



CEL
CENTRO DE
ESTUDIOS
LATINOAMERICANOS

CUADERNOS
del **CEL**



ENRIQUE DUSSEL: LA «ECLOSIÓN REFLEXIVA» EN TORNO A 1964

**El pensador cristiano latinoamericano
en la encrucijada**

Marcelo González

Marcelo González es docente e investigador del Centro de Estudios Latinoamericanos (UNSAM). Es director de la revista *Cuadernos del CEL* y coordina el Seminario “Pensamiento Filosófico Latinoamericano” en la carrera de Filosofía (UNSAM).

INTRODUCCIÓN

La postulación de una «eclosión reflexiva» en el itinerario bio-bibliográfico de Enrique Dussel en torno a 1964 surge del trabajo de investigación que estamos llevando a cabo en el seno del Centro de Estudios Latinoamericanos (UNSAM) en torno a la *Filosofía de la Liberación en su “polo argentino”* entre los años 1969-1975.¹ La búsqueda de una contextualización de las producciones del período en las trayectorias anteriores de los protagonistas, nos llevó a remontarnos hasta los escritos más tempranos. Fue en este intento que, para el caso de Dussel, detecté una concentración textual fechada por el autor en el año 1964. Anteriormente, su producción había sido muy escueta. Luego de los trabajos exigidos por su doctorado en Filosofía², había escrito dos artículos que no dio a la prensa³, una introducción “sociográfica”⁴ y un texto teológico/exegético⁵. En 1964, en cambio, se produce un salto significativo tanto en cantidad como en la orientación reflexiva a partir de una ampliación de horizontes existenciales e intelectuales.

Cuantitativamente la cifra es contundente. Dussel produce catorce (14) escritos; ocho de ellos serán publicados en el período mientras que los otros seis lo serán en torno a los años ’70. Cualitativamente, esta densificación textual es relevante, al menos desde tres puntos de vista. Ante todo, porque estamos ante la primera tematización de la cuestión latinoamericana en la obra de Dussel, vía su desmarque con otras posiciones, un ensayo de gestación categorial y el cultivo de una constelación temática. Además, puesto que es un momento en que el autor madura reflexivamente lo que será una característica peculiar de su estilo intelectual, es decir, su estatuto de “pensador cristiano” que activa, según las exigencias temáticas, metodológicas o comunicativas, ya su veta filosófica, ya su costado de historiador, ya su perfil teológico. Finalmente, dado que es cuando Dussel adquiere

¹ Marcelo GONZÁLEZ-Luciano MADDONNI, “La Filosofía de la Liberación en su «polo argentino». Aportes para una interpretación histórica y filosófica del período 1969-1975. Coordenadas de un proyecto de investigación”, *Cuadernos del CEL* vol. III n° 5 (2018) 63-71.

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

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

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

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

proyección internacional a partir de las redes intelectuales del cristianismo, en pleno proceso de celebración del Concilio Vaticano II.

Es a dicha “eclosión reflexiva” a la que dedico el presente artículo. El primer apartado presenta esquemáticamente el *corpus textual* en el contexto del año/evento 1964. Luego paso a analizar cada uno de los textos agrupándolos según criterios situacionales y temáticos. Así, el segundo ítem estudia las contribuciones de Dussel a la revista *Sí* (Mendoza). El tercero se adentra en los diálogos entablados por el autor torno al “ser de Latinoamérica” y sus análisis de “casos”. El cuarto se detiene en una lectura contextualizada de las tres contribuciones de Dussel a la “Semana Latinoamericana” de París y de otros artículos suyos temáticamente afines. El quinto se focaliza en la recepción de la figura y obra de Teilhard de Chardin. Un elenco de conclusiones a modo de decantación del recorrido cierra el artículo.

1. EL «CORPUS TEXTUAL» DE 1964 EN EL MARCO DE UNA AMPLIACIÓN DE LOS HORIZONTES EXISTENCIALES E INTELECTUALES

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

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

Los dos primeros artículos “*¿Una generación callada?*” y “*El trabajador intelectual en América Latina*” fueron publicados ese mismo año en una revista mendocina. Le siguen cuatro escritos localizados en Münster: “*¿El ser latinoamericano tiene pasado y futuro?*” y “*Escatología latinoamericana I y II*”, y “*La toma de conciencia cristiana de Latinoamérica*” que permanecieron inéditos hasta su inclusión en las recopilaciones de los años ’70. Luego, tenemos un trabajo ubicado en Maguncia, “*Los cristianos ante tres hechos contemporáneos*” editado con posterioridad; y tres artículos plasmados en París, “*Democracia latinoamericana, socialismo y judeocristianismo*”, que permaneció inédito, “*En torno a la obra de Teilhard de Chardin*” y “*Pierre Teilhard de Chardin, quaestio disputatae*”, que serán editados por la revistas

Ciencia y Fe y *Estudios* de San Miguel y Buenos Aires, respectivamente. A esto se suman las dos conferencias dictadas por Dussel en la Semana Latinoamericana de París, “*Chrétientés latino-américaines*” y *Vers une histoire de l’Église d’Amérique Latine*”, y una presentación del evento redactada en colaboración, “*Les Semaines latino-américaines*”, todas publicadas al año siguiente en la revista parisina *Esprit*. Cierra el corpus el texto “*El Humanismo Semita*”, cuyo prólogo está fechado en 1964 y ubicado en el *Instituto para la Historia Europea* de Maguncia. Este texto quedará excluido de la consideración de este trabajo debido a que no se dispone de una edición crítica desde la que sea posible cribar las diferencias entre la primera redacción y su publicación en 1969.

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

Luego de la “experiencia Nazaret”, Dussel se ha radicado en París en 1961. Trabaja como bibliotecario y está promediando su licenciatura en *Estudios Religiosos* en el Instituto Católico. La persona y la obra de Paul Ricoeur (1913-2005)- de cuyas lecciones en la Sorbona participa- fungen como una poderosa orientación⁶. Antes que nada, como modelo de intelectual capaz de elaborar una reflexión filosófica a la altura de las exigencias epocales y no excluyente de las convicciones, horizontes y recursos intelectuales de la tradición cristiana. Además, asumiendo como horizonte diagnóstico epocal la lectura ricoeuriana sobre las relaciones ente la civilización universal mundial y los patrimonios culturales de los diversos colectivos. Finalmente, releendo críticamente su elaboración de la categoría “civilización” desde la noción de *núcleo ético-mítico*.

Los escritos del paleontólogo jesuita Pierre Teilhard de Chardin y los ensayos del filósofo cristiano francés Claude Tresmontant⁷ le proveen importantes goznes reflexivos. Entonces se da también su acercamiento a la fenomenología (vía Merleau-Ponty y las traducciones de la obra de Husserl llevadas a cabo por Ricoeur) haciendo propias nociones como *intencionalidad*, *mundo* y *horizonte*.

En este marco fermenta la idea de emprender el doctorado en Historia anclado conjuntamente en La Sorbona (con Robert Ricard⁸) y en el *Instituto de Historia Europea* de

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

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

⁸ Robert Ricard (1900-1984) fue un historiador francés, muy prontamente volcado a los estudios hispanistas y americanos. Su tesis presentada en la Sorbona *La conquista espiritual de México, Ensayo sobre el apostolado y los*

Maguncia (con Joseph Lortz⁹); ciudad a la que viaja con fines de investigación en torno a la historia de la iglesia latinoamericana, lo que lo llevará también a trabajar durante tres veranos en el Archivo de Indias de Sevilla. Finalmente, Dussel se traslada a Münster para ampliar los estudios teológicos, cursando en la Facultad de Teología Católica, entre cuyos profesores tuvo a Joseph Ratzinger y a Josef Pieper.

2. LA PARTICIPACIÓN DE DUSSEL EN LA REVISTA *SÍ* (MENDOZA)

Los dos primeros artículos que analizaremos fueron publicados en 1964 en la revista *SÍ. Palabra de la nueva generación* (Mendoza). Se trata de una publicación iniciada en ese mismo año, con sede en la capital cuyana y dirigida por Bernardo Carlos Bazán.¹⁰ El talente afirmativo de su título y la reivindicación del corte generacional en el subtítulo tienen, como se verá, afinidades electivas estrechas con el momento intelectual de Dussel.

2.1. « ¿Una generación silenciosa y callada? »¹¹

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

La exhortación inicial es una apelación, una llamada a la construcción de un “nosotros”. El tono regeneracional, juvenilista y por momentos aristocratizante del reclamo la vinculan a una larga tradición latinoamericana de la que la Generación del '37, el Ariel de Rodó y la Reforma Universitaria de 1918 son sus episodios mayores. Lo que se busca es sacudir conciencias, reunir a los conscientes y lanzar desafíos comunes. Tal apelación tiene como peculiaridad el hecho de que el apelante y los apelados son considerados como formando parte de una misma realidad, para cuya nominación Dussel recurre al concepto

métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572 marcó un hito en la historiografía del período colonial.

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

¹⁰ Dado que no nos ha sido posible hasta el momento acceder a la publicación nos basamos en los datos ofrecidos por Héctor René LAFLEUR-Sergio PROVENZANO- Fernando ALONSO, *Las revistas literarias argentinas (1893-1967)*, Buenos Aires, El 8vo loco ediciones, 2006, 305. Allí se elencan los siguientes colaboradores: Dardo Oscar Nofal, Rodolfo A. Windhausen, Ambrosio García Lao, Pedro T. Lucero, Alfonso Solá González, Manuel Gonzalo Casas, Norma Fóscolo, David Lagmanovich, Tiburcio López Guzmán, Arturo Alvarez Sosa.

¹¹ Enrique DUSSEL, “¿Una generación callada?”, *Sí* (Mendoza) n° 2 (1964) 18-23. Este artículo fue luego recopilado en *América Latina: Dependencia y liberación*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1973, 13-17, a partir de cuya edición citaremos (en adelante GC)

de “*generación*”; por estos años connotado por la nueva vigencia y la criteriología que le había conferido su tratamiento por parte de José Ortega y Gasset y sus discípulos.

¿Cuáles son, para Dussel, los rasgos de esta generación? Antes que nada, lo que marca sus límites temporales de pertenencia es el influjo en la infancia y adolescencia de experiencias significativas compartidas. Para los más grandes, se trata de un evento internacional, la escucha de los relatos de la Segunda Guerra Mundial. Para los más jóvenes será el derrocamiento de Perón y la irrupción de la Revolución Libertadora de 1955 a nivel nacional.

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

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

Esta es la razón por la que la exhortación inicial se entrama con una meditación sobre el silencio y sus variaciones. Dussel ensaya una tipología de *seis maneras de callar*, ponderando cuáles de ellas habrán de retenerse generacionalmente y cuáles descartarse por nocivas o deletéreas. La primera forma de silencio es la que caracteriza al pretendido sabio quien, buscando su perfección personal, se *aparta de toda referencia comunitaria*. Se calla para romper con cualquier “*nosotros*”, visto como impedimento para la gestación de una palabra exclusivamente propia. Tal silencio, que termina por ser auto-aniquilante ya que corroe la red de vínculos que sustenta a cualquier “*yo*”, no es el que Dussel detecta en la

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

generación a la que exhorta ni uno que pueda ser asumible en el intento que se busca provocar. El segundo modo de callar es el del *mutismo vacío*. La causa del no decir es no tener nada que comunicar. El autor lo descarta como causa del silencio generacional, al tiempo que advierte sobre su destructividad. El tercer silencio es denominado “*sediento y atento*”. Expresión de la experiencia de la contingencia humana se trata de un callar existencialmente decisivo y fuente de fecundidad para toda palabra con sentido. La conciencia de incompletud esculpe en quien calla la actitud de pobreza oyente, de discipulado atento. El “desierto” de la profética hebrea, la “prisión” de grandes líderes políticos, la “desolación” del artista, el aguijón de la contradicción que exige la búsqueda de sentido son sus figuras más habituales. Toda palabra que aspire a ser decidora, decisora y fecunda habrá de sustentarse en esta forma de callar, auténtica condición de posibilidad de palabras creadoras. Dussel lo considera clave para la generación exhortada, al tiempo que la ve como inhabituada a su cultivo. El cuarto silencio es el de quienes *callan por impaciencia*. Se tiene algo para decir, pero faltan el cómo y el dónde. El mutismo proviene aquí de la falta de instrumentos para poder decir, de la carencia de práctica en estas lides y del déficit de ámbitos en los que poder hacerlo. Para el autor este es precisamente uno de los silencios claves que aquejan a la generación y que debe ser motivo de una enérgica terapéutica. Se trata de romper el círculo creando espacios que, como la revista *SÍ*, sean ese ámbito en el que se realice el ejercicio en el que, los que son generacionalmente conscientes, sean al mismo tiempo escritores y lectores. Esta práctica complementaria de escribir y leerse mutuamente, sugiere el mendocino, se irá expandiendo y provocará una dilatación del “nosotros”. El quinto silencio es el de quien calla porque cree que ha de esperar, para hablar, el poder dar a luz *una obra descollante* capaz de competir con las grandes producciones “europeas”. Este mutismo, que tiene apariencia de exigencia potenciadora, desemboca en la infecundidad y la esterilidad. Esta generación ha de evitarlo por todos los medios, ensayando con paciencia y crítica las distintas etapas de la palabra: “*Seamos nosotros de aquellos que callan y escuchan durante un tiempo, y durante un tiempo hablan y escriben con seriedad, es evidente, pero sin pretensión de que sea definitivo, perfecto, incontestable*” (GC, 15). El sexto silencio, por fin, es el de la *sobreabundancia*, el del sabio auténtico. Se calla porque ya se ha compartido lo que de fecundo había que comunicar, y porque se ha desembocado en la convicción de que la palabra ha de orientarse ahora al diálogo trascendente. Tal sabiduría será clave como horizonte y como guía, pero no habrá de inhabilitar las palabras necesarias de las etapas anteriores.

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

“Nuestra generación, creemos, permanece silenciosa y callada, porque se entrelazan ambiguamente dos «silencios»: el del «desierto» -sabiéndose todavía incompleto, por ello en «espera» y aún en «esperanza»-, y el de aquellos que ya tienen algo que decir, pero se encuentran intimidados por la falta de práctica, de método, de instrumentos de expresión. ¡A esa generación le pedimos que guarde el silencio cuando escuche, pero que no permanezca callada cuando deba comenzar a expresarse!” (GC, 16)

El tercer y cuarto silencio, por tanto, son el nudo del diagnóstico generacional y el corazón de la exhortación. Dussel impulsa a sus co-generacionales a adentrarse en el silencio *atento y sediento*, asumiendo las consecuencias de desierto, apartamiento y cultivo que implican. Pero también les reclama romper el mutismo por falta de experiencia y ensayar creativamente en orden a ir creando una conciencia histórica común:

“Para ello es una condición que los lectores, desde el nivel que ocupen en nuestra comunidad, y desde cualquier punto del país, se pongan a escribir con seriedad y documentación, con sinceridad profunda y real, a fin de que por la común-visión lleguemos a una con-ciencia.” (GC, 17)

2.2. “El trabajador intelectual en América Latina”¹³

El segundo artículo de Dussel en la revista *SÍ* es particularmente relevante, dado que cabe considerarlo como el primer escrito en el que el autor expone, de manera elaborada y central, el “tema” América Latina como horizonte, espacio, tiempo y destino del trabajo reflexivo. Simultáneamente aparecen ya, constelando la cuestión latinoamericana, una serie de temas que acompañarán a Dussel por largo tiempo: qué significa pensar, el desafío de un programa reflexivo generacional de gran aliento, la búsqueda de un estilo del intelectual latinoamericano y sus relaciones con otras instancias de la vida/acción. Tal tematización conllevará que el tono exhortativo que hemos destacado en el punto anterior, reaparezca, se intensifique y se focalice. En efecto, la exhortación dusseliana se concentra ahora en un destinatario al que denomina *trabajador intelectual latinoamericano*. Este peculiar “nosotros” busca aglutinar las características que lo aúnan con el resto de los trabajadores con las peculiaridades que brotan de la tarea reflexiva y de la originalidad latinoamericana. Sin embargo, en el desarrollo efectivo del artículo, será lo que distingue al colectivo lo que será enfatizado. Desplegamos la caracterización dusseliana en tres puntos

a) La “figura” del *trabajador intelectual latinoamericano*

El colectivo así denominado apela a una noción amplia de intelectual. En ésta se incluyen literatos, filósofos, historiadores, estudiantes, profesores, sindicalistas, periodistas y pensadores. La clave de su convergencia está dada, ante todo, por una vocación y una

¹³ Enrique DUSSEL, “El trabajador intelectual en América Latina”, *Sí* (Mendoza) n° 3 (1964) 6-7. Luego recopilado en *América Latina: Dependencia y liberación*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1973, 18-23. Citamos según esta edición (en adelante TI)

tarea: *“Es por ello que me dirijo a todos aquellos que han sido llamados-llamado imperceptible a veces, llamado de la historia, del pueblo, del Absoluto- a cumplir la acción reflexiva del pensamiento.”* (TI, 18).

Al caracterizar esta *tarea reflexiva* Dussel parece hacerse eco de la dilatada tradición de reivindicación de la revolución de la inteligencia frente a la de las armas, tan cara a Juan Bautista Alberdi y la generación del '37:

“Si el trabajador intelectual, el pensador -sea literato, filósofo o historiador- debe continuamente empuñar la espada de la acción, es muy difícil que, de hecho, pueda construir el edificio científico que exige una metafísica para la acción” (TI, 18)

Pero aquí la contraposición no se da entre la emancipación ganada por la espada de las guerras de la independencia y la que proviene de la armas de la inteligencia, sino entre la *acción política* y la *tarea reflexiva*:

“Llamamos entonces a esta responsabilidad esencial, a todos aquellos que no sintiendo ninguna inclinación a la acción política concreta, piensan en cambio servir a los hombres en la Historia por medio de la acción reflexiva del pensamiento.” (TI, 20)

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

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

b) Los modelos

La figura del trabajador intelectual es construida por Dussel a partir de dos “modelos”. El primero incluye a “grandes pensadores” como Buda, Zaratustra, Isaías, Platón, Agustín, Tomás de Aquino, Hegel y Marx. Lo que los califica como magnos es que se comprometieron con los acontecimientos que les tocaron vivir de una manera muy específica: concibieron obras, gestaron textualidades que, dadas las exigencias que

implicaron para su elaboración, pudieron ser juzgadas-equivocadamente- como desinterés: *“Todos han partido de un pueblo, de una problemática presente, para dialogar con los existentes y responder con existenciales.”*(TI, 19)

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

c) Hacia una agenda generacional

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

La segunda tarea indicada es, parafraseando a Husserl, «ir hacia Latinoamérica misma», ocuparse de ella, adentrarse en la estructura de su conciencia colectiva, dar cuenta de su origen, desarrollo y crisis, afrontar los problemas que le son propios, volverla problema. Para el autor, esta es la única manera de echar luz sobre el lugar de América latina en la historia universal y en la irreversible cultura mundial que avanza. Más aun, sólo desde esta dedicación decidida será posible hacer una contribución de entidad universal, capaz de recibir el respeto del mundo científico internacional y de la comunidad mundial:

“Lo universal no se alcanza sino en la perfección de lo particularmente efectuado...Es necesario que presentemos sin equívocos nuestra personalidad, cara, temple, cara latinoamericana.” (II, 20-21)

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

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

3. DIÁLOGOS CON OTROS ENSAYOS SOBRE AMÉRICA LATINA, SU «SER» Y SU HISTORIA

El texto «*¿El ser latinoamericano tiene pasado y futuro?*»¹⁴ ocupa, según la interpretación que aquí propongo, un lugar estratégico en el conjunto bajo análisis, por dos razones. La primera es que allí Dussel se inserta *en* y se desmarca *de* otras formas de abordar filosóficamente a Latinoamérica, proponiendo por primera vez pistas temáticas y metodológicas propias. La segunda es porque, salvo para el caso de Zea¹⁵, estos diálogos no proseguirán, dado que la trayectoria intelectual de Dussel decantará hacia otras interlocuciones.¹⁶ Todo parece indicar que el filósofo mendocino hará cada vez menos referencias a sus pares latinoamericanos en campo filosófico, asumiendo él mismo la representación del filosofar latinoamericano y confrontándose personalmente con los ejes “mayores” de la tradición occidental.

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

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

¹⁶ Debido a la particular veta que asumen y a la relación que guardan entre sí, dedicaré un trabajo específico a las contribuciones de Ernesto Mayz Vallenilla y Manuel Gonzalo Casas en el próximo número de *Cuadernos del CEL*.

Los interlocutores latinoamericanos convocados son Leopoldo Zea, Ernesto Maiz Vallenilla, Manuel Gonzalo Casas y Alberto Caturelli.¹⁷ Sin embargo, estos cuatro intercambios no juegan del mismo modo ni en la economía del texto ni en la trayectoria de Dussel. Zea (1912-2004) y Mayz Vallenilla (1925-2015) son apelados como referentes de modalidades del pensamiento de Latinoamérica que involucran discernimientos metódicos, temáticos y programáticos con los que hay que habérselas si se quiere ingresar con voz propia en el campo de estudios. Manuel Gonzalo Casas (1911-1981) y Alberto Caturelli (1927-2016), por su parte, forman parte de una red que tiene al catolicismo como aglutinante y a la filosofía/teología como perspectivas disciplinares y profesionales de arraigo. Es en esta red donde Dussel se mueve inicialmente y de la que intentará desmarcarse progresivamente en virtud del otro modo de concebir/practicar la adhesión cristiana y su articulación con el pensar filosófico y el compromiso histórico. El caso de Manuel Gonzalo Casas es, en este sentido, particularmente relevante, ya que no fue solamente un interlocutor ocasional en la trayectoria de Dussel, sino que fungió como un factor de peso en su retorno a la Argentina y en su primera inserción universitaria luego de casi diez años de ausencia. En efecto, como ya lo hemos expuesto en otro trabajo¹⁸, es Gonzalo Casas quien invita al filósofo mendocino a dictar la cátedra de «Historia de la cultura» en la Universidad Nacional del Nordeste (Resistencia-Chaco) en la segunda parte del año 1966¹⁹ y con quien compartirá también luego actividades docentes y de investigación en la Universidad Nacional de Cuyo. Finalmente, Casas y Caturelli serán miembros del Comité Organizador del “Segundo Congreso Nacional de Filosofía” (1971), que seleccionará la ponencia del mendocino para el libro de presentación del evento²⁰.

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

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

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

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

²⁰ Marcelo GONZÁLEZ-Luciano MADDONNI, “El Segundo Congreso Nacional de Filosofía (1971) como espacio de encuentro y despunte del «polo argentino» de la filosofía de la liberación. Estudio preliminar”, *Cuadernos del CEL* vol. III nº 5 (2018) 72-109.

3.1. Precisiones y orientaciones para “Pensar Latinoamérica”

a) *Latino-América*

La primera precisión/orientación que el filósofo mendocino propone consiste en delinear, con trazos firmes y sintéticos, la noción misma de *Latino-América* por la que opta, desagregándola respecto de otras nominaciones.

Norte-América (anglosajona y franco-canadiense) queda fuera de consideración en razón de que es otro “mundo”, al cual solo se lo podrá abordar fructíferamente una vez que se haya producido y madurado el encuentro consigo misma de *Latino-América*.

Hispano/Íbero-América es dejada de lado por razones históricas. El autor considera que esta denominación sólo puede aplicarse hasta el siglo XVIII, haciéndola sinónimo de Cristiandad Colonial. Pero, a partir del siglo XIX y como fruto del doble proceso de secularización/universalización, lo español pasó a ser marginal en *Latino-América*, en favor de los aportes culturales franceses y del influjo técnico inglés.

El uso de la denominación *Indo-América* o *América Pre-hispánica*, por su parte, requiere un discernimiento que no la hace viable sin más. Aquel “mundo”, a partir del siglo XVI ha sufrido un decisivo desplazamiento. Ha sido des-quiciado, sacado de cauce por el impacto de la conquista/evangelización y ha sido incorporado asimétricamente a la cultura/civilización *latino-americana*; de modo que los indios han sido desplazados a formar la clase social más baja. Sin embargo, Dussel reconoce, sin embargo, que muchos elementos del “mundo” *indo-americano* (per) viven hasta hoy e, incluso, que están vigentes e “intactos” en ciertas regiones.

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

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

b) “Pensar Latino-América”

Hechas tales precisiones, se retoma la cuestión del pensar y del pensador, esta vez con una focalización: “*¿De qué manera puede el pensador “pensar” Latinoamérica? ¿De qué manera debe el filósofo «ponerse» (ponerse ante) Latinoamérica?*” (SLP, 25) El texto sigue con una tercera pregunta que, sin embargo, desplaza el horizonte de las dos anteriores y dirige la respuesta: “*¿Cómo debe el intelectual descubrir la Latinoamérica en la que viviendo y conviviendo no llega a hacerla*

objeto de su propia reflexión? (SLP, 25). En efecto, la consideración dusseliana respecto de qué significa pensar América Latina consiste en analizar el motivo de la poca (pre)-ocupación de los filósofos por hacer de América Latina el tema de su pensar. Para el mendocino la respuesta hay que buscarla por el lado de la evidencia ocultadora que provoca la obviada, la cotidianeidad. Está tan cerca *de*, constituye a tal punto el ámbito *donde* el pensador vive que se inhibe la tensión pensante. Pensar es “des-cubrir” lo que se da por sabido, correr el velo de lo obvio. Para ello, la noción de “mundo” se vuelve capital.

“Todo latinoamericano, por el solo hecho de serlo, ha nacido, se ha originado, ha descubierto las cosas en un “mundo”, en un sistema intencional, desde un conjunto de perspectivas constituyentes.” (SLP, 25)

El “mundo” latinoamericano es este entramado de relaciones, actitudes, perspectivas nacido de la interacción íntima que conlleva considerar a los seres humanos como seres-en-el-mundo. Y el bucear en sus constitutivos/soportes últimos, será la tarea del pensar.

Tales consideraciones, llevan a Dussel a reformular la pregunta: “*Nos preguntamos entonces sobre el «ser de Latinoamérica»*” (SLP, 25). Será del trabajo por responderla que emerja tanto la inserción como el desmarque de Dussel respecto de otras formas de abordajes de la filosofía latinoamericana.

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

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

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

Finalmente, Dussel pasa a tomar postura ante otros caminos que se han seguido en el filosofar en torno a América Latina. Para ello categoriza los intentos en dos grandes corrientes. La línea *histórica*, que tiene a Leopoldo Zea como autor paradigmático. Y el abordaje *ontológico*, con Alberto Caturelli como ejemplo. Frente a ellos, nuestro autor levanta tres tipos de objeciones por las que ninguno de estos intentos es considerado adecuado.

Antes que nada, estos intentos separan, según Dussel, lo que debería ir al unísono. Si el camino histórico y el ontológico no se recorren simultáneamente, la radicalidad de ambos queda trunca. Además, estos dos caminos no asumen toda la densidad de núcleos tenidos por centrales en cada uno. El abordaje histórico tematizado por Zea y por quienes comparten su visión se limita a un tratamiento característico de una historia de las ideas que, en una dirección puede desembocar en una acumulación anecdótica incapaz de advertir la escala larga de la historia; y en otra tiende a convertirse en una filosofía de la historia. Ni una ni otra están en condiciones, sostiene Dussel, de habilitar una *historia del mundo latinoamericano ontológicamente interpretada*. La corriente ontológica, por su parte, no es capaz de evitar el peligro de subsumir “la ontología del ser visualizado desde Latinoamérica” en un mero capítulo de la una ontología delineada sin aquella. Finalmente, en ambos casos, hay una anemia de casos históricos concretos documentados que cubran los diversos momentos de la historia latinoamericana (en clave de una filosofía/historia de la cultura). Su propuesta para pensar filosóficamente Latinoamérica se delinea así:

“Una historia del mundo latinoamericano y la perspectiva radical de dicho mundo es lo que debemos proponernos como objeto de nuestras reflexiones. En nuestra terminología personal llamamos a todo ello: el «núcleo ético-mítico» de la civilización y cultura latinoamericana.” (SLP, 26)

c) El Pasado de Latinoamérica

Un texto de Casas abre el debate sobre la cuestión del pasado latinoamericano.

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

Dussel, a pesar de declarar su acuerdo con esta mirada, despliega de manera propia y discordante la cuestión del pasado latinoamericano. La enfatización del futuro a expensas de la densidad del pasado no le parece conducente. La *posibilidad de ser*, cuando no echa raíces en lo *sido*, hace inviable el futuro de una comunidad. Una apelación al futuro que conlleve un descuido de las tramas de la tradición cultural deja a ese “nosotros” expuesto a

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

que “otros”, con más conciencia histórica, le impongan su futuro. El célebre *dictum* de Hegel es traído a colación: “*América es la tierra del futuro, donde, en las edades que están delante de nosotros, el peso de la historia universal puede revelarse-quizás por una competencia entre Norte y Sudamérica.*”²²

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

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

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

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

“*Tiene ciertamente América latina un pasado -aún milenario-, pero este pasado ha sido olvidado. En mi tierra mendocina he podido personalmente experimentar lo «chato» de mi historia, ya que mi ciudad fue totalmente destruida por un terremoto en el siglo XIX. ¿No será que un gran terremoto cultural ha producido una ruptura total en la conciencia latinoamericana, en ese tan crucial siglo XIX, impidiéndonos en el presente sentir como propio un pasado latinoamericano? De todos modos el espíritu humano tiene el poder de recordar, de evocar a partir de pequeños residuos presentes todo un mundo pasado que ha inconcientemente dejado en el olvido.*” (SLP, 29)

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

d) ¿Es Latinoamérica Bi-Fronte?

Las interpretaciones de la cultura latinoamericana han roturado insistentemente motivos como la dicotomía, la bifurcación y la ambivalencia. Los pueblos latinoamericanos tendrían una suerte de “alma dividida”, doble. Dussel cita como ejemplo la dualidad «*país superficial/país profundo*» trabajada por Eduardo Mallea en *Historia de una pasión argentina*. Las diadas pueden multiplicarse: civilización pre/hispánica-hispánica; rural/urbano; criollo/europeo, y empalmar con la idea de que “*una gran parte de América Latina es extranjera en su propia tierra*”. El autor se detiene en una interpretación que moviliza de manera peculiar esta matriz. Se trata de la propuesta de una *América Bifronte* desarrollada por Alberto Caturelli²³, en la que la dualidad se daría entre una América *cósica, bruta, oscura* y una América *des-cubierta*:

“Es decir, América originaria frente a América des-cubierta. Dos caras de América, no opuestas en el sentido de dos cosas puestas frente a frente, sino una delante de la otra emergiendo de la anterior y simultáneamente succionada por aquella... América originaria tiende a succionar lo que ha emergido de ella, tiende a fagocitar todo lo que ha sido descubierto... El descubrimiento de América no es un descubrimiento a lo griego, sino un descubrimiento del espíritu cristiano. América es develada cristiana y debe emerge así del seno oscuro de su originariedad.”²⁴

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

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

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

El segundo rompimiento lo ubica Dussel en el siglo XIX, cuando la lucha entre liberales y conservadores descalabra la Cristiandad latinoamericana. Este proceso secular queda borrado, negado en la autoconciencia colectiva. La exhortación del filósofo mendocino no deja lugar a dudas sobre la terapéutica propuesta: *¡Es necesario saber negar*

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

²⁴ AB, 59-60.

conscientemente la negación del siglo XIX! La positividad es la negación por superación de la negación, por afirmación entonces.” (31).

La importancia atribuida a este movimiento cultural está dada por el símil al que Dussel recurre. Así como Kant despertó del “sueño dogmático” gracias a los empiristas ingleses, el mendocino fue sacudido del “sueño reductivo del siglo XIX”, gracias al estudio y la experiencia. ¿Qué fue lo que descubrió? La amputación de la trascendencia y la entronización del materialismo anti-humanista de cuño positivista/europeísta con todas sus consecuencias para una filosofía. Así, el mendocino despierta al escamoteo de la filosofía de la religión que le habría posibilitado una comprensión cabal de Aristóteles y de Plotino. Toma conciencia de su ignorancia de la ciencia teológica como llave hermenéutica de la cristiandad americana. Es sacudido por el ocultamiento de las sólidas raíces teológicas de los pensadores centrales de la modernidad (Fichte, Hegel, Sombart, Troeltsch, Dilthey) como condición de posibilidad de su capacidad para leer la historia universal. Este hiato en la autoconciencia provocado por la reducción positivista, provocó, para Dussel, una suerte de anemia en la autoconciencia latinoamericana.

A partir de esta hipótesis, el autor, retoma la bi-frontalidad puesta de relieve por Caturelli, asentándola sobre nuevas bases diagnósticas y terapéuticas:

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

e) ¿Tiene América “futuro”?

La interpelación proviene, en este caso, de Ernesto Mayz Vallenilla. Dussel cita varios de los textos nodales de *“El problema de América”*²⁵ en los que el filósofo venezolano expone su meditación en torno a los templos históricos latinoamericanos: el pasado cuasi-ausente que lleva a sentirse al margen de la historia y la expectativa. Pero es sobre ésta última que concentra su comentario.

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

Mediante una segunda operación, Dussel ensaya reemplazos terminológicos. Recurre, por ejemplo, a la noción de *prudencia* por ser capaz de evitar las derivas pasivas y

²⁵ Ernesto MAIZ VALLENILLA, *El problema de América*, Caracas, Universidad Central de Caracas, 1959.

negativas de la expectativa, ya que esta “*sabiduría práctica, pareciera definir mejor la posición plenaria del hombre culturalmente adulto ante la acción.*” (SLP, 33). Luego prueba con *parusía* (estar-ante-lo-que-es) por referir más claramente a la dinamicidad activada por el futuro dado el arraigo de éste en el presente (los últimos tiempos no están al final sino que han llegado). Finalmente, se decanta hacia la *actitud profética*, por la cual se descubre al presente prelado de signos de un futuro actuante y se es lanzado al compromiso histórico con el hoy.

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

El diagnóstico/tratamiento dusseliano, por tanto, insisten en la actitud ante el pasado latinoamericano como criterio de discernimiento de las posturas culturales ante futuro y el presente. Un pasado olvidado o inconsciente bloquea para América Latina un futuro activador de posibilidades, cierra el camino a toda revolución auténtica dado que ésta solo puede apoyarse en una tradición aprehendido. Más gravemente aún, la incapacidad para adoptar ante el futuro una actitud propia, deja a América Latina a merced de la imposición de mañanas gestados por otros grupos culturales.

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

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

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

3.2. “Escatología latinoamericana I y II”²⁶

El abordaje elaborado en el artículo anterior había dado como fruto una postura metódica y teórica respecto del “ser latinoamericano”, comprendido como mundo intencional y horizonte de develación. En estos escritos, Dussel ensaya su puesta en ejercicio eligiendo tres “casos”: Las ideas del franciscano quiteño del siglo XVII Gonzalo Tenorio respecto del puesto de España y las Indias en la historia mundial. La concepción político-religiosa del emperador Carlos V. Las visiones del predicador-diplomático brasileño Antonio de Vieira. En cada caso, se trata de hacer emerger el horizonte desde el cual piensan, actúan y en el cual sitúan el pasado, presente y futuro americanos. Dussel ve emerger en ellos una concepción horizontal, una postura existencial fundante e inspiradora de la acción, a la que llama *humanismo mesiánico temporal*. Dos son las características que le atribuye.

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

Una segunda característica, es la postulación de un rol protagónico de las Indias Occidentales. Éstas están llamadas a reemplazar a la España decadente, a ser la sede del nuevo poder unificado y las depositarias de las promesas mesiánicas: “*Si Roma ha de ser destruida, España infestada y Francia sepultada en el olvido como está anunciado...nada extraño tiene que anhele que esta fuga de la mujer (del Apocalipsis) sea hacia estas regiones de América.*”²⁷ El hispanismo mesiánico temporal deviene un americanismo mesiánico temporal.

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

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

²⁶ Enrique DUSSEL, “Escatología Latinoamericana I”, Escrito en Münster en 1964. Recopilado luego en: *América Latina: Dependencia y liberación*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1973, 37-48 (en adelante EL1). Escatología Latinoamericana II”, Escrito en Münster en 1964. Recopilado luego en: *América Latina: Dependencia y liberación*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1973, 49-55 (en adelante EL2).

²⁷ Es un texto de Gonzalo Tenorio citado en EL1, 43.

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

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

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

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

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

Dussel culmina su análisis indicando pistas para un desmontaje del mesianismo temporal en América Latina. Se trata, globalmente, de distinguir los niveles temporal y escatológico, de que los cristianos maduren en sus responsabilidades políticas desvinculándose de las imposiciones uniformantes e impositivas de los regímenes de cristiandad, en un respeto profundo por las libertades e inspirados por una teología adulta. El pathos exhortativo de Dussel, no está tampoco ausente de estas orientaciones:

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

4. LA «SEMANA LATINOAMERICANA» (1964) Y LOS ARTÍCULOS AFINES

Un grupo de estudiantes latinoamericanos por entonces residentes en Europa organizan en la navidad de 1964 en París una “Semana Latinoamericana” bajo el título “*América Latina y Conciencia Cristiana*”, de la que Enrique Dussel es co-organizador junto con Manuel López Abellán²⁸, Antonio de Abreu Freire²⁹ y Aurora Arciniegas.³⁰ La revista *Esprit* publicará, en su número de julio/agosto de 1965³¹, las ocho conferencias entonces ofrecidas y una presentación de la Semana por parte de sus organizadores que así la encuadraban:

“Las «Semanas Latinoamericanas» quisieran ser un ámbito de recuento y reflexión, de trabajo y también de acción. Contribuyen a generar una visión global de los problemas y posibilidades económicas, políticas, sindicales y religiosas de nuestros países. Se trata de crear un horizonte común de trabajo, donde cada uno pueda descubrir y aportar elementos personales, en el respeto de toda opinión diversa de la propia, por una elaboración de conjunto que conducirá a una comprensión y a una acción global. Las «Semanas» trabajan en actitud de diálogo constructivo; exigen a los participantes no tanto sus pensamientos del momento cuanto sus experiencias y reflexiones críticas concretas. Las «Semanas» reúnen personas que se comprometen en la acción y no teóricos puros; buscan tener siempre un contenido científico positivo, concreto.”³²

Su objetivo era así descrito:

“El estudio del hombre latinoamericano: las instituciones en las que vive, sus problemas, aspiraciones y necesidades. Se trata de poner de relieve las condiciones y los valores

²⁸ Manuel López Abellán fue un especialista catalán en estudios literarios, que se doctoró en París con la tesis “*La censure franquiste comme conditionnement de la production littéraire espagnole*”. Editada simultáneamente en Barcelona como “Censura y creación literaria en España (1939-1976)”, que marcará una época en este campo de estudios. El autor se trasladó luego a Ámsterdam, en cuya universidad dirigió el Departamento de Español y desde donde organizó los Simposios de Literatura Española. Murió en 2012.

²⁹ El brasileño António Abreu Freire desplegó su carrera como investigador en Ciencias Humanas, como prolífico escritor y como “navegante”. En efecto entre 2007 y 2008, se embarcó en una expedición marítima para conmemorar los 400 años del Padre António Vieira, en la que volvió a recorrer el camino de jesuita portugués en un velero. Esta travesía se volcará luego en una crónica en cinco volúmenes.

³⁰ Aurora Arciniegas fue una poetisa y traductora colombiana. Presidenta de la Sociedad de Traductores de Colombia y miembro de la junta directiva de la Unión de Escritores de América (UNEDA). Entre sus libros están: Libros: *Los 5 puntos cardinales* y *Sinfonía en claroscuro*. Realizó estudios humanísticos y literarios en Estados Unidos, Italia, Francia y España.

³¹ “Amérique Latine et Conscience Chrétienne”, *Esprit* nº 340 (1965). El material fue publicado en la siguiente secuencia: Enrique Dussel, “*Cristiandades Latinoamericanas*” (2-20). Rudolf Rezsohazy, *Los factores socioculturales del desarrollo. El ejemplo de la noción social del tiempo*” (21-44). François Houtart, “*Sobre el concepto de revolución*” (45-52). Enrique Dussel, “*Hacia una historia de la Iglesia de América Latina*” (53-65). Josué De Castro, *A la búsqueda de América Latina* (66-77). Paul Ricoeur, “*Tareas del educador político*” (78-93). Claude Tresmontant, “*Tareas actuales del pensamiento cristiano*” (94-120). Yves Congar, “*Teología y ciencias humanas*” (121-137). Manuel López Abellán-Antonio de Abreu Freire-Aurora Arciniegas-Enrique Dussel, “*Las Semanas Latinoamericanas*” (138-139).

³² Manuel LÓPEZ ABELLÁN-Antonio DE ABREU FREIRE-Aurora ARCINIEGAS-Enrique DUSSEL, “*Les Semaines latino-américaines*”, *Esprit* nº 340 (1965) 138-139 (en adelante SL).

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

Y su talante “comprometido” era así resaltado:

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

La entidad de este evento en sí y en relación con Dussel, se puede colegir a partir de tres indicadores. Por un lado, fue capaz de hacer converger a estudiantes latinoamericanos interesados en una reflexión/acción inspirada por el cristianismo con intelectuales de esta orientación que ya contaban con un amplio reconocimiento. Por otro lado, fue el momento de la emergencia de Enrique Dussel, por entonces un estudiante de posgrado de treinta años, como un intelectual latinoamericano de la nueva generación capaz de compartir con aquellos la responsabilidad reflexiva. En efecto, el filósofo mendocino es el único representante de su generación que participa como conferencista, presentando dos trabajos. Finalmente, la publicación por *Esprit* dará a Dussel una proyección internacional, como fruto de la red de lectores con la que contaba la revista.

4.1. Las conferencias de la Semana Latinoamericana

Las conferencias pronunciadas y luego publicadas junto a las de Dussel permiten verificar lo antedicho. Por ello, las recorro brevemente. La comunicación de Rudolf Rezsöházy³³ se denominó “*Les facteurs socio-culturels du développement. L'exemple de la notion*

³³ Intelectual húngaro emigrado a Bélgica, realizó su doctorado en la Universidad Católica de Lovaina con el título: *Origines et formation du catholicisme social en Belgique, 1842- 1909*. Su trabajo se focalizará crecientemente hacia la cuestión del desarrollo-subdesarrollo desde el punto de vista del movimiento cooperativista. Convocado por el obispo ecuatoriano Leónidas Proaño para asesorar una iniciativa de su diócesis en orden a poner en marcha una reforma agraria en tierras de la iglesia, viaja al Ecuador y anima la conformación del

sociale du temps”. Se trata del avance de un trabajo de mayor alcance destinado a poner de relieve, mediante una investigación empírica, los factores culturales en el desarrollo-subdesarrollo. Para ello, el autor seleccionó dos comunidades peruanas (una en Lima y otra en Quilmaná) y dos en Bélgica (Bruselas y Nodebais), en orden a estudiar la noción social del tiempo vigente en cada una de ellas y su relación con el desarrollo³⁴.

La conferencia de François Houtart³⁵ llevó por título “*Le concept de revolution*”. Se trata de un análisis social y cultural contextualizado de los procesos revolucionarios entonces en curso en América Latina que busca desmarcarlos de las interpretaciones corrientes en Europa y de los históricos movimientos liderados por caudillos. Sopesa las potencialidades de cuatro tipos de intentos de transformación: los de matriz utópica en búsqueda de concreciones, los movimientos revolucionarios anárquicos, los inspirados en el marxismo y los que buscan un cambio inspirados en valores cristianos o socialistas. Propone finalmente un discernimiento conceptual en torno a los conceptos de pre-revolución y revolución y se adentra particularmente en las opciones asumidas por los cristianos latinoamericanos: “*La gran cuestión es saber cómo realizar la revolución social sin que, por la violencia, se destruyan los valores que la quieren promover. He aquí el problema crucial de una ética de la revolución.*”(52)

El médico brasileño Josué De Castro³⁶ dictó la conferencia “*A la recherche de l’Amérique latine*”. Retomando la tradicional cuestión de los factores que justifican hablar de América Latina como una unidad, descarta las nociones de región geográfica, de tipo sociológico humano, de sistema económico e insiste en los obstáculos del desconocimiento mutuo y la tendencia al aislamiento. Es en un pasado semejante y en un porvenir análogamente vislumbrado que De Castro ubica la dinámica unificadora: “*Se podría decir que no hay más que un factor unidad: el pasado y que América Latina aspira a liberarse de ciertos aspectos muy negativos de sus orígenes que, hasta hoy, le han impedido progresar*” (67) El talante desarrollista y la matriz tradicional/moderno de la decisión son netos. En consonancia con ello, considera que la resistencia al cambio es la dinámica central a analizar y que el carácter feudal de

Centro de Estudios y Acción Social (CEAS). Luego coordinará trabajos en Haití, Uruguay y Bolivia. Presidió por varios años la *Asociación Internacional de Desarrollo y Acción Comunitaria (AIDAC)*.

³⁴ *Temps social et développement. Le role des facteurs socio-culturels dans la croissance*, Bruxelles, La Renaissance du Livre, 1970.

³⁵ François Houtart (1925-2017). Sacerdote católico nacido en Bélgica. Teólogo, Licenciado en Ciencias Sociales y Doctor en Sociología por la Universidad de Lovaina. Fue docente y director del Centro de Estudios Socio-Religiosos de dicha Universidad. Uno de sus textos clave es *L’Eglise a l’heure de l’Amérique latine*, París, Casterman, 1965. Para una introducción a su vida y pensamiento se puede ver: Cristiano MORSOLIN (ed.), *Construyendo puentes entre la teología y la emancipación de los pueblos. Introducción al pensamiento crítico de François Houtart*, Bogotá, Centre Tricontinental CETRI/Observatorio SELVAS, 2017.

³⁶ Josué De Castro (1909-1973) fue un médico brasileño que hizo de las relaciones entre la alimentación, la salud y el desarrollo el foco de su compromiso intelectual y militante. Su libro *Geopolítica del hambre* (1951) marcó un hito. Fundó el *Instituto de Nutrición* de la Universidad del Brasil y se desempeñó como Presidente del Consejo Ejecutivo FAO y como presidente del *Centro Internacional para el Desarrollo* de la *Asociación Médica Internacional para el Estudio de las Condiciones de la Vida y la Salud*.

América Latina-en contraposición con la sajona- ha de ser el nudo de la cuestión. Su conclusión es clara:

“El gran problema de América Latina, en este momento, es la toma de conciencia. La gran tragedia de América Latina es que su población ha adquirido conciencia política sin tener participación alguna en los progresos económicos del continente. Esa es su gran tragedia pero también su gran fuerza.” (77)

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

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

El tercer nivel de análisis es el de los *valores*, entendidos como las valorizaciones concretas aprehensibles en las actitudes humanas ante el trabajo, la propiedad, el poder, el tiempo. La caracterización ricoeuriana no deja lugar a dudas sobre su importancia: en él radica la sustancia misma de la vida de un pueblo, las tradiciones y la memoria viva de una civilización. Para categorizarlo acuña la noción de núcleo *ético-mítico*, que luego será asumida y releída por Dussel. Para el filósofo francés, está conformado por el conjunto de imágenes y símbolos por los cuales un grupo humano expresa su adaptación a la realidad, a los otros

grupos y a la historia. Es un “núcleo al mismo tiempo moral e imaginativo que encarna el último poder creador de un grupo”. En este plano, la diversidad civilizatoria es irreductible y la comunicabilidad mutua un desafío:

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

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

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

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

filones de la memoria susceptibles de reinterpretación de acuerdo con las nuevas exigencias civilizatorias. En este proceso de reformulación el trabajo del intelectual será decisivo.

La conferencia de Claude Tresmontant tuvo como título *“Tâches de la pensée chrétienne aujourd’hui”*. El filósofo agrupa las tareas del pensamiento cristiano ante la actualidad en dos grandes ámbitos. El primero es el de la *justicia*, campo en el cual la cristiandad (pueblos sociedades, casos sociales sedicentes cristianas) ha lastrado al cristianismo con una fuerte hipoteca histórica: haber oscurecido el Evangelio con pillajes, masacres, explotaciones, esclavitudes y torturas. El autor considera, sin embargo, que se está comenzando a descubrir la dimensión social, inter-racial, inter-clasista e inter-naciones de la moral cristiana, así como la exigencia de una denuncia de los crímenes colectivos. La conciencia de una responsabilidad colectiva y política que no disminuya la personal, conlleva para los cristianos la exigencia de asumir una caridad política que haga eje en el hambre, la guerra, la liberación de los pueblos y las clases sociales: *“El mundo moderno no volverá a tomar en serio al cristianismo hasta que constate que el cristianismo evangélico se presenta y opera en el plano donde los problemas actuales emergen de una manera trágica.”* (96) El segundo ámbito en el que se juega lo central de las tareas del pensamiento cristiano es el de la *verdad, el pensamiento y la inteligencia*. Tresmontant eleva aquí su voz contra lo que considera un pathos anti-teórico en el cristianismo del siglo XX y su fruto consecuente, el fideísmo. Ni la noción *hémounab* de la biblia hebrea ni la de *pistis* del Nuevo Testamento cristiano tienen que ver con una fe ciega, exclusivamente voluntarista y disociada de la inteligencia y del conocimiento. Más aún es el acto supremo de la inteligencia: *“La fe es la adhesión de la inteligencia a la verdad de Dios, manifestada por signos de inteligibles y tangibles”*(100). El autor sigue esta misma ligazón en la historia de la teología católica (Tomás de Aquino, Concilio Vaticano I) y la contrasta con la mirada actual, a la que considera más cercana al significado de *pistis/fides* en Platón y Descartes. El católico moderno padece una esquizofrenia entre lo que sabe y lo que cree, considerando a esto último como ajeno al campo de la inteligencia. *“El cristiano del siglo XX es un cristiano dividido en dos, un cristiano enfermo, sufriente. Puesto que esta división en dos es inviable e imposible. Es patológica.”* (103). Los estudiosos cristianos, particularmente los filósofos, viven con especial intensidad esta esquizofrenia en diálogo con sus colegas puesto que no pueden hacer interactuar en sí mismos los campos. La filosofía y la teología son órdenes distintos, como lo son sus métodos, pero no están separados en compartimientos estancos. Hay entre ellos *“relaciones orgánicas y vitales”* (105). Así *“El hombre que es cristiano y que hace filosofía no puede dispensarse de ser también teólogo, si quiere permanecer un hombre uno, y no convertirse en un hombre doble.”* (106) Es el pensamiento moderno el que es irracionalista, dado que clausura para la inteligencia lo metafísico. El trabajo del intelectual cristiano del siglo XX es, para Tresmontant, ingente. Los núcleos básicos de la dogmática cristiana (fe, salvación, redención, sacrificio, pecado) tienen que ser repensados desde esta impostación. *“El*

cristianismo pretende ser verdad. El objeto propio de la inteligencia es precisamente la verdad. Si el cristianismo es verdad, debe ser pensable.” (117) Las verdades reveladas no son impenetrables por la inteligencia sino que lo son para determinados regímenes de la misma.

La última conferencia, a cargo del dominico francés Ives Congar³⁷, se titula “*Théologie et sciences humaines*”. El objetivo es desandar el camino que ha llevado a las dicotomías fe/vida, y fe/teología, y a desarticular la exclusión o la yuxtaposición sin interacción entre los saberes que muchos cristianos tienen como científicos o artistas y los que les brinda su condición creyente. Para ello analiza una serie de tipos históricos de (no) relación. Ante todo da cuenta de la modalidad desarrollada por Kierkegaard y Karl Barth en los que el único saber que puede brotar del creer es una decisión absoluta extraña a toda justificación racional o el testimonio capaz de suscitar la atracción sobre el increyente. Otro modo consiste en una pura y simple yuxtaposición ocluyendo cualquier búsqueda de síntesis y hasta declarándola *a priori* imposible. Analiza, además, la actitud científicista que, yendo más allá del ateísmo metodológico, propone afirmaciones metafísicas de realidad de carácter ateo o agnóstico. Para Congar no es posible frustrar indefinidamente la búsqueda de un sentido englobante que vaya más allá del dominio científico, como lo muestran en filosofía un Hegel o un Jaspers. En orden a mostrar otras modalidades de relación, el teólogo francés se detiene en la Edad Media occidental, a la que considera ilustrativa para América Latina, no para plantearla como un retorno sino para activar la búsqueda de nuevos vínculos entre creer y saber que no se agoten en la inconmensurabilidad, la oposición por principio o el concordismo. La conferencia termina con el análisis de algunas búsquedas de nuevas síntesis, recorriendo el pensamiento de Teilhard de Chardin y las discusiones en el Concilio Vaticano II en torno a las relaciones entre la Iglesia y el mundo (lo que luego sería la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*). La frase del pensador judío Abraham Heschel le sirve al dominico de acicate hacia el futuro de las búsquedas: “*La Biblia no es una teología para el hombre sino una antropología para Dios*”.

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

³⁷ Yves Marie-Joseph Congar (1904-1995) fue un teólogo dominico francés con una destacada actuación en el Concilio Vaticano II, en la renovación teológica del siglo XX y en el diálogo ecuménico. Podría decirse que junto con Karl Rahner, Henri de Lubac y Hans Urs von Balthasar representa el núcleo más creativo de la teología católica del período. Entre sus obras más destacadas están: *Cristianos desunidos. Principios de ecumenismo católico* (1937); *Verdadera y falsa reforma de la Iglesia* (1950); *Jalones para una teología del laicado* (1953); *Un pueblo Mesianico. La Iglesia como sacramento de salvación. Salvación y liberación* (1975); *Iglesia y papado* (1994). En 1994 fue creado Cardenal por el papa Juan Pablo II.

4.2. Las conferencias de Dussel

4.2.1. «Cristiandades latino-americanas»³⁸

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

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

Dussel ensayará, por tanto, un itinerario de la conciencia cristiana latinoamericana desde la convicción de ser parte y responsable de un *renacimiento* del compromiso de los cristianos inserto en una tradición venerable que entrama fe, justicia, pensamiento, compromiso y actualidad. Analizó a continuación los tres grandes bloques de la conferencia.

a) Cuestiones metodológicas

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

³⁸ Enrique DUSSEL, “Chrétientés latino-américaines”, *Esprit* n° 340 (1965) 2-20 (en adelante CLA). Una versión resumida aparecerá en castellano como “Cristiandades latinoamericanas”, *CIDOC Informa (Cuernavaca)* III (1966) 31-39 y será traducida al polaco en 1967. El autor la reelaborará significativamente seis años después, en el contexto de sus clases en el Instituto de Pastoral Latinoamericano de Quito y la publicará como: Enrique DUSSEL, *América Latina y conciencia cristiana*, Quito, IPLA, 1970, 9-61.

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

Esta opción de “escala” está ligada a una investigación que Dussel está realizando en torno a los que considera núcleos ético-míticos fundantes de la historia mundial: el *indoeuropeo* (dualista y ahistórico) y *semita* (creacional, unitarista e histórico/escatológico). Si el primero caracteriza a las civilizaciones precolombinas, al tronco griego y a su herencia, el segundo signa a la España que conquistará América. Por lo tanto, una investigación sobre América Latina hecha desde esta unidad de análisis y con este instrumental categorial se orientará a un discernimiento fenomenológico, capaz de:

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

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

b) América Latina en el espacio y el tiempo

Dado que la conferencia se publica en un medio francés, Dussel inicia su análisis con un breve marco geopolítico de América Latina basado en un trabajo de Pierre Chaunu.³⁹ Luego cita brevemente las hipótesis del poblamiento americano de la época (paso por Bering e influjo polinesio) para detenerse en una caracterización espacial. En su análisis sobresalen dos claves de lectura. Ante todo, la idea del hándicap del aislamiento espacial de las civilizaciones amerindias respecto del resto del mundo, lo que las habría hecho altamente vulnerables a la hora de la injerencia conquistadora. Además, la hipótesis de una ruptura entre *espacio e historia*. Para Dussel, tanto los amerindios como los latinoamericanos post-conquista entablan un vínculo a-histórico con la naturaleza. Los primeros porque la tejen en clave hierofánica “*Para el Amerindio cada riachuelo, cada cañada, cada montículo tenía un nombre; cada cerro su huaca, cada llanura sus espíritus. Se trata de un espacio viviente, sagrado, digno de diálogo, de un «mundo» humano.*” (CLA, 6). Los segundos porque, inviabilizada esta actitud, no han podido cultivarla significativamente, de modo que “*la naturaleza se nos presenta como un objeto, inalienable, inaprensible, como una cosa, un instrumento.*” (CLA 6)

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

La consideración temporal de América Latina por parte de Dussel es mucho más amplia y trabaja sobre tres claves de interpretación. La primera es la crítica a las periodizaciones que privilegian determinados acontecimientos/personas en razón de su no explicitación de las preocupaciones políticas de sus propugnadores y de la absolutización de los puntos de partida de la historización. La segunda es el deslinde entre mito e historia. La tercera, por fin, es su propia propuesta de una periodización basada en otros criterios y escalas: *prehistoria*, *protobistoria*, *historia propiamente dicha* que culmina con reflexiones prospectivas. Dado que esta parte del trabajo fue incorporada luego a un artículo de 1965 que ya he analizado de manera pormenorizada en otro artículo⁴⁰, me concentro aquí exclusivamente en las opciones filosóficas implicadas.

Una primera opción consiste en ubicarse en la escala temporal “larga” de los núcleos ético-míticos. Situado allí, Dussel adopta una periodización desacostumbrada, dado que considera como *pre-histórico* a todo colectivo que no esté influido por el núcleo ético-mítico semítico. Los mundos egipcio, chino, indio, griego, helenístico y precolombino no son, en este sentido, históricos. La ciclicidad no puede ser rota por la carencia de la noción de creación, patrimonio del mundo semítico. La historia (pre y propiamente dicha) solo puede hacerse presente cuando, por la mediación española y portuguesa, el núcleo ético-mítico semítico irrumpa en América y se imponga.

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

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

⁴⁰ Marcelo GONZÁLEZ, “Ensayo de análisis del “trabajo filosófico efectivo” a partir de las «Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal» (1966) de Enrique Dussel”, *Cuadernos del CEL* vol. II nº 3 (2017) 103-130.

c) Conciencia cristiana latino-americana

Fiel al título de la “Semana” Dussel plantea ahora la cuestión de la conciencia cristiana ante el abordaje a América Latina propuesto. El camino de Dussel se inicia con una reflexión sobre la conciencia. Se trata, en este caso, de la flexión histórica, colectiva, intersubjetiva que un pueblo o comunidad hace respecto de su acontecer. Se trata de una suerte de matriz interpretativa de la temporalidad común. Sin embargo, esta conciencia puede “perderse”, “extrañarse” en las mediaciones culturales, sin ser capaz de recobrase, de volver sobre sí reconquistando autonomía y poder de organización vital. Serán los momentos críticos de la vida de las sociedades cuando un retorno acaezca.

El filósofo mendocino postula que en la trayectoria de América Latina se han dado tres momentos de este calibre-a los que hace coincidir con tres generaciones- capaces de sacudir las inercias tradicionales y acicatear la autoconciencia colectiva: 1/la invasión colonizadora guerrero-misionera que llega a su culminación hacia 1620 (cristiandad colonial hispanoamericana). 2/La generación criolla que desde 1808 corta con su pasado hispánico, deviene liberal/positivista y anima los procesos independentistas. 3/ El proceso histórico en el que el Dussel escribe, protagonizado por su generación que es: “*el nacimiento de la conciencia popular, de las revoluciones en la línea de la socialización, la superación de las posiciones tradicionales, conservadoras y liberales, y los nacionalismo estrechos.*” (CLA, 16)

El segundo paso del camino dusseliano es tematizar las modulaciones que adopta la conciencia histórico-colectiva latinoamericana cuando son los cristianos quienes la asumen. Una diferenciación básica se impone a los ojos de Dussel. ¿Qué estatuto histórico-filosófico otorgar al cristianismo? Las categorías de núcleo ético-mítico, moral y cosmovisión son juzgadas inadecuadas por limitantes; por lo que la respuesta dusseliana recurre a la noción de *foco intencional*. El cristianismo es un entrelazarse de la interpersonalidad humana con la divina (Trinidad) del que brota una clave de vida, interpretación y compromiso que abarca la totalidad de la existencia. La conciencia cristiana, por lo tanto, se sitúa en un complejo espacio. Si, por un lado, “*el compromiso cristiano no puede ser sino temporal, político, sindical, histórico*” (CLA, 17), por otro trasciende a todas estas mediaciones y “*nunca será esclavizado, ligado por un sistema, cosmovisión o postura determinada*” (CLA, 17); como aconteció, de hecho, en el régimen de cristiandad. Inserción y distancia, empatía y criticidad, protagonismo y profecía denunciadora habrán de jugar en tensa articulación.

Entendida así, la conciencia cristiana en América Latina habrá de trabajar en cada uno de los niveles de análisis anteriormente puestos a punto por la reflexión de Dussel. En el plano de la civilización latinoamericana esto implica asumir, al mismo tiempo, un horizonte y un grave obstáculo. El horizonte consiste en comprometerse con una reforma o revolución “*a fin de permitir a la gran mayoría de nuestros pueblos, urbanos y rurales, las masas proletaria y del campesinado, beneficiar de los frutos de la civilización técnica*” (CLA, 17). El obstáculo

radica en que el sistema civilizatorio como un todo (agricultura, industrialización, infraestructuras, urbanización, etc.) “*está perfectamente trabado en un círculo vicioso. Los beneficiarios de este sistema son aquellos que poseen la clave del ciclo, y éstos son: las oligarquías criollas capitalistas y burguesas, y los capitales extranjeros—evidentemente norteamericanos.*” (CLA, 176)

En lo que hace al plano del *ethos*, la conciencia cristiana ha de confrontarse en tres frentes. Por un lado, con el “espíritu burgués” de la élite latinoamericana, propendiendo hacia un nuevo humanismo capaz de transformar este núcleo inspirador de conductas. Por otro, ha de contender con la mentalidad pre-histórica, pasiva y resignada del “tradicionalismo mítico y religioso de nuestros campos”, vía una enérgica activación del profetismo cristiano. Finalmente habrá de habérselas con el *ethos* de la indolencia que se conforma con lo necesario y desemboca en la indiferencia irresponsable del individualismo, madurando un espíritu de solidaridad social, amor al prójimo y comunitarismo.

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

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

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

“Es la masa de los obreros industriales, el naciente proletariado, los misérrimos y numerosos campesinos de nuestros campos, los dirigentes universitarios y los profesores, los hombres políticos preocupados por los problemas sociales, quienes preparan el destino de la América Latina. Es allí que la conciencia cristiana debe manifestarse hoy, de otro modo, no tendrá parte alguna en el futuro de nuestro continente.” (CLA, 20)

4.2.2. “Hacia una historia de la Iglesia en América Latina”⁴¹

⁴¹ Enrique DUSSEL, “Vers una histoire de l’Église d’Amérique Latine”, *Esprit* n° 340 (1965) 53-65 (en adelante VHI). Será publicada en castellano en *Stromata XXI* (1965) 483-505 y luego traducida al inglés, al alemán y al polaco.

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

Las palabras introductorias buscan otorgar relevancia a la *historia como ciencia*. Antes que nada, porque habilita una correlación entre el pasado colectivo y el presente de los pueblos, constituyéndose en factor central de la conciencia cultural que es “*la actitud clara que cada individuo o pueblo toma, de manera más o menos profunda, en relación a la historia*” (VHI, 53). El desconocimiento del pasado imposibilita la identidad madura y oblitera el futuro. Al contrario, la conciencia histórica hace posible a los pueblos “situarse”, encontrar su lugar en el concierto mundial, y les permite el descubrimiento de su misión. Esta densidad se duplica, según el autor, cuando la historia de que se trata lo es de la iglesia, ya que “*ser cristiano en América Latina, supone que sabe tomar posición con respecto de la historia santa, del reino de dios en América Latina misma*” (VHI, 53). Pero es precisamente aquí que se cierne una amenaza. Un cristiano latinoamericano consciente puede estudiar “*la historia del pueblo judío, la comunidad de los primeros cristianos, la época patrística, Constantino, la alta y baja edad media, en fin la historia de la iglesia en Europa, pero cuando llegamos a preguntar cómo debemos ser cristianos en América Latina, viene el vacío*” (VHI, 53-54). Dicho de manera más contundente: “*la historia de la iglesia en América latina no ha sido aún escrita*” (VHI, 54). De ahí que Dussel pondere su intervención en clave inaugural: “*En las líneas que siguen, quisiéramos solamente mostrar las articulaciones centrales, las etapas, las principales hipótesis de los diferentes períodos que la han constituido*” (VHI, 54). Desarrolla este plan distinguiendo dos períodos y elaborando la trama interna de cada uno.

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

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

a. Los “*primeros pasos*” (1493-1519): Este período está jalonado por el inicio de la evangelización y por el comienzo de la conquista de México; momento centrado en *La*

Española en que la iglesia “se encuentra en peligro de identificarse excesivamente con la civilización hispánica, que se opuso a la civilización primitiva de los Caribes” (VHI, 55).

b. *Las misiones en Nueva España y Perú (1519-1551):* Para este período Dussel ofrece datos muy precisos y, con toda probabilidad, novedosos para sus auditorios, sobre el número y proveniencia de los misioneros que inician la evangelización “en masa” y advierten la importancia de hablar las lenguas amerindias. El resultado es contundente: *“Hacia 1550 por medios militares o religiosos, se ha pacificado a los indios. Luego de una predicación a veces muy sumaria, se administra el bautismo y se piensa ya a la reorganización de las “reducciones” (VHI, 56). Sin embargo, los encomenderos terminarán por ganar la partida transformando “a los indios bautizados en mano de obra para la explotación minera y agrícola” (VHI, 57).*

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

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

e. *La decadencia borbónica:* Políticamente, el tratado de Utrecht (1713) marca el final de la hegemonía marítima de España y Portugal, con grandes repercusiones para la iglesia en Hispanoamérica. Los avances misioneros hacia California y la consolidación del sistema universitario en Santo Domingo, México y Lima no pueden compensar, sin embargo, el impacto del acontecimiento central del período: la expulsión de los jesuitas en 1767 *“2200 jesuitas, la elite del clero hispano-americano, dejan el continente” (VHI, 59).*

Dussel ensaya a continuación una lectura de conjunto del período de la cristiandad colonial latinoamericana buscando desmarcarse tanto de la leyenda negra como del hispanismo triunfalista. Su interpretación busca ponderar la capacidad de penetración civilizatoria, cultural y ético mítica de la evangelización. El primer balance, de signo

negativo, tiene que ver con las consecuencias, en término de penetración evangelizadora, de la exclusión de los indios de la posibilidad del sacerdocio.

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

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

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

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

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

“El pensamiento cristiano en América Latina es ya una realidad, sin ser aun absolutamente maduro...El positivismo ha forzado a reconsiderar ciertas posiciones; se ven ya los efectos benéficos...Hoy los institutos cristianos de investigación social y las publicaciones de

experiencias individuales o colectivas no son raros. Los diálogos con el marxismo comienzan a producir algunos efectos. Algunas minorías católicas han comprendido la importancia esencial del compromiso político... Hay un renacimiento de la vida contemplativa, teológica, litúrgica, bíblica, catequística, parroquial... Estas son, en realidad, las fuentes de la renovación contemporánea.” (VHI, 63)

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

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

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

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

4.3.1. “*La toma de conciencia cristiana de Latinoamérica*”⁴²

El desarrollo de este escrito coincide en muchos puntos, por momentos literalmente, con la primera conferencia de Dussel en la *Semana Latinoamericana*. Tres aspectos, sin embargo, son tratados con algo más de minuciosidad. El primero es la noción de *conciencia colectiva*, distinguida aquí enfáticamente de las de civilización, el *ethos* y el núcleo ético-mítico: “*Es justamente el en donde todo eso se «va dando». La «conciencia» es anterior a todo cambio y es posterior a él, por cuanto es la conciencia la que planea o sufre el cambio, y es la conciencia la que lo usufructúa o padece después*” (TCC, 137). Es concebida por Dussel como una suerte de morada del “mundo”, es decir del entrelazarse de las estructuras y las actitudes ante ellas; como el “nosotros” de un pueblo, comunidad o grupo. La responsabilidad del pensador es auscultarla, particularmente en América Latina donde “*nadie todavía se la ha propuesto por objeto de una reflexión científica, o al menos, que nadie ha expuesto todavía de una manera acabada y suficiente*”

⁴² Enrique DUSSEL, “La toma de conciencia cristiana de Latinoamérica”, Escrito en Münster en 1964 y luego recopilado en: *América Latina: Dependencia y liberación*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1973, 135-143 (en adelante TCC)

(TCC, 138). En esta línea Dussel ofrece dos señalizaciones de este discernimiento. Piensa que el siglo XX latinoamericano está signado por un *despertar popular*: del pueblo indio (movimientos indigenistas), del pueblo en general (nacionalismos), de la clase obrera (sindicatos) con sus correspondientes líderes. Y afirma que la conciencia latinoamericana está despierta a su involucramiento con los procesos internacionales.

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

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

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

El tercer aspecto es la importancia que Dussel concede en este escrito a la emergencia de las *juventudes cristianas* latinoamericanas en la segunda mitad del siglo XX. Gracias a su toma de conciencia, irrumpen en los procesos históricos con una inédita capacidad de agencia:

“Esa generación latinoamericana y cristiana tiene una función esencial que cumplir en el próximo futuro. Es la primera vez en la historia latinoamericana que una tal generación existe, y que existe en el plano de todo el continente y con ciertos órganos de comunicación.” (TCC, 142)

4.3.2. “Los cristianos ante tres hechos contemporáneos”⁴³

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

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

⁴³ Enrique DUSSEL, “Los cristianos ante tres hechos contemporáneos”, Escrito en Maguncia en 1964 y recopilado posteriormente en: *América Latina: Dependencia y liberación*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1973, 161-177 (en adelante CHC)

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

“Es despertar de una conciencia colectiva dormida...a partir de la conciencia colectiva nacida gracias a la educación popular y la percepción de la enorme diferencia entre el bienestar de Europa y Norteamérica y la pobreza de nuestros pueblos, una élite se propone modificar los valores tradicionales para efectuar así una evolución, una transformación, una reforma y hasta una revolución de las estructuras -agrarias, jurídicas, educacionales, sociales, etc.” (CHC, 163)

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

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

Los profetas, en este sentido, son pocos, pobres y débiles. Odiados por la derecha por su amenaza al “orden”, temidos por los conservadores por su peligrosidad para con el pasado cristalizado, tildados de izquierdista mientras que la izquierda los desestima:

“Ante el hecho de la paganización, secularización y cambio social el cristiano debe llegar a discernir claramente su posición, a fin de poder constituirse en un factor positivo en la colaboración del progreso histórico. Debe ayudar y alentar la reforma de la Iglesia...Es necesario igualmente apoyar el cambio social, cultural y económico acelerado, sin temer la secularización que no solo no debe ser anticristiana, sino que al contrario liberará al cristianismo de trabas innecesarias.”(CHC, 171)

4.3.3. “*Democracia latinoamericana, socialismo y judeocristianismo*”⁴⁴

La participación activa y efectiva del pueblo en el gobierno,^o mentada por la voz democracia, ha sido en la historia de América Latina sumamente restrictiva. Mucho más cerca de una aristocracia o a una oligarquía social y económica, con foco en algunas capitales que controlan el interior. “*Sin embargo, la democracia auténtica es aquella donde la Asamblea (el démos) está constituido por toda la población adulta, tanto hombres como mujeres, cultos o menos cultos, ricos o menos ricos*” (DCS, 154). Dussel piensa que desde inicios del XX, en América Latina se está dando una tendencia hacia una cierta participación de la totalidad del pueblo en el gobierno y un pasaje desde un régimen liberal/oligárquico a otro de socialización popular. El trabajo de consolidación de esta transformación, sin embargo, es ingente: construcción de un federalismo capaz de desarticular la centralidad de las capitales, tejido de una densa cultura democrática de ciudadanos informados, creación de estructuras económico-sociales capaces de superar la situación de colonia. Al final de este examen sobre la democracia, sin embargo, Dussel introduce un nuevo elemento que será decisivo en lo que sigue: *el socialismo*. Todo indica que las tareas democráticas pendientes en América Latina se relacionan íntimamente con aquel. Pero la conexión entre el estudio inicial y el discernimiento que sigue no es lineal y para su articulación el autor se vale de dos ejemplos: la reivindicación del presidente argelino Ahmed Ben Bella de un *socialismo islámico* y el protagonismo del primer ministro senegalés, el cristiano Leopoldo Sengor en el Congreso Mundial de partidos socialistas. Lo que le suscita una batería de preguntas: “*¿Es posible un socialismo islámico? ¿Es posible que un cristiano sea socialista?, y por último: ¿La expresión «Democracia Cristiana» niega la posibilidad de que sea socialista?*” (DCS, 156)

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

Dichas distinciones permiten a Dussel un discernimiento en dos niveles y una respuesta compleja a los interrogantes planteados. Si nos ubicamos en el plano de la civilización-o sea de los instrumentos o medios- la democracia es uno más de entre ellos, y

⁴⁴ Enrique DUSSEL, “Democracia latinoamericana, socialismo y judeocristianismo”, Escrito en París en 1964 y recopilado luego en: *América Latina: Dependencia y liberación*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1973, 152-160 (en adelante DCS).

su conformación dependerá del humanismo que la insuffle. Así, los grupos que acceden al gobierno de los colectivos le darán forma de acuerdo con el humanismo que los inspira, de modo “*puede hablarse de una democracia (a su modo) ejercida por personas que aceptan el humanismo marxista, islámico o cristiano*” (DCS, 156). Por otro lado, al considerar al *socialismo* como un modo de democracia, aquel puede configurarse en muy diversas modalidades, según sea el humanismo que lo modele. En este sentido, Dussel no ve oposición necesaria entre el humanismo cristiano (e islámico) y la construcción del socialismo, como lo muestran ejemplos de África y América Latina. Más aún, desde este ángulo no puede descartarse una democracia cristiana socialista. Puesto en términos sintéticos: “*La democracia en Latinoamérica nació oligárquica, unitarista y liberal y se transforma lentamente en una democracia popular, federalista y socialista*” (DCS, 159).

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

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

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

“¡Una revolución sin un humanismo que la sustente es anarquía! ¡Un humanismo sin posibilidad de producir una revolución cuando es necesario es inútil!...Creemos que nuestra democracia social y el humanismo cristiano pueden ser un punto de partida válidos para un tal intento, sin necesidad de fáciles concesiones al marxismo, sino más bien superándole positivamente.” (DCS, 160)

5. PIERRE TEILHARD DE CHARDIN

Vistos los campos en los que Dussel estaba trabajando en el año/evento 1964 que acabamos de estudiar, no parece fácil hacer converger una doble intervención sobre la obra del paleontólogo jesuita Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955).⁴⁵ Sin embargo, en la

⁴⁵ La primera contribución es la nota bibliográfica redactada en París: Enrique DUSSEL, “En torno a la obra de Teilhard de Chardin”, *Ciencia y Fe* (1963) 391-400 (en adelante TOT). La segunda es un escrito situado en París y datado en 1964, que fue publicado luego como: Enrique DUSSEL, “Pierre Teilhard de Chardin,

búsqueda dusseliana de un estatuto para el pensador cristiano, el científico francés ocupa un lugar clave. La apreciación de un especialista en la obra teilhardiana es indicativa de las razones de esta centralidad⁴⁶:

“Por las décadas del ‘40 al ‘60, el jesuita francés resultó un punto de esperanza para muchos científicos cristianos, o simplemente creyentes ilustrados que habían experimentado con tristeza que la ciencia iba alejándose a pasos agigantados de la cosmovisión propuesta por la fe abriendo un abismo entre ambos mundos. Teilhard fue, para muchos, un puente construido entre ambas riberas, cuya fortaleza provenía de su doble condición de científico y de cristiano.”⁴⁷

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

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

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

quaestio disputata”, *Estudios* n° 562 (1965) 121-132 (en adelante PTC). El primer trabajo es anunciado en el segundo como redactado en 1964 por lo que, la publicación con fecha 1963 puede deberse a que el número correspondiente salió con retraso.

⁴⁶ Lodovico GALLEN, “Teilhard de Chardin: El mensaje”, *Concilium* n° 284 (2000), 137-148; Lucio FLORIO, “El cristianismo tras los pasos de Darwin. Una segunda oportunidad teológica para Teilhard de Chardin”, *Proyecto* 41 (2002) 41-62; Gianfilippo GIUSTOZZI, “Leggere Teilhard senza encomi, senza deprecazioni, senza annessioni. Per una normalizzazione dell’ermeneutica degli scritti teilhardiani (I)”, *Quarentibus. Teología y Ciencia* Año 3 n° 5 (2015) 27-74; “Parte II”, *Quarentibus. Teología y Ciencia* Año 4 n° 6 (2016) 43-68.

⁴⁷ Lucio FLORIO, “El cristianismo tras los pasos de Darwin. Una segunda oportunidad teológica para Teilhard de Chardin”, *Proyecto* 41 (2002) 41-62, 41-42.

el sentido que tiene la tecnología, el sentido que tiene el desarrollo del hombre en la historia. ¡Ese fue el gran salto!”⁴⁸

Primero en forma de encuentros y luego creando el Instituto Teilhard de Chardin de Buenos Aires, Mascialino ofrece una suerte de cursos/retiros⁴⁹ por los que pasaron numerosos cristianos del momento:

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

Estos encuentros fungieron como redes de pasaje desde la militancia cristiana a la política, sindical y, en algunos casos a la revolucionaria. Una vez que Mascialino se alejó del ministerio sacerdotal, el Instituto Teilhard de Chardin se vinculó luego al centro de formación del sindicato de Farmacia y posteriormente al colectivo “Cristianismo y Revolución” animado por García Elorrio.

Retomando ahora la cuestión del influjo del pensador francés en el campo intelectual, siguiendo a Ludovico Galleni y a Lucio Florio es posible hablar, al menos, de tres fases en la recepción de Teilhard. La primera, luego de su muerte en 1955 y hasta finales de los años '70 estuvo marcada, por un lado, por un entusiasmo desbordante surgido de una lectura fragmentaria y muchas veces acrítica de su obra; por otro, por una dura controversia-advertencia del Vaticano incluida⁵⁰ en la que la apologética y la denigración se impusieron sobre la lectura crítica y la hermenéutica cuidada de la obra teilhardiana. Le siguió una fase de silencio y olvido público pero de trabajo silencioso por parte de los especialistas que emergió en un hito que marca el inicio de una nueva estación:

⁴⁸ “Entrevista a Miguel Mascialino”, realizada por Domingo Bresci y Marcelo González, en la Ciudad de Buenos Aires el 3 y 19 de diciembre de 2001 (inédita)

⁴⁹ Una mirada inicial al contenido de estos cursos/retiros puede obtenerse de dos fuentes. Una son los artículos publicados por el autor en la revista *Cristianismo y Revolución*: Miguel MASCIALINO, “Apuntes de Miguel Mascialino”, *Cristianismo y Revolución* n° 4 (1967) 8-9.32; “Apuntes de Miguel Mascialino”, *Cristianismo y Revolución* n° 5 (1967) 10-11; “Apuntes de Miguel Mascialino”, *Cristianismo y Revolución* n° 6/7 (1968) 16-17; “Apuntes de Miguel Mascialino”, *Cristianismo y Revolución* n° 8 (1968) 14-15. La otra es un folleto de publicidad de uno de esos cursos cedida por el autor s/f.

⁵⁰ El 30 de junio de 1962 la entonces Congregación del Santo Oficio del Vaticano dio a conocer una advertencia doctrinal (*monitum*) en la que se decía lo siguiente: “*Varias obras del P. Pierre Teilhard de Chardin, algunas de las cuales fueron publicadas en forma póstuma, están siendo editadas y están obteniendo mucha difusión. Prescindiendo de un juicio sobre aquellos puntos que conciernen a las ciencias positivas, es suficientemente claro que las obras arriba mencionadas abundan en tales ambigüedades e incluso errores serios, que ofenden a la doctrina católica. Por esta razón, los eminentísimos y reverendísimos Padres del Santo Oficio exhortan a todos los Ordinarios, así como a los superiores de institutos religiosos, rectores de seminarios y presidentes de universidades, a proteger efectivamente las mentes, particularmente de los jóvenes, contra los peligros presentados por las obras del P. Teilhard de Chardin y de sus seguidores.*”

el Congreso organizado por el Loyola College de Baltimore y la Universidad de Georgetown en 1994 dedicado a la figura y a la obra de Teilhard. Esta nueva estación tiene su ámbito más fecundo en los grupos, enfoques e instituciones interdisciplinares que buscan articular críticamente la ciencia, la filosofía y la teología, donde la obra del pensador francés es trabajada con una clara conciencia de su contexto, límites y posibilidades. Se tiende a una lectura atenta a la totalidad de la obra, cuidadosa de la diacronía, advertida de los diferentes géneros literarios/auditorios de sus escritos. Así lo sintetizaba uno de sus cultores:

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

Las intervenciones de Dussel se inscriben en la problemática de la primera fase, pero su abordaje va en la línea de la tercera, y está estimulado por el trabajo que uno de sus referentes, Claude Tresmontant, había realizado sobre la obra de Teilhard.⁵¹ El primer artículo es una nota bibliográfica que busca “orientar la lectura” (TOT, 391) de los potenciales interesados en adentrarse en la obra del científico francés. Para ello, presenta, vía una breve recensión del contenido, las doce (12) obras póstumas publicadas entre 1955 y 1961. Luego pasa revista a las que considera la mejor literatura secundaria sobre Teilhard. Desde el punto de vista de la ponderación, Dussel avanza dos valoraciones de conjunto. Ante todo, engloba el aporte de Teilhard de Chardin en lo que llama su “misión”:

“Aunar la fe, el catolicismo, la Iglesia, al pensamiento contemporáneo, en especial a la corriente evolucionista que es necesario transformar desde sus cimientos. Así como un Justino pretendió aunar la filosofía de su tiempo con la revelación cristiana, o un Clemente o un Orígenes el pensamiento helénico y la biblia-con mayor o menor suerte-; así como Tomás de Aquino supo asimilar el pensamiento aristotélico en una teología católica....de igual modo Teilhard ha pretendido-y creemos personalmente que realmente ha alcanzado su cometido, que ha verdaderamente cumplido su misión- tender un puente efectivo entre las teorías transformistas, la teología y la conciencia cristiana en general.” (TOT, 396)

La segunda valoración dusseliana tiene que ver con la exigencia de adulez intelectual creyente con la que hay que recepcionar el trabajo de un “precursor” como Teilhard, particularmente luego de las advertencias vaticanas. No se trata de exigirle perfección o ausencia completa de equívocos, sino de acoger sus avances, desmarcarse de

⁵¹ Claude TRESMONTANT, *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin*, Paris, Seuil, 1956 (*Introducción al pensamiento de Teilhard de Chardin*, Madrid, Taurus, 1958).

las voces conservadoras que se escandalizan y ensayar distinciones, cribas y críticas precisas. Se trata de.

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

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

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

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

6. CONCLUSIONES PRELIMINARES

A la luz del recorrido realizado pienso queda patente la pertinencia de hablar de una «eclosión» reflexiva en la trayectoria de Enrique Dussel en torno a 1964. A continuación, y en clave de conclusiones preliminares, propongo dos grupos de proposiciones en los que condenso la relevancia de este particular hito de la producción dusseliana para diversas vertientes del proyecto de investigación en el que el presente artículo se inscribe.

6.1. Perfiles de una producción textual

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

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

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

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

La primera es que divide los textos en dos grandes grupos: I. *«Reflexiones Antropológicas Latinoamericanas»* y II. *«Reflexiones Teológicas Latinoamericanas»*. Esta separación “disciplinar” *filosofía/teología* en dos cauces bien distinguidos, a la que luego se agregará la *historia*, se reproducirá luego en la bibliografía oficial, en las interpretaciones del propio autor y en los análisis de muchos intérpretes. Comprensible en términos de las exigencias epistemológicas y metodológicas por clarificar el estatuto de cada uno de los trabajos y por contextualizarlos en los diversos ámbitos académicos, ha devenido con frecuencia en una separación neta o en una yuxtaposición simple entre el filósofo, el teólogo y el historiador. Así, no pocos interesados en enfatizar al “filósofo” o al “historiador” tienden a considerar al “teólogo” ya como una etapa superada o preparatoria, ya como una suerte de pasatiempo personal impulsado por exigencias biográficas. La producción textual, sin embargo, habla rotundamente en contra de esta interpretación: hasta los años 2000, la producción teológica de Dussel es constante, por momentos incluso superior cuantitativamente a la filosófica, llegando a casi a cien (100) artículos. Además, cuando sus auditorios lo han posibilitado, Dussel no ha dejado de reivindicarse como pensador cristiano comprometido. Finalmente, su trayectoria intelectual está atravesada por una decidida operación de transposición

filosófica de motivos teológicos y por una nítida búsqueda por abrir a interlocutores cristianos vetas reflexivas gestadas en la filosofía y en la historia. La disminución relativa de estudios teológicos en las últimas dos décadas tal vez haya que atribuirle más al enfriamiento de las tendencias progresistas del mundo cristiano con el consiguiente adelgazamiento de sus redes que a un agotamiento sus búsquedas en este plano.

La segunda marca en la organización de la recopilación tiene que ver con la división, al interior de cada una de las “disciplinas” en dos períodos. En el caso de la antropología latinoamericana hablarla de «*Primeros pasos (1964-1970): Un pensar todavía ontológico*» a la que sigue un «*nuevo momento (1971-): Más allá de la ontología*». En el caso de la teología latinoamericana, señalará unos «*Primeros pasos (1962-1970): Desde una teología universalista*»⁵² para ir luego hacia un «*nuevo momento (1971-): Hacia una teología de la liberación*».

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

6.2. Pensar filosóficamente América Latina

El análisis de la «eclosión reflexiva» de 1964 evidencia que la preocupación por y la dedicación a pensar filosóficamente América Latina son, en Dussel, claramente anteriores al giro liberacionista. Esta señalización, sin embargo, no se agota en una obvia precedencia cronológica, sino que pretende abogar en favor de una valorización de la producción dusseliana anterior a 1971 a la hora de comprender tanto el viraje mismo como muchas de las corrientes intelectuales que lo alimentaron. Dado el talante rupturista con el que Dussel y otros protagonistas de los «polo argentino» abordaron el inicio de la tematización filosófica de la dupla dependencia/liberación, esta revalorización puede dar cuenta de importantes continuidades. Tres son los campos en que esta ligazón aparece más nítidamente.

a) Cuando Dussel interviene a partir de 1971 en el campo de la filosofía latinoamericana lo hace como un referente con voz propia, ejerciendo una operación antes/después muy

⁵² A cada uno de los artículos del período 1962-1970 Dussel le agrega notas aclaratorias que los encuadran en este marco con frases como “respondía a un intento de reflexión todavía inspirado en la equívoca cuestión de un «humanismo cristiano»”; “no vislumbrábamos en ese entonces claramente la segunda significación de pobreza como exterioridad a la totalidad”; “poco después...esta reflexión quedó en gran parte superada.”

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

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

Estos resortes existenciales se conectaron muy pronto con una suerte de “ansiedad” por la “historia” de América Latina y por la historicidad/concienciación como dinámica antropológica decisiva. La constatación de un “vacío” de conocimiento histórico sobre lo propio despertó en Dussel algo así como una “ansiedad” que llevaría al mendocino a una amplia producción textual que llegará a ser una dimensión transversal de su filosofar: «*la histórica*». ⁵³ Su construcción, en este momento de la producción, se mueve en tres planos: «Situarse» a América Latina en la historia universal y en la larga duración. Elaborar una concepción de la historicidad como originalidad del núcleo ético-mítico semítico. Mostrar la relevancia de la historia de la iglesia para América Latina. Si bien las modulaciones de la temporalidad de Martin Heidegger son un referente innegable, el talante inspirador de la búsqueda está más cerca de la totalización dialéctica hegeliana que de la meditación heideggeriana.

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

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

En segundo lugar Dussel hace un ensayo, en su momento poco frecuentado, de transposición filosófica de núcleos temáticos originados en la tradición religiosa y teológica semítico-cristiana. Ética profética, creación, historia, libertad y persona son sus ejemplos más destacados. Su experimento, sin embargo, logra un tipo de transporte mejor perfilado que el practicado por las redes de filosofía cristiana vigentes. Se trata de una manera

⁵³ Algunos aspectos de la “histórica” los he analizado en: Marcelo GONZÁLEZ, “Ensayo de análisis del “trabajo filosófico efectivo” a partir de las «Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal» (1966) de Enrique Dussel”, *Cuadernos del CEL* vol. II nº 3 (2017) 103-130.

particular de afrontar un tema mayor de la filosofía occidental especialmente relevante en los siglos XIX y XX: cómo abordar filosóficamente el cristianismo, cómo dar cuenta de su espesor cultural (y de su erosión), cómo movilizar (o deconstruir) categorías decisivas del pensar occidental provenientes de su patrimonio.⁵⁴ Dussel interviene creativamente en este debate desde coordenadas propias de América Latina.

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

Luego de este largo periplo pienso que la postulación de una «eclosión reflexiva» en torno a 1964 en la producción textual de Enrique Dussel puede ser un aporte a los estudios sobre la filosofía latinoamericana del siglo XX en general y sobre la trayectoria del pensador mendocino en particular.

⁵⁴ Un elenco exhaustivo sería injusto e interminable. Pero entre sus voces seguro están las de Hegel, Nietzsche, Jaspers, Heidegger, Sartre, Badiou, Derrida, Nancy, Zizek y Agamben.