibía la tierra que necesitaba para vivir y cuando se le iba uno de ellos, también se le iba la tierra.

El poseedor de todo era el Inca; el Inca era divino. La posesión de la tierra no era de nadie, sino de los dioses. Este tipo de comunidad de las tierras se usa todavía entre los Ayulos [*sic*] del Perú, que solamente han destruido muchas veces la propia Reforma Agraria, hasta con sentido socialista, pero alienante. Es decir, que quieren a veces plantear una cosa de tal manera de que saltan por sobre alguna institución que sería perfectamente recuperable, quizás aún, en su sentido primitivo.

Los guaraníes tenían exactamente ese tipo de comunidad de tierras. A tal punto que, en este sentido, el paternalismo de los jesuitas (no hay que negarlo), no inventó un sistema socialista ni comunista sino que lo único que hicieron fue adoptar en concreto, el sistema de propiedad que ya tenían los guaraníes. Se habla de comunidades socialistas o comunistas y en realidad eran simplemente guaraníes. Los guaraníes tenían muy poca tierra para cada uno y todas las tierras eran de los dioses. Los jesuitas respetaron esto y lo cumplieron. Quiere decir que tenemos fantásticos antecedentes en América Latina sobre modos de propiedad distintos que los europeos y que como pasado son también proyecto futuro.

Pero aún un poco para enfrentar a nuestra tradición y, al mismo tiempo, estratégica y tácticamente, diríamos así, llevar en el



gran proceso a mucha otra gente. Yo me quería referir también a otro tipo de doctrina; por ejemplo, Basilio el Grande (uno de los padres de nuestra Iglesia) decía (no importa la justificación, pero es interesante la doctrina), que cuando Dios creó al hombre, creó todo y el hombre fue sólo administrador. Solamente después del pecado original es que fue necesario, como mal menor, la propiedad privada. Veán de qué manera para Basilio no era natural; además era por falta y pecado del hombre de que éste tenga propiedad privada.

Tomás de Aquino, para ir a la tradición en este sentido, dice claramente de que la posesión común de las cosas son las que pertenecen a la humanidad; pero la repartición concreta, individual, es una cuestión que es derivada del derecho natural. De tal manera que en América Latina, no hay de ninguna manera una justificación contraria; la que puede decir que la propiedad privada era del derecho natural sin discernimiento. Porque, qué se dice cuando se dice propiedad privada, ¿positiva o natural? Positiva se sabe que no puede ser derecho natural, pero la propiedad natural a su vez privada sería aquella imprescindible para cumplir las exigencias. Estas imprescindibles, no van más allá de la casa. Quiere decir que no habría ninguna doctrina en nuestra historia que se opusiera a sacar aquello que es esencial de un sistema capitalista, que sería la mediación necesaria de la propiedad privada de los medios de producción. No habría en esto ninguna contrariedad histórica. Se abriría entonces la posibilidad de un socialismo que habría que redefinir, desde nuestra propia historia, y quizás, retomando aquello que tradicionalmente nuestro pueblo puede aceptar.

Muchas veces nuestros políticos, filósofos, sociólogos somos élites absolutamente reducidas que despreciamos a nuestro pueblo. Nuestro pueblo tiene ciertas motivaciones que están muy alejadas a veces de las élites. Les voy a dar un caso particular y concreto. Hace poco yo hacía un trabajo sobre un fenómeno sociológico bastante interesante, que se llama “la religiosidad popular”; para hacer esto yo

me busqué unos 80 cancioneros argentinos de La Rioja, Catamarca, de todas partes. Fui sacando temas: este tema está muy arraigado en la gente. En la zona cuyana, está el fenómeno de la Difunta Correa. Entonces las élites ilustradas, quizás alienadas, estamos absolutamente incapacitadas para interpretar científicamente qué es lo que pasa en la conciencia de ese pueblo en concreto. Entonces decimos que estas cuestiones se van a superar fácilmente, pero entonces, no partimos de ellas. No somos capaces de utilizarlas, ni somos capaces de contar con esas cosas. Esto significa que la implantación de un socialismo que fuera burocrático, por una parte, dogmático por otra, de minorías más o menos alienadas en las Universidades, difícilmente tengan factibilidad.

Un proyecto histórico-político, debe ser primero viable y para ser viable o, para tener como objetivo que sea democrático y popular, hay que contar con la realidad de un pueblo. De ahí entonces que hay ciertas limitaciones teóricas que imposibilitan presentar este proyecto. Yo creo que rompiendo esos diques históricos se podría hacer mucho y ese proyecto, de pronto, podría cobrar mucho más fuerza y realidad.

Conclusión: ese proyecto de un socialismo histórico y latinoamericano, es posible formularlo y formularlo creativamente, aún en su última fundamentación antropológica, ontológica y metafísica. Yo creo que la tarea del filósofo sería poner el hombro en este sentido y sobre todo, trabajar en la interciencia donde junto con el sociólogo, con el político, con el psicólogo social, con el economista y con todos los demás, se puede ir en concreto, dialéctica, abierta y no dogmáticamente, progresando, descubriendo caminos viables que sean reales.

Creo que es esencial que nos demos cuenta que el otro que nos interpela, un otro que está oculto y oprimido, debe ser en cierta manera aquello que nos preocupe esencialmente descubrir a nosotros. No vaya a ser que pensando ser [los solos] destinatario[s]

del destino de un pueblo, por una inadecuada dialéctica, [en] la lucha contra el opresor [como] mera e inauténtica lucha por la toma del poder, [nos enfrentemos al mismo pueblo como ejército revolucionario de una dictadura autoelegida (autocrática) y antipopular: fascismo de izquierda.]