

MEDIACIÓN TRASCENDENTAL Y HORIZONTES POLÍTICOS LATINOAMERICANOS EN LA OBRA DE SCANNONE.

Diálogos críticos con el pensamiento de Kusch, Dussel y Hinkelammert

Transcendental mediation and latin american political horizons in Scannone's work. Critical dialogues with the thought of Kusch, Dussel, and Hinkelammert

Transzendente Mediation und lateinamerikanische politische Horizonte im Werk Scannonos. Kritische Dialoge mit dem Denken von Kusch, Dussel und Hinkelammert

Christian Andrés Soazo Ahumada

Centro de Investigaciones Estéticas Latinoamericanas (Ciela)

Universidad de Chile, Santiago de Chile, Chile

christiansoazo@yahoo.es

Recibido: 09-06-2020 Aceptado: 10-08-2020

Publicado: 14-08-2020

Christian Andrés Soazo Ahumada es Investigador asociado CIELA (Centro de Investigaciones Estéticas Latinoamericanas), Facultad de Artes, Universidad de Chile). Doctor en Filología románica (Latinoamericanística, Universidad de Friburgo, Alemania). Ha sido profesor y académico en diferentes universidades del país. Coordinador académico del I Coloquio Internacional de Estética de la Liberación (Universidad de Chile, 2017). Ponencista y conferencista en eventos académicos tanto a nivel nacional como internacional. Autor de una serie de artículos académicos en diversas revistas latinoamericanas sobre pensamiento crítico latinoamericano, descolonial, junto con filosofía y estética de la liberación. Actualmente prepara varias publicaciones (libros) sobre “poiética” de la modernidad, fetichismo, colonialidad y sobre pensadores críticos latinoamericanos contemporáneos. Es miembro de la Asociación de Filosofía de la Liberación (AFYL) y de la Red de transformación descolonial Chile.

Resumen

El presente trabajo reflexiona sobre los fundamentos político-culturales de una ontología de la liberación en el contexto latinoamericano según la obra de Juan Carlos Scannone. Para tal efecto, se propone un diálogo crítico con las obras de Rodolfo Kusch, Enrique Dussel y Franz Hinkelammert, planteando la noción de mediación trascendental -bajo las figuras críticas de "símbolo", "resto", "plebs" o "hermano"- como dispositivo de apertura o liberación (trascendental), configurado desde la irreductible función política de la alteridad y novedad históricas y su potencial "salto cualitativo" o "desmontaje" de la voluntad de lucro y poderío de la modernidad occidental.

Palabras clave: Mediación trascendental; Horizonte político; Alteridad; Novedad; Latinoamérica.

Abstract

This article reflects on the political-cultural foundations of an ontology of liberation in the Latin American context according to Scannone's work. To this end, a critical dialogue with the thinking of Rodolfo Kusch, Enrique Dussel and Franz Hinkelammert is proposed, which configures the notion of transcendental mediation, under the critical figures of "symbol", "rest", "plebs" or "brother", as a mechanism of (transcendental) opening or liberation, and which is characterized by the inalienable political function of historical alterity and novelty and its potential "qualitative leap" or "dismantling" of the will to profit and power of Western modernity.

Keywords: Transcendental mediation; Political horizon; Alterity; Novelty; Latin America.

Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit reflektiert über die politisch-kulturellen Grundlagen einer Ontologie der Befreiung im lateinamerikanischen Kontext im Sinne des Werks von Juan Carlos Scannone. Zu diesem Zweck wird ein kritischer Dialog mit dem Denken von Rodolfo Kusch, Enrique Dussel und Franz Hinkelammert vorgeschlagen, der den Begriff der transzendentalen Vermittlung -unter dem Gesichtspunkt der kritischen Figuren "Symbol", "Rest", "Plebs" oder "Bruder"- als Dispositiv der (transzendentalen) Öffnung oder Befreiung konfiguriert und von der unveräußerlichen politischen Funktion der historischen Alterität und Neuheit und ihrem potenziellen "qualitativen Sprung" oder "Abbau" des Profit- und Machtwillens der westlichen Moderne geprägt ist.

Schlüsselwörter: Transzendente Vermittlung; Politischer Horizont; Alterität; Neuheit; Lateinamerika.

Símbolo, estar-siendo y sabiduría popular: Diálogo con Rodolfo Kusch

Dentro del movimiento cultural e intelectual latinoamericano, en torno al cual se referencia la filosofía de la liberación, existe un profundo interés por la sabiduría popular, por la riqueza del pensamiento filosófico confrontado con el universo del símbolo. Desde aquí se evidencia cómo surge un lenguaje nuevo, dimensión originaria y universal de vincularse con la experiencia de lo real. Para Scannone (1984, p. 65), la sabiduría popular no se da bajo la forma de una universalidad abstracta ni concreta, sino *situada*, pues su “determinación está dada también (...) en forma positiva, por la alteridad ética del nosotros”. Desde este horizonte categorial, donde las referencias históricas, geoculturales y éticas son fundamentales para situar *políticamente* la alteridad del nosotros comunitario, se concibe una filosofía inculturada, como la desarrollada por Scannone, con vistas a constituirse en un punto de partida auténtico y eficaz para una filosofía latinoamericana que no renuncia a su pretensión de universalidad desde la clara conciencia de su lugar de enunciación y cuyos: “logros teóricos se convierten en razón práctica iluminadora de las estrategias de liberación y desarrollo del propio pueblo” (Scannone, 1990, p. 127).

Kusch considera que el símbolo es un complejo de sentido ambivalente, en el que, por un lado, existe una experiencia de cosificación ligada con su constitución objetiva de “cosa” y, por el otro, una vivencia de todo lo que “no es cosa”, es decir, aquello que se considera inútil o emocional para el concepto moderno de “science”, nada menos que la subjetivación humana implicada en su universo de significación. El símbolo es constitutivo y originario, pues “es anterior a la cosa (...) es en suma la posibilidad del encuentro de lo otro trascendente” (Kusch, 2000a, p. 364). Provee de sentido último a la existencia humana, constituyéndose como “el asidero al cual el pueblo se aferra pero hace a la constitución de lo humano en general, por cuanto por ese lado logra consagrar, como un ‘estar con lo sagrado’” (Kusch, 2000a, p. 365). Para Kusch es radical la incidencia del símbolo, su mediación simbólica expuesta en el “aferramiento” de las cosmovisiones principales del pensamiento indígena y popular, al expresar una

“redimensión de lo que es esencial, y que sirve de posible eje al hecho de vivir, dentro de una racionalidad propia” (Kusch, 2000a, p. 260). Es claro el énfasis político subyacente a la mediación simbólica, materializado en el acto congregante de disponer de lo común implicado en el simple “hecho de vivir”, aunque inmediatamente moldeado por los horizontes culturales de cada grupo humano.

Scannone remite a la obra de Ricoeur para cotejar su concepción de lo simbólico. Esta se constituye como “un lenguaje ligado o *adherido* (...) a lo sagrado, a la vida, a la fuerza..., podemos añadir: a la *tierra*” (Scannone, 1984, p. 55). Esta dimensión es crucial para la forma de producir significación desde el símbolo, según lo propuesto por Kusch, vinculada con la relación inmanente/trascendente entre determinación humana (ligada al *qué*) e indeterminación divina (relacionada con el *que*). (Scannone, 1984, p. 55) Kusch sostiene que, en el área epistémica del mito, según lo expone Ricoeur, como un relato racional en base a símbolos, dios no “es”, sino que *está*. Está mediante los símbolos, el relato simbólico y la acción ritual, centrando y dando fundamento al *sujeto* de ese relato y acción, salvándolo en su ser, aunque no en forma definitiva o absoluta, sino bajo el asedio permanente de lo contingente, de lo que debe ser siempre confirmado. (Scannone, 1984, p. 56-57) Para Ricoeur lo que está en juego en la ontología simbólica es una inalienable y aporética relación de alteridad o (in)mediación, donde se tensionan irreconciliablemente *pertenencia* y *distanciación*, conforme a lo que, según dijimos, Kusch designa como el “qué” determinable-lado humano y el “que” indeterminable-lado divino, siendo este atributo para Ricoeur “el carácter *hierofánico* de todo símbolo, (...) una dimensión de éste que no es reductible a la lógica del ser ni a la ética de la libertad” (Scannone, 1984, p. 60). Scannone arguye que en el pensamiento filosófico se puede expresar un uso transcategorial o analógico¹, en el que coexistan tanto el arraigo histórico y geocultural potenciado por el símbolo como la experiencia ético-religiosa encarnada en el “vivificante arraigo en el misterio ante-predicativo que se muestra y se sustrae en el símbolo” (Scannone, 1984, p. 70).

¹ Scannone (2009, p. 71) refiere a la incidencia de la analogía esencialmente a nivel de su noción de *analéctica*, relacionada con el “universal-situado” y “siempre abierta a la eminencia y exterioridad irreductibles de lo humano en cuanto tal y de cada novedad humana histórica y/o cultural situada”.

Scannone (2010, p. 158) se refiere a una raigalidad religiosa relacionada con el misterio sagrado y radical -más allá de la razón teórica o la misma praxis- desplegado en la simbolicidad sapiencial, en una racionalidad cultural que toma como horizonte, en último sentido, *político*, en pos del paradigma de la liberación popular, el ámbito del estar, del estar-en-la-tierra. Aquí más que concebirse como espacio meramente pasivo, conservador o reaccionario, como a primeras luces pudiera ser motejado desde los horizontes posfundacionales del pensamiento político contemporáneo², el ámbito del estar, materializado por antonomasia desde el símbolo de la *pacha mama* alude a “la tierra como sagrada, raíz del momento ctónico tanto de la religión, como del “nosotros” ético-cultural” (Scannone, 1984, p. 59). O sea, desde la mediación numinosa del arraigo, del horizonte del estar, siempre es coextensivo a ella el despliegue “humano”, estrictamente puesto en juego en las decisiones comunes del nosotros ético-cultural, de la comunidad política involucrada en su dinámica vital. Para Kusch el *estar* es la forma de saber la unidad de todo no sólo en el horizonte originario del ser como pensamiento, sentido y fundamento, ni sólo en la abisalidad de la libertad creadora de historia, sino ante todo en la unidad originaria y plural del símbolo, su potencial específicamente político cuando se dispone a través del nosotros comunitario. (Scannone, 2010, p. 158) Según las premisas centrales del pensamiento de Kusch, el *ser* se relaciona con lo definitivo, con la naturaleza o esencia de las cosas, en cambio el *estar* con “un estado pasajero o una circunstancia, algo precario y contingente” (Scannone, 1984, p. 53). Por tanto, mientras que el “ser” parece pedir una determinación intrínseca o sustancial, el “estar” sólo demanda “una determinación circunstancial y transitoria, en especial la de la situacionalidad del “ahí” o de la mera facticidad” (Scannone, 1984, p. 54)³.

La lectura de Kusch propuesta por Scannone (1984, p. 54) sostiene que una de las acepciones del verbo *estar* se usa “para expresar el resultado actual de una acción (pasada, pero todavía eficaz), en una especie de *perfecto presente* (...) al expresar la

² Donde destacan figuras como Laclau, Mouffe, Badiou, Zizek y Nancy, entre otras.

³ Esto es lo que Kusch (2000b, p. 461-462) designa como “Así-de-la-realidad”. Esta característica entra en íntima analogía también con la dimensión política del “ahí”, por ejemplo, del “tiempo-ahora” benjaminiano, en el sentido del tiempo “aquí y ahora”.

facticidad de lo que está, también esta acepción del verbo implica cierta contingencia, en el mismo hecho de significar lo que ya está (ya realizado o cumplido)”.⁴ En este universo de sentido se manifiestan los rasgos “políticos” distintivos del estar, afines con las nociones de facticidad, contingencia, circunstancialidad y situacionalidad geocultural. Kusch, aunque remite la condición numinosa del estar a las fuerzas cosmológicas de lo real, nunca las piensa esencializadas como un horizonte cultural predefinido, constituido exclusivamente por “herencia natural”. Su pensamiento se expone dialécticamente de acuerdo con la relación constitutiva entre ser y estar, bajo la figura del *estar-siendo*. (Kusch, 2000c, p. 235) Por tanto, aunque el horizonte categorial del estar sea el predominante en la experiencia socio-cultural de la “América profunda”, siempre se encuentra *mediado* en referencia al mundo del ser, al horizonte cultural, histórico y político humano; para el caso de la obra de Kusch el horizonte cosmogónico del pueblo indígena y popular que ciertamente es diverso a la comprensión heideggeriana del mundo, especialmente del universo ontológico de la época de la “imagen del mundo”.

En referencia al pensamiento de Heidegger, Kusch llega a teorizar que este autor “interpreta ontológicamente el *Dasein* como “el ser que está” (es decir, el “ahí del ser”), y no como el “estar-siendo”, Heidegger daría -según Kusch- un carácter *proto-ontológico* al “estar” pre-ontológico, interesándose por el “ser”, sin ahondar ulteriormente en el previo puro “da” (ahí)” (Scannone, 1984, p. 55). En efecto, según esta interpretación de Kusch “Heidegger (...) habría hablado del “estar” desde la perspectiva de la irrupción del “ser” en el ámbito del “estar”, y no del mero “estar no más”” (Scannone, 1984, p. 55).⁵ Esta sutil distinción en torno al pensamiento de Heidegger expresa el testimonio de plasmar un esbozo de una antropología filosófica (Kusch, 2000a) que, desde el horizonte categorial del mundo indígena y popular, pueda proyectarse para el desarrollo de un

⁴ El “estar” se vincula aquí con la pervivencia de la memoria, con la “instalación” del pasado/presente, análogamente al sentido político expuesto por Benjamin en sus tesis sobre el concepto de la historia.

⁵ Sin embargo, Kusch al referirse al “ser en el mundo” de Heidegger, piensa que de todos modos “si éste hubiera escrito en castellano, hubiera usado el verbo estar, privilegiando el Da (ahí) al Sein (ser), pero que el uso del verbo *ser* hizo que su planteo, más que preontológico -como el suyo- fuera, en cambio, *proto-ontológico*. Por lo tanto, Kusch, al privilegiar el *ahí pre-ontológico* con respecto al ser, se refiere a la dimensión del estar (ahí) como más originaria que la ontológica” (Scannone, 2010, p. 160).

vivir humano integral en referencia a la asunción política de la experiencia del estar, esto es, más allá de la condición colonial de un “ser sin estar” con vistas a la liberación de todo lo que implica geoculturalmente el “estar para poder ser”. Scannone (1984, p. 59) argumenta que Heidegger, en su remisión a lo que podría analogarse con la propuesta del “estar” de Kusch, apunta a “lo preontológico y antepredicativo, al puro “*dass*” (que) anterior al logos de la proposición predicativa (*Aussage*) y señala hacia la dimensión abisal e indisponible del “es” del “*es gibt sein*” (se da ser)”. Dentro del “mundo” o universo cultural en el cual Heidegger contempla la emergencia del ser, esta abisalidad pre-ontológica y ante-predicativa, vinculada con “lo telúrico”, lo ctónico, radica “al pensar la tierra (...) desde la obra de arte o como dimensión del mundo” (Scannone, 1984, p. 59). En cambio, la filosofía del “estar” americano intenta también pensar la tierra, pero desde “lo religioso explícitamente tal y como símbolo religioso, que implica al mismo tiempo hierofanía y sustracción de lo sagrado” (Scannone, 1984, p. 59-60)⁶.

Desde este marco categorial y horizonte epistémico, la raigalidad y simbolicidad en la comprensión del estar no ponen su acento tanto en el acontecer y en el tiempo, sino en el “arraigo en la tierra, y de ahí, en la espacialización originaria y originante de situacionalidad y geoculturalidad” (Scannone, 1984, p. 60). Con la experiencia del *estar* se establece entonces una coexistencia radical entre el orden religioso y el político, haciendo énfasis en la vivencia del “arraigo en la madre tierra, del nosotros como *pueblo* que *está* en ella, y de su pensar propio, sapiencial y simbólico, son momentos de lo humano universal que caracterizan la idiosincrasia latinoamericana” (Scannone, 1984, p. 58).

⁶ Scannone (1984, p. 52) aclara de inmediato que aquí no se trata de “la tierra como materia o naturaleza, sino de la *madre-tierra*, numinosa y sagrada, raíz telúrica del arraigarse común de un pueblo y trasfondo semántico de los símbolos de la cultura”. Por tanto, aquí no se habla de “naturaleza”, sino de una construcción cultural donde una jerarquía de atribución se vivencia desde la experiencia del arraigo, del estar.

Pueblo, resto y fraternidad: Diálogo con Enrique Dussel

Tanto la fenomenología como el horizonte político de la sabiduría popular subrayan ritmos estructurales fundamentales de esta experiencia vinculados con “el movimiento de *mediación* cuyo sujeto ético-religioso es el nosotros (el “*nosotros-pueblo*”)” (Scannone, 1984, p. 61). Esta mediación se da entonces entre “el trasfondo semántico de arraigo, simbolizado por la tierra en que el *nosotros* está, y -por otro lado- la sabiduría de ese “*nosotros-pueblo*”, cuya lógica o sintáctica, aunque es universal, se mueve en el elemento singular del símbolo” (Scannone, 1984, p. 61). En este sentido el lugar mediador del nosotros-pueblo expresa la dominancia -más que de una “poética” del eje semántico-paradigmático- de una retórica del eje *sintáctico*, orientada en torno a la coexistencia transversal, horizontal, pero asimismo inmanentemente cohesiva, *religada* en torno a los objetivos esenciales del vivir en común conforme al ámbito “sapiencial (lógico) y, por tanto, de valor universal, aunque geo-cultural y éticamente situados” (Scannone, 1984, p. 62). De aquí la importancia política que adquiere la religión (*religare*) en la medida en que, al igual que el mito, ofrece la base última de sentido trascendente a la cultura común del pueblo “porque la orienta éticamente hacia su sentido último y la religa a su raíz primera” (Scannone, 1984, p. 69). En segundo lugar, la religión implica “eticidad absoluta y arraigo efectivo en la tierra, por ello exige desde sí misma la *justicia* en la convivencia del nosotros y en la participación de la tierra común” (Scannone, 1984, p. 69). Por consiguiente, según Scannone, “la religión tiene una dimensión esencialmente comunitaria e histórica, de insoslayables implicaciones ético-culturales y ético-políticas” (Scannone, 1984, p. 69). Así, la “convivencia del nosotros” y la “participación de la tierra común” resultan ser principios categoriales que abogan por el orden justo del mundo, desde el estado objetivo-material implicado en el horizonte político del pueblo.

Scannone reflexiona sobre el método para pensar filosóficamente a partir de la historia, la cultura y la realidad social del pueblo. Siguiendo en este punto igualmente a Ricoeur (2017), existen dos vías para la comprensión del sentido ontológico. Una *vía corta* fundada sobre la ontología de la comprensión y una *vía larga* sobre la

hermenéutica de la interpretación. Si se va por la vía corta, en este caso, por la estructura ontológica del proceso de liberación, se debe asumir su condición provisoria, pues requiere igualmente del cotejo dialéctico con la vía larga, pues ésta “hace pasar la reflexión filosófica por las mediaciones culturales (religiosas, políticas, artísticas, etc.) en las que nuestro pueblo fue expresando su experiencia y memoria históricas, así como también por la comprensión de esa historia y de la situación actual que dan las ciencias socio-históricas” (Scannone, 1976, p. 135). En la “vía larga” el trabajo filosófico debe concebirse y ejercitarse como históricamente situado y como analógico, esto es, ni unívoco ni equívoco, acentuando la prevalencia contextual de las “mediaciones culturales”, la “experiencia y memoria históricas” y el trabajo crítico de las “ciencias socio-históricas” para el proceso de liberación popular. Scannone (1990, p. 129) subraya la importancia del paso por las mediaciones ónticas del mundo histórico o político-cultural, aunque enfatizando asimismo que “de ahí que pueda y deba usar para su reflexión filosófica la mediación de otros niveles -no filosóficos- de conocimiento, pero no para quedarse en ellos, sino para ponerlos al servicio de la pregunta por los principios primeros y los fundamentos últimos”. Se debe transitar, pero no quedarse atrapado en el mundo de las mediaciones ónticas, sin perder de vista el horizonte político mayor, transontológico-categorial, implicado en “los principios primeros y fundamentos últimos” a cuya luz “se interpretan y comprenden filosóficamente nuestra historia y sus acontecimientos inéditos, nuestra cultura y sus símbolos irreductibles a conceptos, y la alteridad ético-histórica y cultural de nuestro pueblo” (Scannone, 1990, p. 129).

Scannone (1976, p. 135) intenta hacer una crítica ontológica de los principales proyectos históricos latinoamericanos no liberadores, en el sentido de una vivencia inauténtica tanto de la temporalidad como de la historicidad. La crítica central planteada a estas “ontologías históricas” opresivas, remite a que no se *deja ser* a lo cualitativamente otro, en este caso “a la novedad histórica propia de los pueblos latinoamericanos” (Scannone, 1976, p. 139). En efecto, Scannone cuestiona los cuatro proyectos dialéctico-totalizantes⁷, proponiendo esbozar la estructura ontológica del

⁷ Se refiere al proyecto “neocolonial-liberal”, al “desarrollista”, al de la “inversión por subversión” (indigenismo/vanguardismo) y al “dialéctico totalizante hegeliano-marxista”.

proceso genuinamente liberador. (Scannone, 1976, p. 148) Estos proyectos son inauténticos porque “en el orden del ser ‘no dejan ser’ al pueblo latinoamericana en su diferencia y alteridad. Y, porque en el orden del tiempo, se cierran a lo nuevo de su historia” (Scannone, 1976, p. 148). Se llega así en la argumentación de Scannone al asunto cardinal que traspone todos estos proyectos, aun los que son críticos, a saber, el hecho de que “no logran zafarse en su pensamiento y praxis, de la relación *sujeto-objeto*, que caracteriza al pensamiento y a la praxis de la *modernidad*” (Scannone, 1976, p. 148). El problema, por lo tanto, consiste aquí en “cómo *romper* la relación de dominación y no sólo con invertirla o absolutizarla” (Scannone, 1976, p. 148). Esta relación está coimplicada con la vinculación fetichista ejercida en torno al objeto, en lo que Kusch (2000d, p. 145) designa como el “patio de los objetos”, aunque con la venia de la hipertrofia ficticia del sujeto opresor/colonizador. Para estos efectos, lo trascendental de esta ontología de la liberación concierne necesariamente a lo “diferente, gratuito, indeducible, e imprevisiblemente nuevo (que) se mediatiza en la personalidad propia de cada pueblo y de cada persona singular, es decir, en el otro *en cuanto otro*” (Scannone, 1976, p. 148). Aquí se explicita cómo la alteridad no se deja reducir a la totalidad; ninguna opresión o explotación puede terminar de sofocar la irreductibilidad del ser humano (persona o pueblo) que, aun considerado como objeto, no se deja reducir a una mera cosa, ente o mercancía. (Scannone, 1976, p. 148)

Cuando se habla de la pobreza a secas, vinculada a la opresión real y concreta, se evidencia que los pueblos pobres son “como el *signo* donde la *alteridad* de la persona se muestra más en su desnudez y en quienes las contradicciones que toda la sociedad sufre (...) están ahí, visiblemente encarnadas” (Scannone, 1976, p. 152). Son así el signo donde “se simboliza (precisamente por su pobreza) la gratuidad de la liberación” (Scannone, 1976, p. 152). Por tanto, junto con señalar la condición más radical de alteridad, se expone la pertenencia a esa misma contradicción flagrante que, en el imaginario cultural latinoamericano está indiscutiblemente atravesada por la experiencia de la ontología colonial y el racismo estructural. Así, desde esta fisura ontológica sufrida por los pueblos latinoamericanos también se revela una *fisura histórica*, ya que se conserva en su “memoria subversiva” el recuerdo vivo de

acontecimientos liberadores de su historia nacional que explicitan precisamente la gratuidad de la experiencia liberadora. (Scannone, 1976, p. 153) Lo que está en juego aquí es la toma de conciencia de la opresión del pueblo, donde su reacción de rechazo y rebelión frente al orden dominante no se trata “sólo de una reacción vital del oprimido -aunque esta también se incluya- sino: de una reacción que surge de la interpelación ética” (Scannone, 1976, p. 154). La relevancia política de la mediación simbólico-sapiensal de lo religioso encarnada en la vivencia raigal del nosotros comunitario encuentra en la interpelación ética la verdadera consistencia del horizonte político del pueblo, pues sin las relaciones éticas, el contenido de los conceptos teológicos “se pervierte en cosificante y hasta idolátrico, si no se orienta éticamente convirtiéndose por la renuncia a la propia *auto-absolutización* del pensamiento, por la apertura a la alteridad y por el reconocimiento del absoluto personal en cuanto tal. Lugar privilegiado y originario de ese reconocimiento es el rostro del otro en el seno del nosotros ético” (Scannone, 1984, p. 71).

A pesar de la tremenda opresión sufrida históricamente por el pueblo latinoamericano, Scannone (1976, p. 148) esboza que “entre nosotros hay un ‘resto’ que no se deja totalizar ni reducir”.⁸ Este *resto* incita las contradicciones históricas en las situaciones de opresión, discordancias que afloran “en forma de marginación, de dolor y frustración del pueblo y de conflictos cada vez más intensos” Scannone (1976, p. 148-149). En este mismo sentido, Dussel (2020, p. 77) vincula la categoría de *exterioridad* con la noción pueblo, comprendiéndola como reserva cultural y potencia estratégica esencial que, en tanto *plebs*, irrumpe en la historia como actor político, como fuerza creadora, como *hiperpotencia*, más allá de la mera potencia. (Dussel, 2020, p. 77) Este autor concibe a la comunidad mesiánica⁹, al resto, como aquel grupo que descubre una nueva fuente de legitimación: el nuevo consenso crítico de la comunidad mesiánica ante el derrumbe de la ley. La comunidad mesiánica, el pueblo, se atreve a enfrentar al

⁸ Esta temática se vincula con el trabajo de Agamben (2006); Soazo (2016).

⁹ Siguiendo aquí la fuerte tradición de la filosofía política contemporánea que se apoya en el trabajo de Benjamin, Bloch, Rosenzweig y una serie de otros autores que Löwy (2015) denomina “judíos heterodoxos”.

imperio romano, al templo de Israel, a la tradición, desde la certeza de la convicción de que pueden *transformar* la totalidad de la realidad. (Dussel, 2010, p. 20) Esta plebe tuvo siempre un momento de cierta “exterioridad” en tanto “más allá” de una dominación intra-sistémica, siendo desde esta exterioridad relativa que se debe afirmar la sede de un nuevo poder, la “hiper-potencia” o “hiper-poder” creativo como elementos cruciales para una política de la liberación. Sólo así se pueden activar grupos con conciencia política crítica al consenso dominante, que simplemente “encarnan” la condición de “con-vocados” (klesis mesiánica) y de “elegidos”, en tanto expresa parte escindida de toda la nación. Nace así un “pueblo” que, en la significación mesiánica paulina es el actor colectivo principal en la creación de la novedad histórica. (Dussel, 2010, p. 23)

Scannone argumenta, desde una perspectiva basada en la filosofía de liberación y en la teología del pueblo, que existe también un “resto personal” ligado con el espacio de la *fiesta*, pero no de cualquier tipo de celebración sino una en la cual “el pueblo celebra el “*ya*” de la liberación realmente anticipada” (Scannone, 1976, p. 149). En la fiesta, por tanto, el pueblo celebra la gratuidad de la liberación esperada, la dignidad irreductible del pueblo cuando “su dolor, su gozo festivo y su esperanza se hacen presente en el futuro imprevisible e inatrapable” (Scannone, 1976, p. 149). Cuando se dan las marcas en donde se trasciende la objetivación de la vida humana, como en la experiencia colonialista, capitalista y patriarcal de la modernidad occidental, emerge el horizonte político de la justicia en tanto subjetivación de esta vida cosificada, anulada, extinguida. Sólo en este escenario Dussel (2011, p. 115) concibe que “la fiesta es posible: el gozo, la satisfacción, el canto...”. Sólo a partir de este contexto es posible “deja ser” al otro en tanto otro, procurando su liberación eficaz, en lo que Scannone (1976, p. 151) designa como *vía eminentiae*, esto es, “la fuerza de la trascendencia (es decir, del símbolo eficaz) que tiene el ‘resto’ ” Scannone (1976, p. 151). Este es irreductible a la opresión, ya que “lo constituye la memoria ontológica e histórica de un pueblo (o de una persona individual) que re-cuerda (¡cor!) su dignidad ontológica y la historia de su dignificación” (Scannone, 1976, p. 151), es decir, el horizonte más profundo y arquetípico del arraigo, de la memoria cultural y de su historia de liberación. De aquí que Scannone se cuestiona cómo romper eficazmente con la relación de dominación (sujeto-objeto), cómo superar

y trascenderla y no sólo invertirla o absolutizarla. (Scannone, 1976, p. 152) Este autor previene de que el “resto” no es más que la testificación y reactivación denunciatoria permanente de que la relación de dominación “desde siempre estaba ontológicamente rota, superada y trascendida por la irreductibilidad de la personalidad del pueblo y de la persona singular, por el ‘resto’ ” (Scannone, 1976, p. 153).

En este camino de liberación es necesario que “libremente deje ser en toda su onticidad libre, a esa palabra que es el rostro doloroso y esperanzado del pueblo” (Scannone, 1976, p. 153). El que “deja ser” libremente al otro es el que escucha y se deja interpelar y cuestionar por él, instituyendo la figura crítica que Scannone denomina el *hermano*. (Scannone, 1976, p. 153) Se instaura así “la apertura del oído y la libertad del otro, es decir, del “hermano” a la palabra y libertad del hermano” (Scannone, 1976, p. 153). Se representa en esta imagen la función mediadora, cuyo dispositivo de acción implica la activación del “tercero” que trasciende la relación bipolar de dominio. (Scannone, 1976, p. 153-154) Bajo este panorama de oclusión ontológico, la función mediadora del “hermano” encarna el “entre” no sólo en el orden del ser y del tiempo, sino también en el orden de las relaciones sociales. Aquí instaura el nosotros, la potencialidad política del entre-juego del diálogo. (Scannone, 1976, p. 156) Sólo desde este horizonte político de comprensión, delineado por la función de mediación trascendental del hermano, es decir, de orden categorial o transontológico, se puede renunciar a la voluntad propia de *absolutización*, dejando irrumpir lo cualitativamente *ya* presente en el oprimido, dando el primer paso cualitativo para liberar la relación social originaria “sofocada y alienada en la unidimensionalidad bipolar de la relación de dominación” (Scannone, 1976, p. 156).

Es entonces desde este marco categorial ético o transontológico que se invita al “hermano” político, al camarada, al colega, a una *conversión existencial* y no a una mera reversión dialéctica dentro de la totalidad sistémica hegemónica. Lo esencial aquí y que es decisivo a la hora de cuestionar los alcances teórico-prácticos del horizonte político de liberación expuestos por Scannone refiere al *imperativo* que se abre con la transformación potencial del oprimido, puesto que el “imperio” (poder) de este “imperativo” es sui generis, ya que “no esclaviza, sino que libera de la esclavitud del

propio imperialismo. Y le da la potestad de *imperar* de una manera nueva como *servicio a, con y desde el pueblo*” (Scannone, 1976, p. 165). En este punto converge con la forma de concebir el poder político por Dussel (2006), en referencia al poder como servicio, al poder obediencial. Ahora bien, emerge, tras la interpelación del oprimido, la respuesta responsable y eficaz del “hermano” (tercera mediación) que es una palabra y una acción *concientizadoras*, cuyo propósito es abogar por “concientizar al oprimido para que tome conciencia responsable de ser *hombre entre hombres*, conciencia que supere el mero plano del tener y dominar y de la mera lucha biológica por la vida” (Scannone, 1976, p. 168). Por tanto, “ser humano entre seres humanos” compromete *convertir* la relación de dominación reificante permeada por la aspiración compulsiva al tener económico y dominar político, en una relación de alteridad atravesada por la mediación trascendental, ético-política del “hermano”. A través de este proceso se va convirtiendo cada vez más auténticamente en pueblo: en, con y desde el pueblo. (Scannone, 1976, p. 184) Se da así una relación de “*signo*” entre los sectores populares como “pueblo” y el conjunto de todo el “pueblo” en sentido histórico-cultural” (Scannone, 1976, p. 184, nota 42). Aquí se refrenda lo propuesto en este apartado por Dussel, en clara consonancia con el pensamiento de Laclau (2005) según su reflexión sobre la razón populista, al concebir un “signo”, en el caso de Dussel la noción de hegemón analógico (Dussel, 2015, p. 234), en el que la *plebs*, en este caso “los sectores populares”, comienza a convocar al resto de la comunidad política o *populus*, aquí “el conjunto de todo el ‘pueblo’ en sentido histórico-cultural” (Dussel, 2015, p. 235).

Salto categorial, dialéctica de la liberación y referencia trascendental: Diálogo con Franz Hinkelammert

Si se concibe aun un sistema basado en la dialéctica de corte hegeliana o marxista, Scannone piensa que es posible llevar a cabo un *salto dialéctico* cuando se llega al límite de una experiencia ontológica determinada. Normalmente las contradicciones impostergables a las que se ve sometido el pueblo presionan hasta el extremo en que no queda otra opción que efectuar la *mediación liberadora* que, para el caso de América

Latina, como dijimos, pasa necesariamente por la ontología colonial y el racismo estructural que informan las relaciones sociales y económicas de sus estados-naciones. Así, el *salto cualitativo*, de orden categorial y transontológico, se consume en la medida en que se intensifica cualitativamente la “línea vertical de radicalización (...) profundizando hasta descubrir en su límite la raíz y el fundamento de la dominación, a saber, la *voluntad de lucro y poderío*” (Scannone, 1976, p. 161). Lo que está en juego en esta intensificación vertical es el salto mismo a/desde las raíces del poder político moderno-occidental, afirmando “el sí de la libertad que la supera (a la voluntad de lucro y poderío), siendo, dejando y haciendo ser” (Scannone, 1976, p. 161). Esta disyuntiva crítica es la que siempre se ha plasmado a través de la dependencia histórica de los pueblos latinoamericanos a la ontología dominante de la modernidad occidental. Por tanto, sus posibilidades de liberación no serán realmente eficaces si se emprenden sólo reformas cosméticas o simples mediaciones culturales que se restrinjan sólo al estatus óptico de lo real. Se hace aquí imprescindible una liberación de orden trans-ontológica, en la medida en que sólo por “la *muerte* a y de la voluntad de lucro y poderío, constitutivo ontológico de la modernidad” (Scannone, 1976, p. 161) se podrá llevar a cabo la praxis de liberación de los sujetos oprimidos y subalternizados. Para tal efecto la mediación trascendental debe franquear siempre por una negatividad estrictamente *determinada*, nunca del todo subsumible, concreta e histórico-políticamente situada. Desde este lugar se puede agenciar una “transformación cualitativa de las relaciones de dominación del mundo, de trabajo, de lucha y de poder” (Scannone, 1976, p. 161). Sólo bajo este horizonte político el salto es auténticamente cualitativo y trascendente.

Este asunto se relaciona, según Hinkelammert, con el marco categorial propuesto por Marx en el tomo I de *El Capital*, a saber, “el reino de la libertad”, donde los “hermanos” son los “compañeros”, “trabajadores” o “productores colectivos”. Este autor argumenta que el marco categorial de ser el “ser humano el ser supremo para el ser humano” no es más que otro nombre para designar, por ejemplo, las “relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos” o el “reino de la libertad” (Hinkelammert, 2008, p. 378). De acuerdo con el “humanismo de la praxis” (Hinkelammert, 2018a) esta crítica autoriza a considerar las “relaciones sociales directas”, es decir, las relaciones de

fraternidad o intersubjetivas, como la condición insoslayable para que el ser humano pueda realizar, sólo a través de esta mediación trascendental, su verdadera y radical humanidad. (Hinkelammert, 2008, p. 378) Aquí el límite cualitativo puesto en tensión por el salto categorial implicado en el sí, no sólo de la “libertad” en cuanto estructura ontológica, sino del “reino de la libertad” como postulado político estrictamente orientado hacia una praxis concreta de liberación¹⁰, implica que “la inviolable dignidad personal de un pueblo sometido y explotado, más patente se hace el límite cualitativo que la voluntad moderna de dominación y apropiación no puede traspasar” (Scannone, 1976, p. 166).

El salto o conversión ética puede darlo el “hermano” “gracias a la palabra eficaz (quizás silenciosa) del oprimido, en donde le adviene el llamado nuevo del futuro¹¹. Pues es en ella (palabra eficaz) donde aflora la posibilidad *real* de dar ese salto cualitativo y la fuerza liberadora que lo mueve a arriesgarlo” (Scannone, 1976, p. 166). Desde la palabra eficaz surge así el poder de “juzgar y cuestionar a su vez a la opresión, y de crear (co-crear) un mundo nuevo: poder no sólo de ser y dejar ser al otro, sino de hacerlo ser, es decir, de educar” (Scannone, 1976, p. 166). De aquí emana su función mediadora, liberadora, crítica y educadora, disposición que “en cuanto sea auténticamente “hermano” ejerce con respecto al oprimido y al opresor” (Scannone, 1976, p. 166). El salto o paso por el límite conlleva en este punto la renuncia a la apropiación de la riqueza y su transmutación en “actitud de servicio, el trabajo, la relación inmediata con la naturaleza, relación que ya se ha mediado a través del otro (el “hermano”) reconocido como otro” (Scannone, 1976, p. 171). Su irrupción es la presencia de la alteridad del otro, del pueblo latinoamericano, y de la novedad de su futuro en tanto que instancias

¹⁰ Hinkelammert (1978) argumenta que el marco categorial, en este caso el “reino de la libertad” opósito al “fetichismo de la mercancía” propia de la modernidad capitalista, funciona *necesariamente* como una idea regulativa (o utopía) que es lógicamente pensable pero empíricamente irrealizable, por tanto, sirve como orientador fundamental para la praxis en la medida en que es contrastado con las factibilidades del presente para así proyectar un horizonte político de lo posible.

¹¹ Esta conversión o transformación interior, Hinkelammert la designa *metanoia* en referencia al cambio radical de punto de vista sobre el mundo y los prójimos. Siguiendo a Pablo de Tarso, pero extrapolándolo a todo tipo de relación de *alteridad*, remite a la idea de que “los que ven son ciegos y los ciegos llegan a ver”, por tanto, es “otro mundo” que debe surgir al “ver” con los “ojos abiertos” -ya bajo el acto de la conversión o mediación trascendental llevada a cabo por la experiencia *alterológica*- este mundo. (Hinkelammert, 2007, p. 54)

decisivas, momentos oportunos, para romper la espiral del eterno retorno de lo mismo e iniciar o relanzar hacia delante el proceso de liberación popular. (Scannone, 1976, p. 178)

Aunque es primordial para una ontología de la liberación la ruptura a nivel categorial, transontológico (“vía corta”), no se trata de concebir esta acción como un mero ideal inalcanzable o una simple “utopía” ensoñada, sino que hay que pensarla como un proceso que “se va dando *real*, aunque no acabadamente, en la tensión histórica del “*ya, pero todavía no*”. Tiene sus hitos, sus impases, sus *kairoi* de un salto cualitativo en su cambio histórico, posibilidad de un nuevo paso que reasuma la tradición de lucha liberadora y de creatividad cultural de nuestros pueblos” (Scannone, 1976, p. 183). Aquí es fundamental comprender la noción de dialéctica abierta o *dialéctica de la liberación (analéctica)* planteada por Scannone. En este esquema la mediación dialéctica no sólo pasa por la negación, pues toda determinación es una negación, o incluso tampoco atraviesa sólo la *negación de la negación* como pudiera creerse a simple vista por el hecho de buscar como efecto el acto de liberación, pues su sentido último remite más bien a “la negación de la *relación misma* de negación, superado así no sólo a los términos de la relación en su carácter de opresores, sino a la relación misma en cuanto totalidad dialéctica opresora” (Scannone, 1976, p. 150-151). Esta argumentación de Scannone converge con la noción de marco categorial provista por Hinkelammert en tanto punto de vista determinado con que la realidad social es percibida. Sólo dentro de un marco categorial los fenómenos llegan a tener sentido “solamente podemos percibir los fenómenos a los cuales podemos dar cierto sentido” (Scannone, 1978, p. 9). Por tanto, aquí no se alude únicamente a una negación específica (determinada ónticamente) más bien se refiere a la negación de la *relación misma*, es decir, del marco categorial u horizonte epistémico en el cual es percibida e inscrita esa negación concreta como fenómeno histórico-cultural determinado.

Pero para que sea realmente liberadora esta dialéctica y no se quede tautologizada en el mero “salto categorial” se requiere de las mediaciones cotidianas, concretas, histórico-políticas, del mundo de la vida, ya que el proceso de liberación se da a través del paso por el afloramiento y la elaboración de “los conflictos latentes, por el esfuerzo

y por la lucha, por la crisis (situación límite) y por la muerte del opresor a su calidad de tal, es decir, por la muerte (de todos en cuanto opresores) a la voluntad de absolutización” (Scannone, 1976, p. 158). En esta misma línea, y comprendiendo la importancia decisiva que tiene pasar por las mediaciones histórico-políticas situadas y por impedir la fetichización o naturalización de alguno de sus componentes, la dialéctica del proceso vuelve a acentuar la relevancia de no perder el foco en el horizonte político de lo que es una genuina revolución. Esta implica, en primer término, una transformación radical de los marcos categoriales que avale no quedarse “en la mera inversión de roles y que no desemboque nuevamente en otro sistema de opresión (...) sino que prepare a un hombre y sociedad nuevos” (Scannone, 1976, p. 166-167). Para la liberación no basta que se instalen sólo las condiciones sociales objetivas, sino también que se remuevan las condiciones *subjetivas*, pues estas son las implicadas últimamente en un cambio a nivel de la dimensión categorial/transontológica y no sólo meramente una modificación “objetiva”, reducida a una constitución óptica, casuística, simplemente particularizante. Por tanto, para que realmente sea trascendente o de la liberación, la dialéctica abierta o analéctica debe corresponder con la idea de conversión existencial si esta fue genuina, pero para comprobar tal efecto deberá “implementarse y medirse en los niveles político, social, económico, pedagógico, cultural, etc.” (Scannone, 1976, p. 167). Es decir, cruzar por la “vía larga” de la hermenéutica histórico-cultural de la vida política de un pueblo.

Nuevamente el “hermano”, en tanto mediación trascendental de la condición de alteridad, opta por el oprimido como persona, pero en función de la liberación de todos, especialmente en la resistencia y reexistencia de la relación “ser humano-ser humano” (el ser humano es el ser supremo para el ser humano) o “pueblo-pueblo” ante “la bipolaridad cerrada de la relación de dominación y explotación (sujeto-objeto)” (Scannone, 1976, p. 185). Juan José Bautista expone en el prólogo a “*Totalitarismo del mercado*” de Hinkelammert que este autor nos recuerda “cómo Marx era consciente de este asesinato fundante como *asesinato del hermano*, (Hinkelammert, 2018b, p. 10) y muestra cómo este asesinato desemboca en el *suicidio*. Por ello su afirmación de que el asesinato en última instancia es suicidio. El sistema necropolítico neoliberal es la

testificación de un indiscriminado asesinato del hermano “un gigantesco asesinato colectivo que desemboca en el suicidio colectivo” (Hinkelammert, 2018b, p. 231).

En el proceso de comprensión y praxis de lo real, Scannone observa que existe una doble mediación conforme al despliegue de una racionalidad hermenéutica y una analítica. Se trata, en primer lugar, de la racionalidad hermenéutica práctica, es decir, de la razón comunicativa; y, en segundo término, y a través de ella, de la mediación de la racionalidad analítica práctica, esto es, la estratégico-técnica o racionalidad medio-fin (*Zweckrationalität*). (Scannone, 1976, p. 132) Se sostiene aquí que es estratégico emplear en la lucha por la justicia la racionalidad medio-fin. Pero ésta, para que su eficacia política sea realmente una eficacia humana, deberá estar informada por “la razón comunicativa y orientada por los fines éticos” (Scannone, 1976, p. 132). El problema adviene cuando dentro de la totalidad de la modernidad occidental, caracterizada por la dominancia irrestricta, prácticamente totalitaria de la racionalidad instrumental o medio-fin por sobre la racionalidad reproductiva o vida-muerte (Hinkelammert, 2008), existe una apariencia de cambio real de las condiciones de vida, pero en realidad no es más que un maquillaje o una simple reforma que muestra sólo “crecimiento cuantitativo, dentro del mismo sistema global” (Scannone, 1976, p. 138). En este punto Scannone cita a Ruben Alves quien establece una crítica inapelable a la idea iluminista y tecnologista de progreso, pues en ella sólo se deja lugar a lo “cuantitativamente diferente” pero no a lo “cualitativamente nuevo” (138, nota 4). En este sentido “es una racionalidad que depende de los cambios cuantitativos para sobrevivir, pero que muere si ocurren cambios cualitativos” (Scannone, 1976, p. 138, nota 4). Es decir, “muere” si ocurren cambios radicales a nivel del fomento de la racionalidad reproductiva guiada por la mediación trascendental del juicio vida-muerte y alteridad sagrada. Aquí se aprecia entonces cómo la racionalidad medio-fin/instrumental depende de los cambios cuantitativos para sobrevivir como si fuese un *fetiché*, pero que muere con los cambios cualitativos, transontológicos o categoriales, ligados más bien con la racionalidad reproductiva o vida/muerte del nosotros comunitario o “pueblo”.

El cruce que se da aquí entre Scannone y Hinkelammert remite al vínculo inalienable entre racionalidad medio-fin y voluntad de lucro y poderío. Scannone (1976, p. 139) resalta que un rasgo propio de la modernidad es “el culto eficientista de la eficacia abstractamente considerada, propia de la voluntad de lucro y poderío” (Scannone, 1976, p. 139). En contraposición a este horizonte hermenéutico se concibe el “respeto al hombre, a su libertad y a su creatividad original” (Scannone, 1976, p. 139). Desde este foco se vuelve a poner en primer plano la exhortación ejercida por la racionalidad reproductiva, a través de su mediación ético-comunicativa, para que se concrete la libertad del otro a *ser y dejar ser libre*, según “los condicionamientos estructurales y materiales de esa libertad y la transformación de estos en orden a la liberación” (Scannone, 1976, p. 158).¹² Así, el diálogo hecho realmente praxis de liberación tiene la condición de que “aunque trasciende la relación de lucha y dominio (del poder y del tener), no la depotencia, sino que la *transforma*” (Scannone, 1976, p. 158-159). Este atributo es distintivo para comprender la lógica del *des-obrar* intrasistémico, del “resto”, de la transformación interior o *metanoia*, en tanto dispositivos políticos de transformación radical, aunque no necesariamente de orden sincrónico. Esta transformación implica la liberación “de su encierro en la *totalidad sujeto-objeto* que se funda en la voluntad de lucro y poderío, quintaesencia de la modernidad” (Scannone, 1976, p. 159).

Bajo este prisma el “hermano” encarna el “resto” personal/pueblo, la tercera dimensión trascendente que no se deja reducir a la inmanencia de la totalidad bipolar sujeto-objeto, amo-esclavo, burgués-proletario. (Scannone, 1976, p. 155) No se trata de un “entre” óntico, sino de la “mediación como tercera dimensión ontológica” (Scannone, 1976, p. 155) que genera o fomenta la “mediación fraternal”, el “hermano/tercero/resto” religado con la negatividad, la gratuidad, el misterio y la novedad histórica. Hinkelammert (2008, p. 377) sostiene que se trata aquí de una “dialéctica de la presencia de una ausencia, que no es hegeliana”. De hecho, se trata de una “dialéctica trascendental, para las cuales las relaciones sociales directas (...) son la

¹² Aquí resuenan los principios ético-normativos de la política de la liberación dusseliana (Dussel, 2006), donde destacan, en primer lugar, los principios materiales de afirmación de la vida comunitaria.

referencia trascendental" (Hinkelammert, 2008, p. 377). Esta categoría se enuncia en relación con la obra de Marx, al apuntar a las "relaciones sociales directas", ligadas con la *potentia* política, el valor de uso económico, el espacio de experiencias histórico, en suma, con la racionalidad vida-muerte. Se aprecia en este asunto cómo la referencia trascendental encarnada en la máxima "el ser humano como ser supremo para el hombre" o el "reino de la libertad", se presenta de manera negativa como *ausencia de la presencia*. (Hinkelammert, 2008, p. 378) Esta es, asimismo, la negatividad de la situación límite que hay que pasar cuando se activa la mediación trascendental en los dispositivos de alteridad configurados a partir de la función del "hermano", del sujeto-sujeto/intersubjetividad o razón propiamente política. Que la referencia trascendental remita a que el "ser humano sea el ser supremo para el ser humano", requiere que éste sea dignificado en toda su soberanía y no tenga que ser despreciado, humillado, sojuzgado, oprimido, excluido, en suma, considerado como no-ser, aunque no por no existir, sino por estar completamente deshumanizado.

Conclusión

En la experiencia simbólica se juega una tensión vital, política, en la medida en que se conjuga en ella irresolublemente el plano de la indecibilidad de lo numinoso o sagrado -con la potencialidad de ser fetichizado, esencializado, representado como una forma conservadora de dominación- y el horizonte del arraigo común, cuya cristalización pasa necesariamente, como lo esboza Scannone a lo largo de su obra, por la dimensión ética del pueblo, puesta en juego en un estricto horizonte ético-político de consumación práctica. El potencial hierofánico del símbolo despliega un campo de tensión, donde la manifestación de lo sagrado necesariamente pasa por la realidad profana, en la cual los poderes misteriosos y fascinadores de lo numinoso son mediatizados o corporizados por los horizontes políticos contingentes de la comunidad política. El horizonte del *estar* provee con su facticidad y contingencia esa constitución política arquetípica de la experiencia latinoamericana, fundamentada no sólo desde la memoria criolla y su espíritu moderno europeo de "ser occidental", de lo cual, como lo exponen tanto Kusch,

Scannone, Dussel y Hinkelammert, se pueden extraer una serie de valores, conocimientos e instituciones esenciales, sino también desde el “resto” de memoria histórica y praxis política contemporánea que aflora desde el mundo indígena, afrodescendiente y popular.

El paradigma de la liberación lo plantea Scannone de acuerdo con el salto *abierto*, afirmativo -categorial, de la liberación- del sí de la libertad que conlleva finalmente una negación de la *relación misma* de dominación o del *marco categorial* con el cual se fundamenta y se posesiona su sentido político. En este horizonte la liberación no puede ser sino alteridad y novedad histórica del mismo pueblo latinoamericano, en el sentido de emergencia y participación política efectiva, directa, bajo diversas formas de organizaciones comunitarias y movimientos sociales, de quienes siempre han sido excluidos y oprimidos bajo las lógicas capitalistas, racistas y patriarcales de la modernidad occidental. Se pone asimismo en tensión aquí, como lo esboza Hinkelammert en su obra, la relación entre alteridad y mediación -ya sea bajo la forma del símbolo, del estar, del pueblo-*plebs*, del “resto” o el “hermano”-, especialmente cuando esta última debe materializarse en instituciones humanas (ya no sólo vinculadas con la *potentia*, sino también con la *potestas*) necesarias para la misma afirmación de la vida en común. El quid de la cuestión aquí versa sobre cómo obrar políticamente en la situación límite involucrada entre alteridad y mediación -entre marco categorial/transontológico y universo óntico, entre “vía corta” y “vía larga”- entendiendo que el sentido de esta última puede absolutizarse o fetichizarse, como lo muestra la voluntad de lucro y poderío de la modernidad, o puede servir, por el contrario, de mejor forma para organizar el arraigo común de construir políticamente una cultura fraterna y solidaria. En este sentido, la *mediación trascendental* -expuesta en esta investigación en torno al símbolo y estar-siendo de Kusch; la proximidad originaria e histórica vinculada con la exterioridad en Dussel; la trascendentalidad interior de la vida real y concreta ligada con la referencia trascendental en Hinkelammert, como asimismo, la *vía eminentiae* en la tercera mediación del “hermano” en Scannone- obra en el “dejar ser” y “hacer ser” en un sentido eminentemente antiabsolutista o antifetichista. A partir de este horizonte se puede ir

realmente en contra de la voluntad de lucro y de poderío en tanto lógicas totalitarias del tener y poder, para activar el principio irreductible de alteridad y novedad como horizonte político primero para una genuina liberación latinoamericana.

Referencias

- Agamben, G. (2006). *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*. Madrid: Editorial Trotta.
- Dussel, E. (2010). Pablo de Tarso en la filosofía política actual. *El títere y el enano. Revista de teología crítica*, 1, 9-51.
- Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI editores.
- Dussel, E. (2011). *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, E. (2015). *Filosofías del Sur*. México: Akal.
- Dussel, E. (2020). *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Editorial Trotta.
- Hinkelammert, F. (1978). *Las armas ideológicas de la muerte*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Hinkelammert, F. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para una discusión*. San José-Costa Rica: Editorial Arlekin.
- Hinkelammert, F. (2008). *Sobre la reconstitución del pensamiento crítico*. *Revista Polis*, 7 (21), 367-395.
- Hinkelammert, F. (2018a). La dialéctica marxista y el humanismo de la praxis. *Praxis. Revista de filosofía*, 79, 1-23.
- Hinkelammert, F. (2018b). *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*. Madrid: Akal.
- Kusch, R. (2000a). *Esbozo de una antropología filosófica americana*. En R. Kusch, *Obras completas* (T. 3) (págs. 242-434). Córdoba: Editorial Fundación Ross.
- Kusch, R. (2000b). *El pensamiento indígena y popular en América*. En R. Kusch, *Obras completas* (T. 2) (págs. 255-546). Córdoba: Editorial Fundación Ross.
- Kusch, R. (2000c). *Geocultura del hombre americano*. En R. Kusch, *Obras completas* (T. 3) (págs. 9-239). Córdoba: Editorial Fundación Ross.
- Kusch, R. (2000d). *América profunda*. En R. Kusch, *Obras completas* (T. 2) (págs. 3-254). Córdoba: Editorial Fundación Ross.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Löwy, M. (2015). *Judíos heterodoxos. Romanticismo, mesianismo, utopía*. Barcelona: Anthropos.
- Ricoeur, P. (2017). *El conflicto de las interpretaciones*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Scannone, J. C. (1976). *Teología de la liberación y praxis popular*. Salamanca-España: Ediciones Sígueme.
- Scannone, J. C. (1984). Sabiduría popular y pensamiento especulativo. En J. C. Scannone (Ed.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía* (págs. 51-90). Buenos Aires: Editorial Guadalupe.
- Scannone, J. C. (1990). Mediaciones teóricas y prácticas de un filosofar inculturado. *Universitas philosophica*, 14 (99), 127-135.
- Scannone, J. C. (2009). La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual. *Teología y Vida*, 50, 59-73.
- Scannone, J. C. (2010). El “estar-siendo” como acontecimiento originario: articulación del horizonte tridimensional de la filosofía latinoamericana. *Análisis. Revista Colombiana de Humanidades*, 77, 153-162.
- Soazo, Chr. (2016). Mesianismo y ethos barroco: figuras críticas para la resistencia y re-existencia cultural latinoamericana. *Revista Estudios Avanzados*, 26, 19-43.