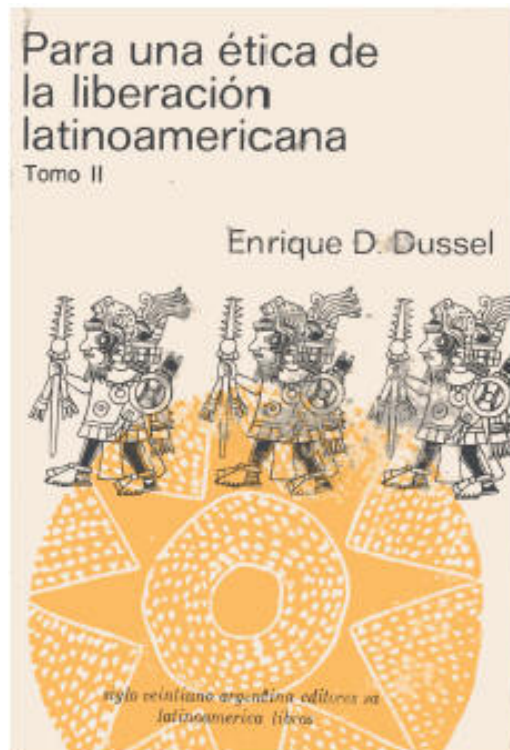


PARA UNA ETICA DE LA LIBERACION LATINOAMERICANA TOMO II Enrique Dussel

Textos completos

PARA UNA ETICA DE LA LIBERACION LATINOAMERICANA TOMO II

Enrique Dussel
1973



ÍNDICE

[PALABRAS PRELIMINARES](#)

[PLAN COMPLETO DE LA OBRA EN TRES TOMOS](#)

[CAPÍTULO IV](#)

LA ETICIDAD DEL FUNDAMENTO

- 20. LA NO-ETICIDAD DE LA AUTENTICIDAD GNÓSTICA
DEL HÉROE TRÁGICO Y MODERNO
- 21. EL MAL ÉTICO-ONTOLÓGICO COMO
TOTALIZACIÓN TOTALITARIA DE LA TOTALIDAD
- 22. EL BIEN ÉTICO COMO JUSTICIA
- 23. ALIENACIÓN Y LIBERACIÓN
- 24. LA "CONCIENCIA ÉTICA" COMO OÍR LA VOZ-DEL-
OTRO
- 25. EL OTRO, EL BIEN COMÚN Y EL INFINITO

[CAPÍTULO V](#)

LA MORALIDAD DE LA "PRAXIS"

- 26. LEGALIDAD DE LA INJUSTICIA
- 27. MALDAD MORAL DE LA PRAXIS DOMINADORA
- 28. EL ÊTHOS DE LA DOMINACIÓN
- 29. LA LIBERTAD META-FÍSICA DEL OTRO Y LA
NEGATIVIDAD
- 30. BONDAD MORAL DE LA PRAXIS LIBERADORA
- 31. EL ÊTHOS DE LA LIBERACIÓN

CAPÍTULO VI

EL MÉTODO DE LA ÉTICA

32. EL MÉTODO ÉTICO FILOSÓFICO DE LA
SUBJETIVIDAD MODERNA

33. LA INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA
ONTOLÓGICA COMO CONVERSIÓN AL PENSAR

34. LA HERMENÉUTICA EXISTENCIARIA

35. ¿ES LA TEMATIZACIÓN DIALÉCTICA EL LÍMITE
DEL PENSAR?

36. EL MÉTODO ANALÉCTICO Y LA FILOSOFÍA
LATINOAMERICANA

37. DEDUCCIÓN DE LA TOTALIDAD Y LA PRAXIS
LIBERADORA

38. DEL ÊTHOS A LA ÉTICA META-FÍSICA
LATINOAMERICANA DE LA LIBERACIÓN

39. NORMATIVIDAD EXISTENCIAL-ANALÉCTICA DE
LA ÉTICA META -FÍSICA

NOTAS

PALABRAS PRELIMINARES

Deseamos indicar desde el comienzo lo ya enunciado al inicio del *tomo I* de esta obra: nuestro pensar no es latinoamericano por el hecho de recurrir a obras de filósofos latinoamericanos (que pueden, por su parte, estar dependiendo de la cultura del "centro"), sino por pensar desde América latina la *realidad* que nos rodea. Pero, como ya lo hemos expuesto, la tarea constructiva de la filosofía latinoamericana (que nosotros personalmente atacaremos en el *tomo III* de manera *positiva*) debe primero de-struir las categorías encubridoras de la filosofía europea moderna, ideologización dominadora de dicha cultura. Este *tomo II*, entonces, continúa todavía la tarea *negativa*.

En esta segunda parte, que ocupa todo este tomo II, procederemos deductivamente. El primer movimiento ha sido el ontológico y dialéctico. Desde los entes de la cotidianidad hacia el fundamento como el ser u horizonte final de la Totalidad (capítulo I). Desde dicho horizonte se pudo realizar el primer movimiento deductivo: desde lo ontológico se fundan los entes, las posibilidades; la praxis como actualidad en el mundo (capítulo II). El tercer movimiento fue analéctico (cuestión que metódicamente será esclarecida en el § 36 del capítulo VI de este tomo II). Desde el rostro del Otro, el que habita la Totalidad fue vertiginosamente llevado al ámbito trans-ontológico o meta-físico de la justicia, de la ética propiamente dicha (capítulo III). Ahora comenzamos un nuevo movimiento deductivo. El cuarto movimiento es el enjuiciamiento o justificación del pro-yecto mismo ontológico éticamente considerado. Se trata de la eticidad de la ex-sistencia o del fundamento mismo (capítulo IV). Por último, en el quinto movimiento, es la prâxis analéctica o el "servicio" más allá del orden establecido, prâxis liberadora, la que queda radicada en el pro-yecto liberador, por su parte también éticamente situado. La moralidad de la liberación (capítulo V) es la culminación de las dos primeras partes de esta obra y nos permite ya pasar al nivel concreto que será expuesto en la tercera parte (tomo III). Hay todavía un capítulo reflexivo (el VI), sobre el método empleado en ética de la liberación.

Mendoza, 1970-1972.

ENRIQUE D. DUSSEL

Segunda parte

ETICIDAD Y MORALIDAD

CAPÍTULO IV

LA ETICIDAD DEL FUNDAMENTO

"Cuando se dice que las cosas son finitas se quiere indicar [...] que el no-ser (*Nichtsein*) constituye su naturaleza y su ser" (HEGEL, *Logik* I, 1,2, B, c; V, p. 139).

"Ello no obstante sigue siendo oscuro el sentido ontológico del carácter de la noidad (*Nichtheit*) de esta negatividad (*Nichtigkeit*) existenciaria" (HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 58; p. 284).

Distinguiremos, para los fines de esta obra, entre eticidad (de más rico significado griego)¹ y moralidad (de más restringido sentido latino). La eticidad funda la moralidad; el fundamento o la ex-sistencia en su sentido existenciario juzga a la praxis en su sentido existencial. Pero, y esto no podía pensarlo Heidegger o la ontología, la eticidad de la ex-sistencia pende y depende de la Alteridad y no de la Totalidad. Se tratará de partir de un "más-allá" de "la condición existenciaria de posibilidad del bien y del mal, es decir, de la moralidad en general"², ya que se intentará mostrar la eticidad de la estructura existenciaria misma, la eticidad del fundamento.

§ 20. LA NO-ETICIDAD DE LA AUTENTICIDAD GNÓSTICA DEL HÉROE TRÁGICO Y MODERNO

El héroe, de la ontología de la Totalidad, no comete falta moral ni tiene conciencia de culpabilidad cuando mata en la guerra a otro hombre, al enemigo, sea ésta la guerra de los griegos libres por su patria contra los bárbaros, sea la guerra moderna en la que un nazi mata a un judío, o, cuando en la "competencia" capitalista, un burgués logra mayor ganancia: venciendo en los negocios a su oponente en el mercado, o vendiendo la muerte de otros hombres en la industria de los armamentos. Antes aún los conquistadores dominaron al indio; los negreros vendieron africanos como "instrumentos" (esclavos), y el *gentleman* ocupa el Asia. ¿Qué tipo de ontología justifica esas

matanzas del héroe? ¿Qué tipo de lógica dirige la argumentación de tales injusticias?

Para poder matar a otro hombre en la "inocencia", la virtud y el deber, es necesario primeramente que el héroe revista al Otro de la impersonalidad del "enemigo" (no se puede matar a un "Tú", sino a un degradado "él"), sin la cual la guerra es imposible. Pero *ver* al Otro como enemigo ha significado: por una parte, considerarlo como "lo otro" di-ferente *dentro* de la Totalidad de "lo Mismo" (en los ejemplos dados: lo helénico, nazi, capitalismo o el colonialismo); por otra, ese "lo otro" como inquietante parte interna que pretende, en un momento, evadirse de la Totalidad y convertirse en "el Otro" exterior y dis-tinto; por último, a ese Otro que pretende subvertir la seguridad del Todo, el enemigo, es necesario aniquilarlo por el "bien del Todo". El héroe es la mediación por el que el Todo elimina por la violencia a lo que pretende ser dis-tinto, y así, por "el amor al orden y la unidad" del Todo, "el Otro" es inmolado y el héroe es immortalizado en el honor patrio: "lo Mismo" absolutizado. Así nace "el ser aislado y heroico que produce el Estado por sus viriles virtudes. Afronta la muerte por pura valentía cualquiera sea la causa por la que muere y (mata)..."³

El fundamento ontológico del héroe dominador, hombre de acción, y lo que justifica la guerra empírica es que haya un "enemigo". Pero la "enemistad" (en el sentido de lo que hace al enemigo un enemigo) es un *modo de ver* al Otro: se lo ve como el que no está en "lo Mismo" (por lo que el héroe lucha en la guerra) *por error*. El error (el decir y vivir lo falso: el no-ser) es exterioridad negativa al ámbito del ser (de la verdad como des-cubrimiento del ser olvidado u oculto). "Lo Mismo" es el *ser* y su conocimiento es la *verdad*: "conócete a ti mismo" (es una *gnôsis* de "lo Mismo" que ya se es); ego cogito; el "Saber absoluto" de Hegel que al fin no es sino un "eterno retorno de *lo Mismo*" con Nietzsche. El que ve, el sabio, el contemplativo, es el que hace patente al héroe que el que ya no-es (porque está en el error) hay que sumirlo definitivamente en la nada (por la eliminación física, en la guerra y la muerte). Por ello, si el héroe recibe los honores públicos o políticos de "lo Mismo", el hombre supremo es el sabio o filósofo teórico y contemplativo (para los griegos) o el científico (para el moderno). El ver, el comprender, el conocer, el calcular, el pensar, el *noeîn* o la *gnôsis* es un modo divino o supremo de ser hombres en la Totalidad. Tal es el hombre perfecto para Platón y Aristóteles, y tal igualmente lo "auténtico" para

Heidegger (por tomar dos extremos de una misma lógica u ontología). En este caso la *autenticidad* no tiene eticidad alguna, ya que, siendo la Totalidad misma como *gnôsis*, funda la moralidad intramundana u óntica, siendo ella misma amoral, no-ética o la "ética originaria" como ontología de la Totalidad⁴. Propiamente no hay bien ni mal ontológico, sólo hay una estructura fundamental trágicamente inamovible a la que podemos acercarnos por un cierto tipo de *gnôsis* (la *autenticidad*, *Eigentlichkeit*). El fundamento es "*así, como es*" y nada más.

Es muy sabido que para Sócrates y Platón la ignorancia es causa del mal, pero en este caso el mal es simplemente lo falso (el no-ser o el ser-oculto). Para el mismo Aristóteles "todo hombre vicioso ignora (*agnoeîn*) lo que debe obrar y acerca de lo que debe abstenerse, en esta falta (*amartían*) radica la fuente de toda injusticia y la maldad"⁵. No puede ser de otra manera, porque en la ontología de la Totalidad o de "lo Uno y lo múltiple" (donde lo múltiple es sólo di-ferenciación de lo Uno en la misma Totalidad: "lo Mismo") el bien es el ser en la unidad y la amistad, amistad que es di-ferenciada por la discordia produciendo el mal inevitable, y así "el mal (*tò kakòn*) y el bien (*tò agathón*) son originarios (*arjàs*)"⁶. Tanto "el Dios injusto de la visión trágica de la existencia", como "el mito del alma exilada y su consecuente salvación por el conocimiento"⁷ nos muestran la coherencia de este *êthos*. Ricoeur se pregunta: "¿Es pensable la teología trágica?"⁸, a lo que termina por responder que, como defienden aporéticamente muchos contrarios, es en definitiva in formulable. Por nuestra parte, a partir de la lógica interna de la ontología de la Totalidad, se nos manifiesta como pensable. En su fundamento, la Totalidad trágica ("el alma es en cierta manera todas las cosas") no es ética, sino ontológica. La no-eticidad del fundamento queda evidenciado en la no-libertad (y por ello, propiamente, no responsabilidad o no culpabilidad ética del hombre) de dicho fundamento. El "mal" del que habla el trágico no es un "mal ético" sino un error, una inevitable degradación cósmico-natural de los entes, o, más simplemente, la pluralidad di-ferenciada, arrítmica, informe o caótica de la materia (expresión filosófica coherente de los primitivos mitos del *jáos* originario). La misma moralidad óntica del acto humano (que expondremos en el próximo capítulo) queda así esencialmente comprometida. En la ontología óptica (*gnôsis*) de la Totalidad desaparece la ética en cuanto tal y en su sentido estricto, porque no hay libertad; sólo queda lugar para la espontaneidad (*ekousíon*). Pero la espontaneidad del que obra

según elección, según la com-prensión interpretadora existencial⁹, no es suficiente para hacerlo agente libre de su historia, novedad del tiempo creado, incomprensible (y por ello impensable) para la filosofía trágica. El mal (error, accidente, azar, desorden del apetito que al fin se funda en el cuerpo, la pluralidad y la materia como no-ser) es un momento del destino inevitable, una etapa del ciclo del eterno retorno. "La naturaleza corporal es mala, por cuanto participa de la materia (*hyles*), pero no es el mal originario (*kakón prôton*)"¹⁰. El bien y el ser se oponen radicalmente al mal y al no-ser; el *no-ser* es la materia, y "la materia es la causa de la debilidad del alma y también de su disposición viciosa. Ella es el mal, o mejor, el primer mal (*prôton kakón*)"¹¹. Este mal que constituye realmente a las cosas y al hombre, previo al hombre y al mundo, "desde siempre", sin comienzo ni fin, es el mal ontológico trágico, pero no-ético; necesario, inevitable, divino. Ante el mal trágico sólo hay un conocerlo (*gnôsis*), pero ni hay pecado, ni por lo tanto perdón de los pecados, ni por último historia... simplemente porque no hay libertad ni Alteridad.

La originariedad divina y eterna del mal trágico (no sólo entre los griegos, sino igualmente entre los persas y maniqueos, entre los hindúes y el resto de los indoeuropeos, como en todos los pueblos primitivos pre-adámicos)¹², mal que al nivel ontológico no es ético, es vivido de manera análoga por la ontología de la Totalidad moderna (a partir de otro horizonte de comprensión, pero dentro de una misma lógica interna). En la modernidad el mal no será divinamente necesario, pero será ahora un *a priori* de la subjetividad, un constitutivo del ente mismo, algo ya cumplido en el fundamento (pero como el fundamento es abismal, sin momento previo, es intrínsecamente no-ético)¹³.

Para Kant, que como hemos visto sólo nos propone el fundamento de su ética en un nivel óntico, el mal es diferido al nivel propiamente ontológico no ya como objeto del saber sino como tema de la fe racional, en el plano noumenal inconceptualizable y, por ello, el "mal radical" es un *a priori* de la razón práctica¹⁴. Nuestro filósofo razona de la siguiente manera: "Si el ser de la inclinación al mal en la naturaleza humana puede ser mostrado por las pruebas empíricas del conflicto en el tiempo de la libertad humana contra la ley, sin embargo, no podemos decir que conocemos la auténtica constitución de la misma (inclinación) ni el fundamento (*Grund*) del conflicto; ...por lo que incluye el concepto del mal (*Begriffe des Bösen*) debe ser reconocido *a priori* porque es posi-

ble sólo contando con la ley de la libertad"¹⁵. Pero tanto la ley como la libertad son conceptos no empíricos (*nicht empirisch*) o puramente inteligibles (*rein intellektuell*). El concepto del mal, y el mal mismo, pertenecen a lo noumenal inteligible, y, por ello, "no se podrá descubrir jamás la raíz del mal (*die Wurzel des Bösen*) en la máxima suprema del libre arbitrio en relación con la ley, puesto que se trata de un hecho inteligible (*intelligibile Tat*) que precede toda experiencia"¹⁶. Esta incognoscibilidad del mal ontológico es perfectamente coherente con la filosofía kantiana, y de allí que toda su moral-ónica quede abierta pero en definitiva infundamentada ontológicamente. Serán sus continuadores los que, asumiendo lo noumenal como objeto de la Razón, *sabrán* (dentro de la ontología de la Totalidad moderna) el origen y el sentido del mal como ontológicamente no-ético.

Nadie como Schelling ha expresado tan claramente, hasta la aparición de la obra de Hegel, la cuestión del mal originario en la modernidad. En su obra de 1809 *Sobre la esencia de la libertad humana* puede observarse la extrema exactitud, dentro de la ontología de la Totalidad, en el uso de las nociones que se manejan para indicar el sentido fundamental del mal no-ético¹⁷. ¿Cómo es posible el mal? se pregunta nuestro pensador, dentro de una tradición platónica y neoplatónica, pasando por Bruno y Boehme, Leibniz y Spinoza. "El fundamento del mal tiene que buscarse -nos dice-, no sólo en algo en verdad positivo, sino más bien en lo supremamente positivo"¹⁸. Ese fundamento, la naturaleza misma de Dios¹⁹, no como "voluntad de amor" sino como "voluntad de fundamento"²⁰, es el origen de "la particularidad y la oposición"²¹ de los entes. El hecho de que aparezca después un mal moral es posible porque "ya en la primera creación la voluntad de fundamento irrita la voluntad particular de la creatura, para que cuando el espíritu surja como voluntad de amor, ésta encuentre, para que pueda realizarse, algo que le resista"²², el mal ontológico. "Para la explicación del mal nada nos ha sido dado fuera de que ambos principios (*beiden Prinzipien*) sean en Dios (*in Gott*)"²³. "De ahí que exista un mal universal... provocado únicamente por la revelación de Dios desde el principio (*Anfang*), por reacción del fundamento, mal que, aunque nunca llega a realizarse, aspira continuamente a lograrlo. Sólo después de conocer (*Erkenntnis, gnôsis*) el mal universal [que hemos llamado nosotros mal no-ético o meramente ontológico] se puede comprender también en el hombre el bien y el mal [óntico, diríamos nosotros]. Si ya en la primera creación el

mal es suscitado simultáneamente para acabar desarrollándose en principio general gracias al actuar-por-sí del fundamento, una inclinación natural del hombre al mal²⁴ parece explicarse por el hecho de que ya se le transmite desde el nacimiento el desorden de las fuerzas producido mediante el despertar de la voluntad particular (*Eigenwillens*) en la criatura... La angustia de la vida misma aleja al hombre del centro en que fue creado, pues éste, como la esencia más pura de la voluntad, es fuego devorador para toda voluntad particular; para poder vivir en él, el hombre debe sofocar toda particularidad (*Eigenheit*), por lo cual es casi una tentación indispensable el salir de ésta a la periferia con el propósito de buscar en ella una paz para su mismidad (*Selbstheit*). De ahí la necesidad universal del pecado y de la muerte como extinción real de la particularidad (*Eigenheit*)²⁵. Por último y concretamente el mal es la pluralidad, la particularidad y la oposición de los entes, cuyo último fundamento es Dios mismo; "Dios", que para Schelling es "lo Mismo" absoluto y único, ya que las creaturas son la expresión emanantista de la interna *explicatio* de "lo Mismo" como di-ferencia.

Hegel no puede partir como Schelling del "oscuro fundamento en Dios" -que nos recuerda los mitos maniqueos-, ya que originariamente el Absoluto o Dios es suprema negatividad. Si consideramos, sin embargo, con cuidado el comienzo del sistema hegeliano encontraremos el fundamento ontológico del mal no-ético, la nada como el no-ser que constituye naturalmente al ente (*Dasein*). "El ser en el devenir, en cuanto uno con la nada, así como la nada, en cuanto una con el ser, son sólo momentos que se eclipsan; el devenir, por la contradicción que porta en él, viene a pasar en la unidad donde ambos son suprimidos; su resultado es el ente (*Dasein*)"²⁶. En el círculo de la dialéctica hegeliana el ente, en su constitución primera por la *explicatio*, es como arrojado en la extrema lejanía del origen (todo el resto será el retorno): "El ente está determinado... El no-ser (*Nichtsein*) constituye su naturaleza (*Natur*) y su ser... La hora de su nacimiento es la hora de su muerte"²⁷. La "determinación" que hace del ente éste y no-otro lo talifica, lo delimita, lo fija y finitiza. En el "mito de la caída del alma" el día del nacimiento era el comienzo de la vida exilada y en prisión (muerte); y la muerte del hombre era la liberación del alma inmortal. El *Dasein* es parte de la pluralidad, y la pluralidad como tal es mezcla del ser y del no-ser. El tema neoplatónico vuelve en la modernidad con Hegel. La "determinación", en el horizonte de la Totalidad plurificada

de los entes, es el efecto de la originaria división (*Entzweiung*); el mal ontológico y no-ético es dicha división fundamento, de la particularidad de los entes (y en el caso del hombre, de su voluntad propia o particular). Por ello, "el origen del mal (*der Ursprung de Bösen*) se encuentra en el misterio, es decir, en lo especulativo de la libertad; la necesidad del mal surge del carácter natural (*Natürlichkeit*) de la voluntad y en su oposición a la voluntad como interior"²⁸. Esta voluntad con carácter de naturalidad viene a la existencia como contradicción de su mismidad, irreconciliable consigo misma en esta oposición; esta particularidad (*Besonderheit*) de la voluntad misma es la que se determina continuamente como el mal"²⁹. Es por ello que "el hombre es malo (*böse*) a la vez *an sich* (en sí) o por naturaleza y por su reflexión en sí"³⁰. Este mal ontológico no-ético debe distinguírsele de la moralidad óntica del acto (que pensaremos en el próximo capítulo), ya que en este nivel Hegel explica que el hombre comete el mal cuando "la voluntad toma a las inclinaciones como principio de determinación de su contenido con su carácter de contingencia (*Zufälligkeit*)"; lo que es lo mismo que decir que "la particularidad no debe ser mantenida como esencial ante lo universal"³¹ porque cuando esto ocurre se comete el mal (óntico). De allí que, en la culminación del proceso dialéctico, en la Idea absoluta como Saber absoluto, el fundamento del mal habría sido negado (las determinaciones de los entes habrían sido suprimidas y por ello "liberados" de su finitud y particularidad). El tema indoeuropeo retorna así en Otro momento de la historia de la ontología³²: "La inmediatez finita del sujeto singular (*eizeln*)... se determina primeramente como lo nulo (*Nichtige*) y malo (*Böse*) y, seguidamente... (se lanza en) el movimiento que consiste en deshacerse (*entäussern*) de su *determinación* natural inmediata y de su querer propio... para unirse consigo mismo en el dolor de la negatividad³³ y, de tal suerte, conocerse (*erkennen, gnôsis*) como reunido a la esencia"³⁴. La negación o determinación es el mal; negar la negación es el bien; el resultado final es la aniquilación del mal, de la singularidad, del ente particular, del sujeto finito que se vuelca en el Absoluto como resultado: el Bien supremo como Idea absoluta. El mal sería la *di-ferencia*; "lo Mismo" como el resultado sería el bien supremo, Totalidad única y por ello cerrada sobre sí misma: "el pensar que piensa el pensamiento" (*gnôsis perfecta*) .

Fácil sería indagar estos temas en un Schopenhauer³⁵ o un Nietzsche³⁶, pero querríamos referirnos aquí al pensador en

el que la ontología de la Totalidad llega a su término y comienza a encontrar una vía de superación: Martín Heidegger. Para el autor de *Ser y Tiempo* la cuestión moral tradicional del *malum* como *privatio boni*³⁷ queda relegada al ámbito óntico³⁸; a él en cambio le interesa "la condición existencial de posibilidad del bien y el mal moral"³⁹, y en este caso el ámbito ontológico o existencial "no puede definirse por medio de la moralidad, porque ésta lo presupone ya para darse ella misma"⁴⁰. Es decir, y es lo que hasta ahora hemos indicado como momento esencial del *êthos* de la ontología de la Totalidad (sea trágico-griego o solipsista-moderno), lo ontológico es no-ético (es "natural" o abismalmente así), y sólo puede darse la moralidad óntica o intramundana. Es por ello que a la noción de *Eigentlichkeit* (el carácter de propio, único: *Einzel* de Kierkegaard, o autenticidad) no debe dársele "un contenido moral"⁴¹, pero es más, no puede dársele dicho sentido porque no lo tiene jamás dentro de la ontología de la Totalidad (ni en Platón, Plotino, Hegel...) ¿Cómo podría ser ético o moral el último horizonte, lo irrespectivo, lo absoluto? Eticidad o moralidad es siempre un cierto respecto a algo otro, pero si no hay sino la Totalidad, el último horizonte de la Totalidad no es ético o moral, sino que simplemente es "*así: como es*". Para Heidegger el fundamento ontológico de la moralidad óntica es un "ser-culpable" (*Schuldigsein*), pero en este caso la culpabilidad es sólo el momento de negatividad de la estructura ontológica del hombre como tal. El hombre como "poder-ser" incluye su opuesto: poder "no-ser". Lo contradictorio al poder-ser es el *no* poder-ser, que se excluyen mutuamente; mientras que el *poder-ser* incluye su opuesto. Esta inclusión de un no-ser en el nivel ontológico es la "condición existencial de posibilidad" del bien o mal moral, óntico. Pero ese "poder-no-ser" ontológico no es moral, es no-ético⁴². En este sentido se dice que esa "negatividad (*Nichtigkeit*) existencial no tiene en manera alguna el carácter de una privación, de una deficiencia relativamente a un exaltado ideal que no se alcanza en el *Dasein*, sino que el ser de este ente es, antes de todo lo que pueda proyectar y por lo regular alcanza a veces, y en cuanto proyectar, *ya negativo*" (*nichtig*: nulo)⁴³. Esta negatividad *a priori* es lo trágico de la ontología de la Totalidad que aparece en Heidegger con nuevo ropaje.

Por su parte, entonces, la *Eigentlichkeit*⁴⁴ es un cierto modo del "ver" (y aunque nuestro filósofo se refiere a un "oír", cierra de inmediato este camino porque es un oír al sí mismo: "lo Mismo", como lo oculto originario u ontológico), es, a su

manera, una nueva versión de la *gnôsis*. Se puede comenzar a comprender lo que la autenticidad es a partir de su opuesto: el "se" (*man*)⁴⁵. En el "se" se da el "olvido del ser": es lo obvio cotidiano que oculta la mostración de los entes en su pura "apariencia", parece ser que la tradición inauténtica transmite sepultando lo que transmite como "tradicional": todo es opaco. En cambio, la "autenticidad" es "transparencia" (*Durchsichtigkeit*)⁴⁶ es clari-videncia de "la mismidad del Sí mismo" (*die Selbstheit des Selbst*). La apertura al mundo es la "verdad originaria"⁴⁷, es un cierto "ver ontológico". Por su parte el "estado de resuelto" (*Entschlossenheit*) es el modo auténtico de dicha apertura⁴⁸, es decir, es "el ser sí mismo auténtico"⁴⁹. El "sí mismo" (*Selbst*) se encuentra como perdido debajo de las obviedades de la cotidianidad del "se", del "uno entre otros". Por el contrario, siguiendo la experiencia kierkegaardiana del "único y desnudo ante Dios" (pero sin la alteridad teológica del solipsismo del dinamarqués), el hombre que existe *auténticamente*, resueltamente, se enfrenta desde su inhóspita soledad (*Unheimlichkeit*) ante el sí mismo descubierta que, en su caso extremo, como totalidad (*Ganzheit*), es la muerte⁵⁰. Esta clari-videncia de la autenticidad suprema (el "estado de resuelto": *Entschlossenheit*) es una gnôsis existencial-existencial⁵¹, por la que tengo en cuenta "el ser en cada caso mío (*Jemeinigkeit*)"⁵², es decir, "el más auténtico poder-ser en el que reside la condición ontológico-existencial de la posibilidad de ser libre para posibilidades existenciales auténticas (*eigentliche*)"⁵³. El hombre auténtico tiene un "destino único (*eizelne Schicksal*) desde el que se arroja retrospectivamente (*zurückwerfen*) sobre su ahí fáctico"⁵⁴, que como saber del "estado de resuelto" significa una "reiteración (*Wiederholung*)". "La reiteración -recordándonos el êthos trágico- ni se abandona a lo pasado, ni apunta a un progreso (*sic*). Ambas cosas le son en la mirada *indiferentes* a la existencia auténtica"⁵⁵. El héroe y sabio heideggeriano no se aparta de las preocupaciones cotidianas, pero considera todo *subspecie mortis*, desde la Totalidad.

Hemos así recorrido rápidamente la tradición de la ontología de la Totalidad, dentro de la cual es posible "la sociedad cerrada [que no tiene alteridad], en donde los miembros conviven entre ellos, indiferentes al resto de los hombres, siempre alertas para atacar o para defenderse, reducidos sólo a una actitud de combate"⁵⁶. El héroe dominador es el encargado práctico de luchar por el Todo contra "lo otro" diferente que intenta ser dis-tinto; el sabio es el que teóricamente ha cubierto

al Otro de la apariencia de la maldad natural de lo di-ferente como pluralidad, como masa cotidiana. La perfección se obtiene alcanzando el honor al *matar* al que se opone: aniquilando la pluralidad, y *conociendo* la Totalidad ("lo Mismo") como el origen idéntico de la di-ferencia. El Todo, como fundamento, no es ético: es simplemente verdadero.

§ 21. EL MAL ÉTICO-ONTOLÓGICO COMO TOTALIZACIÓN TOTALITARIA DE LA TOTALIDAD

En la ontología de la Totalidad el mal es originario; divino para los griegos; ontológico para Hegel como determinación y para Heidegger como no-ser (*Schuldig-sein*). En este caso el hombre en tanto libre no es el origen del mal radical sino sólo el ejecutor óntico del mismo. La di-ferencia misma es el mal originario en "lo Mismo". Veamos ahora la respuesta de la meta-física de la Alteridad, pero partiendo primeramente de la *simbólica*⁵⁷ del mal.

En la tradición fáctica de uno de los pueblos de la humanidad, nos referimos aquí al pueblo hebreo (considerado para nuestros fines de reflexión estrictamente filosófica, como una experiencia histórico-cultural exclusivamente, tal como la griega ha sido usada por la filosofía tradicional de la Totalidad), hay un relato mítico en base a símbolos del mal que puede permitimos interpretar la cuestión que tenemos entre manos. El *mito de Caín y Abel*, la lucha a muerte de dos hermanos (*Génesis*, 4), puede para nosotros ser paradigmático⁵⁸. En el momento central del mito dice: "Caín se arrojó sobre su hermano Abel y lo mató" (*Génesis*, 4, 8). Se trata de un fratricidio, eliminación del Otro, instauración de la Totalidad solipsista y símbolo de la eticidad misma de lo ontológico en cuanto tal. Matar al hermano es aniquilar al Otro, la Alteridad, es ateísmo alterativo que se torna inmediatamente en panteísmo. Por la matanza del Otro se instituye la identidad cerrada de "lo Mismo" como único: el asesinato del hermano (lo político) es totalitarismo, pero es al mismo tiempo el asesinato que comete el padre contra el hijo (lo pedagógico) como dominación, el varón contra la mujer (la casa) como patriarcalismo, y aún contra el absolutamente Otro (lo teológico alterativo) como ateísmo. El que mata al hermano constituye el horizonte de su mundo como abismal y fundamento último: se trata, exactamente, de la ontología de la Totalidad trágica y moderna que no puede sino seguir siendo (después del asesinato

mítico del Otro) una filosofía de la Guerra, una lucha a muerte contra el Otro como otro. El fratricidio, entonces, es ya la aniquilación total de la Alteridad, y, por ello, el *mito adámico* indica la estructura meta-física, ética o trans-versal ontológica del mal radical en su más extrema generalidad, siendo el teocidio ("la muerte de Dios") la conclusión o el extremo final de lo que comenzó por ser en la injusticia un fratricidio, y que no es sino, y como hemos dicho, la aniquilación de la Alteridad. La modernidad, por ejemplo, con el *ego cogito* se encierra solipsistamente en una Totalidad subjetual intransversable: el Otro como hermano desaparece y sólo se recuperará como *socio* del contrato⁵⁹, pero no será sino "el hombre lobo del hombre" de Hobbes, la lucha a muerte de Hegel o de Marx, y, finalmente, dará lugar al diagnóstico del Zarathustra nietzscheano: "Dios ha muerto". En verdad, el Otro absoluto había desaparecido mucho antes; en su lugar había aparecido el panteísmo spinoziano, hegeliano u otros. El Otro absoluto había desaparecido cuando la mediación de su epifanía había sido asesinada en el indio (víctima de la *mita* y la encomienda), en el negro (vendido como esclavo), en el asiático (colonizado).

En la estructura del mito adámico *la simbólica* nos permite interpretar la eticidad de lo ontológico como tal. El mito comienza proponiendo a "la serpiente" como el símbolo del mal histórico, a priori, que tienta. Se verá sin embargo que dicho mal no es sino "el pecado histórico del mundo"⁶⁰. Por ello la serpiente "dijo a la mujer". El "decir" es palabra, expresión de lo mismo en la mismidad. ¿Quién habla a "lo Mismo" ontológico desde dentro? Lo otro como pedagogo dominador, como padre, madre, hermano. Y como tal, en cuanto nos propone el mal (ya veremos en qué consiste), *tienta*, sin la "necesidad" del oráculo trágico, al corazón, a la libertad de Adán (*Ha-adám* no es *un* hombre sino "*el* hombre"). Es por ello que "el mito adámico es por excelencia el mito antropológico... El mito etiológico de Adán es la tentativa más extraña de desdoblamiento del origen del mal y del bien: la intención de este mito es la de dar consistencia a un origen *radical* del mal distinto del origen todavía *más originario* del ser-bueno de las cosas"⁶¹. En esto el mito trágico de Prometeo o Edipo (en la Totalidad di-ferente) queda superado en la libertad tentada de Adán (la Alteridad dis-tinta). El mal antecede siempre, en la historia, a la historia nueva del ahora pro-creado (el recién nacido). Ese mal viene mezclado en todo aquello que organizará alterativamente nuestro mundo infantil y adolescente. El "maestro" (pa-

dre, madre, hermano) será también la "serpiente": el Otro degradado. Pero, ¿en qué sentido el Otro puede ser propuesta tentadora de mal? En el solo caso que, paradójicamente, le proponga como "lo mismo" ser *Totalidad cerrada*: "Seréis como dioses" (*Génesis* 3, 5). La vida ("el árbol de la vida") deja *emanar* desde sí "lo mismo" que sí; el árbol de la vida es el contenido de la tentación como emanantismo panteísta: todo es Uno, todo es di-ferencia interna a la divinidad (sería la idolatría), no hay dis-tinción, no hay libertad, no hay Otro y menos creación, novedad. La "serpiente", como el Otro degradado, tienta con "voluntad de poder", porque al fin le propone ser parte di-ferida de un Todo en el cual ella (el Otro depravado que tienta) es la identidad primigenia (como autoridad, verdad, etc.). Eva (de *Havva* cuya raíz es *haiáh*: vivir) es, en el patriarcalismo hebreo, como la *Terra Mater*, la que propone al hombre (no sólo al varón) el encerrarse en la Totalidad y *clausurar* la relación alterativa. En este caso Yahveh-Elohim es el Otro negado, la Alteridad aniquilada por la clausura de Adán en sí mismo, en "lo Mismo"; mismidad pensada por la ontología tautológica de la Totalidad. El fruto de esa clausura es la muerte del Otro (primero de Abel, antes que todo), pero igualmente muerte de sí -como veremos-: "No comáis del árbol... bajo pena de muerte" (*Génesis* 3, 3). Pero no será el Otro quien cumplirá el juicio de muerte, sino que, la aniquilación del Otro, la clausura de la Totalidad, es ya la muerte de la misma Totalidad. Por una parte, "la parálisis de la crítica"⁶² es la muerte de la historia como historia y el ingreso al eterno retorno de lo Mismo. Es también muerte del hombre porque es pérdida de su libertad dentro de la "necesidad" trágica de la Totalidad totalitaria. Es ontología de la Guerra esencial y por ello *êthos* del héroe dominador que mata al enemigo, represor del dis-tinto libre y personal. Lo cierto es que el mal no es originariamente divino (como para los griegos, maniqueos, en fin, para los indoeuropeos o culturas arcaicas, como la inca, azteca, etc.), ni siquiera ontológicamente no-ético (como para la modernidad hegeliana o la ontología heideggeriana de la autenticidad), sino originariamente humano, nacido de la libertad y como *clausura* de la dialéctica de la Alteridad. El Otro (Abel, Yahveh-Elohim) es el ámbito desde donde la eticidad de lo ontológico queda constituida, en Caín o Adán (el "hermano", el "hombre" sin más).

La *simbólica* ha echado mano del mito para expresar una experiencia fáctica o histórica que Israel vivió en su pasado (estos mitos son del siglo VI a. J. C. en el medio babilónico; la

hazaña de Moisés debe situarse muchos siglos antes). Dice la tradición hebraica que Moisés, un hebreo egipcio, era un simple pastor en el desierto de Madián. Un día, *sin ver* al que le hablaba, *escuchó* una voz⁶³ del Otro que pedagógicamente le hizo descubrir el sentido del acontecer histórico: "He visto la miseria de mi pueblo que habita en Egipto. He escuchado el clamor que le arrancan sus verdugos. Estoy resuelto a liberarlos (*lehatsiló*) de los egipcios" (*Éxodo* 3, 7-8). El pobre pastor (un "se" entre otros) se transforma por la voz de la conciencia ética⁶⁴ en un pro-feta que ha comprendido la estructura fundamental de la eticidad. El Faraón⁶⁵ es el que obra *mal*; ha matado a su hermano hebreo haciéndolo su "esclavo" (el "ello" dominado y oprimido), pero ha muerto al quedarse "solo" como Totalidad clausa, neutra, impersonal, divinizada, idolátrica. El "mundo" del Faraón ha quedado encerrado en su horizonte de comprensión como Totalidad totalizada totalitariamente: todo Otro ha sido borrado de su horizonte. Su "voluntad del poder", que se ejerce opresoramente sobre su hermano degradado en "esclavo", es fruto del pecado radical y mantiene el "orden" de la Totalidad contra la subversión del Otro que de diferente interno se sabe dis-tinto. La totalidad misma, "lo Mismo", es ahora fundamentalmente maligna; la malignidad de la Totalidad consiste en la frustración, en el *no-ser* del poder-ser del Faraón y de los hebreos: todos han sido degradados y nadie ya es un hombre realizado. La dialéctica ha sido suprimida como historicidad y aquietada como dominación. Moisés concibió entonces el pecado radical, el originario u original como la cerrazón o clausura de "lo Mismo" y el "endurecimiento" libre ante el Otro; endurecimiento que se cumple como muerte de Abel, desaparición del Otro o reducción del Otro a instrumento a-la-mano: el esclavo.

El mismo Martín Fierro nos refiere esta dialéctica cuando nos dice que "aunque siempre estuve abajo y no sé lo que es subir... en medio de mi ignorancia conozco que nada valgo"⁶⁶. Que Fierro conozca que *nada* vale se debe a una educación ("...educándome seguía" el Vizcacha)⁶⁷ que se ha ocupado de hacerle aceptar como "natural" u obvio el estado de su opresión. De no haber mediado la pro-fecía de Moisés los hebreos hubieran seguido creyéndose "naturalmente" esclavos del Faraón. La Totalidad, en su lógica sin contradicciones, debe educar al oprimido a que considere su opresión como ontológicamente fundada: se trata del *êthos* trágico que permite en su necesidad no-ética, y por tanto sin pecado ni culpabilidad, perpetuar al opresor en su "voluntad de poder" universal, divina,

inamovible. La Alteridad muestra en cambio el pecado, la eticidad misma del fundamento, y relanza el proceso históricamente hacia adelante.

Esto significa que mi mundo, nuestro mundo, como comprensión del ser en cada caso mío, mi pro-yecto como poder-ser ad-veniente y dialéctico, queda ahora juzgado en su eticidad fundamental desde un ámbito más abismal que el mismo horizonte ontológico (desconocido para griegos y modernos y para el mismo Heidegger): el Otro. La a-versión al Otro es el mal trans-ontológico o meta-físico que constituye la eticidad de lo ontológico mismo. "Mi pro-yecto" fundamental (*télos, finis*, etc.) es juzgado como malo si no converge al hermano, al Otro: "¡Oh, gente pecadora, pueblo cargado de iniquidad, raza malvada, hijos desnaturalizados! Se han apartado⁶⁸ de Yahveh [el Otro], han renegado del Santo de Israel [todo Otro es "Santo", en cuanto inalienable, misterio, libertad, exterioridad, in-comprensido], le han vue]to las espaldas⁶⁹" (*Isaías* 1, 4). El mal originario, como eticidad negativa de la existencia, de lo ontológico, es un situarse contra el Otro: "He pecado contra⁷⁰ Yahveh" (*II Sam.* 12,13).

El *no-ser* ontológico (como el poder-no-ser o el *Schuldigsein* de Heidegger) incluido como posibilidad en el poder-ser (su contrario, pero no contradictorio), o la frustración de "lo Mjismo", se cumple como mal sólo cuando es consecuencia de la *negación del Otro*. El Otro *no-es* yo (mi mundo: lo ontológico), es dis-tinto como libertad: negar esa negación es constituirse como Totalidad clausa, es aniquilar la Alteridad: pero es, al mismo tiempo, negación de novedad. de creación (sólo el Otro crea en mí desde la nada, hemos dicho en el § 16).

Al comienzo de este capítulo IV hemos colocado dos textos. El de Hegel se refiere al no-ser del ente como ente (luego, también, al hombre como ente); el de Heidegger al no-ser (*Nichtheit*) del poder-ser ontológico. y bien, la negatividad, nulidad, noitud (*Nichtiakeit*) ontológica. que es lo que "sigue siendo oscuro" para Heidegger, es, simplemente, el *no-al-Otro*. El *no-al-Otro* sexuado, en la posición varón-mujer, es instrumentación erótica del Otro como "ello" (el adulterio en todas sus formas es un cosificar al Otro como a-la-mano del puro placer egoísta de la Totalidad del dominador degradado); el *no-al-Otro* es la anteposición pedagógica del padre-hijo, es aniquilación del Otro como dentro de "lo Mismo" como maestro (desde el aborto del niño no esperado hasta la prepotencia del profesor sobre el alumno necesariamente pasivo); el *no-al-Otro* como hermano, la cuestión política, es la lucha a

muerte de los iguales hasta la esclavitud de uno en favor del señor. El no-al-Otro es negación de exterioridad, esa afirmación totalitaria de la Totalidad, es matar al Otro. Por ello el "no matarás", negación de la negación, es afirmación suprema del Otro como otro y apertura de la clausura. "No matarás" es idéntico a "amarás con justicia al Otro" (mujer o varón, hijo, hermano, fuera de la Totalidad egótica, frustrada y frustrante)⁷¹. Sartre dice: "el infierno es el otro"; es un infierno para el que quiere, pretende y proyecta cerrar definitivamente su mundo como Totalidad (Caín ante Abel) y en este caso el Otro es recriminación, enjuiciamiento, exterioridad, distinción. Sin embargo, el infierno real y radical, el mal mismo, es la soledad del que ha asesinado al Otro (Caín después de haber matado a Abel): el solipsismo de la Totalidad solitaria, única, cerrada, en el eterno aburrimiento del retorno desde siempre y para siempre de "lo Mismo". Sartre ha confundido al Otro que exige justicia y que molesta mi egolatría, egocentrismo, totalitarismo (la conciencia ética), que es, justamente, la única posibilidad para la apertura misma, con el Otro, en tanto mirado -como lo considera Sartre con toda la modernidad-, que no es aquel en el que confío, espero y amo con deseo de justicia.

Una vez que "el" hombre (Adán) ha cometido el pecado de matar al Otro, es decir, cerrarse en "lo Mismo" y constituirse como Totalidad absoluta⁷², esa frustración forma ya parte del mundo del asesino del Otro y no deja de transmitirlo en la dialéctica pedagógica (se la enseña al Otro en la pareja, al hijo, al hermano). La falta se hace histórica, personal, *a priori* con respecto al recién nacido. Así "entró el pecado en el mundo"⁷³ de cada hombre; en la organización misma de nuestro mundo desde el Otro como maestro, padre..., junto a la lengua, el sentido de todo lo que iba habitando mi mundo, me fue enseñado obvia y cotidianamente diversas maneras de decir "No" al Otro, maneras menores y supremas de matar al Otro. y así "la muerte pasó a todos los hombres"⁷⁴, no sólo la muerte física que se lleva a cabo en las guerras de dominación, en las estructuras opresivas que dejan morir de hambre a millones de hermanos, sino igualmente en la ontología de la Guerra que hace de la lucha el origen, el camino y el fin de la existencia humana: "La guerra es el padre de todo"⁷⁵. Orígenes, el gran pensador de Alejandría, vio claramente que todos los hombres "se ven empujados a la muerte del pecado no tanto por naturaleza como por *educación*"⁷⁶.

Por influencia maniquea y helenística, Agustín de Hippona

planteó en la cristiandad latina del siglo IV y V d. JC. la cuestión del mal ontológico de manera insatisfactoria; esa no completa conceptualización será una de las mayores dificultades éticas que deberá sobrellevar la cultura europea y aun la latinoamericana⁷⁷. La pregunta esencial es: ¿De dónde aparece al mal (*unde malum*)? ¿Cómo es que llego a decir y obrar el no-al-Otro?

Agustín, en su primera etapa (hasta el año 391), se debate contra los maniqueos. En su obra principal de este período, *De libero arbitrio* (388-) se pregunta: "¿Puede ser Dios el autor (*auctor*) del mal?"⁷⁸. A lo que responde, contra la ontología de la Totalidad trágica: "Siendo Dios bueno claro está que no puede hacer el mal"⁷⁹. Pero entonces, ¿de quién procede el mal "ya que no puede ser por ningún autor?". "Si me preguntas entonces quién (*quisnam*) sea éste... [claro es que debe obrar] por la voluntad"⁸⁰. Esa voluntad es la del hombre, única voluntad libre fuera de la de Dios. Pero, ¿cómo es que obra el mal? Por medio de *disciplina* (pedagogía o enseñanza), que viene de hablar o decir ("disciplina a discendo")⁸¹. La "mala disciplina", que enseña el mal, es el origen alterativo del mal, es decir, "ahora me doy cuenta de que hay una disciplina de la cual afirmo que indudablemente es un mal, y de ésta precisamente deseo saber quién sea el autor"⁸². Se trata de saber ahora cómo se origina el mal en el Otro que enseña el mal -esta alteridad no la considera ya adecuadamente Agustín, e iguala lo ontológico a lo alterativo o meta-físico-. Sabiendo que sin "el libre albedrío de la voluntad [el hombre] no hubiera podido pecar"⁸³, es decir, que la libertad es la facultad causal del pecado, Agustín quiere saber cómo es que esa voluntad peca. Esa causa última es la concupiscencia: "la libidine (*libidinem*) es el origen único de toda suerte de pecados"⁸⁴. El dualismo antropológico de Agustín, herencia del helenismo, viene ahora a aceptar un "cierto mal originario", la concupiscencia, de influencia maniquea, dentro de una conceptualización de preponderancia neoplatónica donde el bien supremo es un "ver la verdad"⁸⁵.

Pero al mismo tiempo Agustín estudia la tradición hebreo-cristiana, y por ello enseña aporéticamente que el mal se origina en "aquel movimiento por el que la misma voluntad se aparta (*avertitur* = tiene a-versión) del bien común e incommunicable, y con-verge (*convertitur* = se con-vierte) al bien propio o ajeno o ínfimo ya todas las cosas mudables"⁸⁶. El mal es a-versión a lo común (donde *equivocamente* se encuentra el Otro) y con-versión a la Totalidad cerrada de "lo Mis-

mo" como *proprio* (a lo ajeno ya las cosas como propias). El bien entonces sería el movimiento inverso: "mediante su conversión a Dios (*ex conversione ad Deum*) podría verse libre del castigo que había merecido su a-versión original a Dios (*quod origo eius ex aversione*)"⁸⁷. Todo el pensamiento medieval (bizantino o latino) será equívocamente alterativo en filosofía, pero casi exclusivamente teo-lógico: el Otro es Dios. De todas maneras es necesario comprender que en dicha teo-logía se encuentra ya una antropología alterativa, porque la conversión o a-versión a Dios comienza por ser la de Abel. Por ello hay una implícita antropo-logía o meta-física de la Alteridad. En dicha línea debe situarse la proclamación de Feuerbach, ateo del dios hegeliano e indicativa de una antropología de la Alteridad. La misma concupiscencia (no ya como apetito originariamente desordenado en la estructura natural misma del hombre) en función alterativa cobra un nuevo sentido: en relación al Otro la concupiscencia puede ser un movimiento primero de volverse-sobre (*con-versio*) la Totalidad como totalidad cerrada, absoluta. "La concupiscencia es la voluntad depravada; la mala voluntad es la causa (*causa*) de todos los males"⁸⁸. El hombre, para Agustín, es perfecto "cuando llega a olvidarse de sí mismo (*obliviscitur sui*)"⁸⁹ por el amor que tiene al Otro (*Dei*)... Por el contrario, si perversamente se trae delante de los ojos gustándose a sí mismo (*sibi*) para imitar a Dios (*Deum*), en tanto se quiere gozar autónomamente (*potestate sua*), entonces es tanto menor cuanto mayor aspire ser (*cupit esse*)"⁹⁰.

Cuando Agustín se pregunta, aún más profundamente, cómo es posible a la voluntad libre cometer el mal (más allá del mismo amor a sí, que en la sensibilidad es concupiscencia y en el alma soberbia), se mueve dentro de una conceptualización ontológica, sin llegar a tener plena conciencia del movimiento analéctico de la meta-física de la Alteridad. Por ello, indica que el mal no puede elegirse porque el mal es un cierto no-ser y elegirle sería "no elegir nada"⁹¹ y esto porque "el mal no es otra cosa que la corrupción sea del modo, de la especie o del orden naturales"⁹². ¿Cómo es posible una tal corrupción o defecto? Simplemente, porque los entes (y el hombre en especial) no son el Todo totalizado (Dios) sino finitos. En efecto, "el sumo bien es Dios... Todos los otros bienes no son sino por él (*ab illo*), pero no pertenecientes a su misma substancia (*de illo*)"⁹³. La finidad funda la corruptibilidad; siendo la finitud sinónimo de creaturidad: "Todas las naturalezas corruptibles no serían de ningún modo reales si no fuesen por

Dios (*a Deo*)... no son inmutables porque de la nada (*quia nihil est unde*) fueron hechas"⁹⁴. Aunque Agustín advierte siempre al Otro, por la experiencia cotidiana, no llega a conceptualizar explícitamente la meta-física de la Alteridad. Decir que la *nada* es la libertad incondicionada del Otro, sería decir que para Agustín mi propio ser y todo mi mundo procede del Otro: realmente desde el Otro (como Dios creador) o como los pro-creadores (los padres), ontológicamente desde el Otro como el que me enseña (analéctica pedagógica que llena mi mundo de sentido; es aun desde la re-velación como creación del Otro que puede *inventar* algo por mí mismo). Decir que procedo de la nada (no es como piensa Hegel o como Nimio de Anquín critica al pensar medieval), no es hacer de la nada un constitutivo *del* ente; por el contrario, decir que procedo de la nada es indicar un ámbito de exterioridad a la Totalidad ontológica, y situar el mundo como *un* mundo finito: ni único ni Absoluto. La nada, en este sentido, no puede ser jamás constitutivo *del* ente. Agustín lo llega a ver cuando dice que el mal es "abandono de lo mejor", y no propiamente amor al mal o al no-ser, y, en último término, es abandono del Otro absoluto, porque "Él es mejor que lo que prohíbe tocar"⁹⁵. De tal manera que la última condición de posibilidad del mal no es ni el amor de sí (*conversio ad seipsum*), ni siquiera el poder-no-ser ontológico de Heidegger (en el § 58 de *Ser y Tiempo*), sino que ambos son condicionados y posibles porque: *primeramente*, hay un Otro dis-tinto; en *segundo* lugar y por ello mismo, no soy el Todo total y único, soy finito; en *tercer* lugar, debo mi ser al Otro de quien procedo desde su libertad como de la nada; en *cuarto* lugar, puedo negar al Otro porque soy voluntad libre fundada en el poder-ser; por *último*, niego o mato al Otro (a Abel primero, mi hermano) cuando dejo de con-verger hacia el Otro en la justicia (que cumple gratuitamente, antes de la amistad, con "el amor que amó primero" y a quien le *debo* mi ser: el Otro); esta a-ver-sión al Otro es concomitantemente con-versión o amor a mí mismo como "lo Mismo" idéntico, como Totalidad totalizada totalitariamente, que no admite al Otro, sino como di-ferencia interna, dominada. Los tres primeros momentos son propiamente *alterativos*, trans-ontológicos, meta-físicos o éticos (en la ética como filosofía primera); el cuarto momento es lo propiamente *ontológico* (el poder-no-ser de Heidegger) ; el quinto es ya óntico: el primer pecado, el último, todo pecado en su raíz, inicio o principio óntico. Como todo esto no estuvo explícitamente comprendido por Agustín, cayó inevitable-

mente en muchos equívocos en la doctrina del llamado *peccatum originate* (que, si se lo entiende como lo exponremos, no es sólo una doctrina teo-lógica, sino, desde ahora, un momento meta-físico perfectamente pensable dentro de la analéctica de la Alteridad).

La doctrina tradicional teo-lógica del *peccatum originate aut naturate* comenzó su camino en el Occidente latino desde el siglo IV, cuando el Ambrosiaster tradujo y comentó el texto paulino *Romanos* 5, 12 por: Adán "en quien (*in qua*) todos pecamos"⁹⁶. Un hombre, el primero históricamente, cometió un pecado, el primero fácticamente, y en él pecó toda la humanidad. Esta reducción del *mito* a la *historia* redujo el sentido de los textos y produjo incontables inconvenientes de todo orden. De esta manera se desdibujó el sentido ontológico del mito y se situó ópticamente la Alteridad que primitivamente era meta-física o trans-ontológica. Este desquicio conceptual (que vierte la meta-física de la Alteridad en una aporética ontología de la Totalidad que no puede ser aceptada en su sentido originario) viene a acrecentarse con la intervención de Pelagio (que enseñaba desde el año 400 en Roma), inspirado en el helenismo estoico. Pelagio reducía el mal a la sola doctrina errónea o al mero mal ejemplo óptico que el pecado de Adán, primeramente, y de los demás hombres, producían en la posteridad, aceptando que el hombre podría llegar a la Totalidad irreversible ("salvación") por su propio esfuerzo (tesis fundamental del pensar griego: el hombre, siendo divino desde el origen, alcanza por su naturaleza la Totalidad totalizada como perfecto retorno al Uno, al Ser, a la Identidad)⁹⁷. Si a esto agregamos la ya tradicional costumbre en la cristiandad latina del siglo IV de bautizar a los niños ("para que se salven"), comprenderemos la situación sin salida en la que se encontró Agustín en la formulación de la cuestión del *peccatum originale* que habría cometido sólo Adán y que todo hombre *hereda* en su naturaleza⁹⁸. Desde el 412 hasta su muerte Agustín enseñó que en el pecado de un hombre, Adán, "ha apostasiado la naturaleza humana en su totalidad"⁹⁹. Este pecado lo hereda con culpabilidad personal cada hombre desde el nacimiento; entre sus notas se encuentra la concupiscencia¹⁰⁰. La transmisión de dicho pecado tiene referencia al hecho de que se concibe al hijo con concupiscencia¹⁰¹. La cuestión, sin embargo, puede ser pensada de manera más radical y conveniente.

Si es evidente que algún hombre debió pecar primero, no es ésta la cuestión esencial¹⁰², por cuanto es el primer pecado *óptico* (tema que pensaremos en el cap. V); la cuestión esen-

cial es la de que el hombre *puede* pecar y, habiendo pecado, ¿cómo es que ese pecado entra a constituir el mundo mismo que se le organiza al hombre *antes* que pueda ejercer su libertad? Esta es la cuestión "esencial" ontológica (la esencia como ex-sistencia) y alterativa (la esencia como realidad). Queda descartado que el Otro Absoluto, el Otro ininstrumentalizable, ni es malo ni causa el mal¹⁰³.

El ser finito, el primer hombre y el primer clan, cada uno de nosotros y hasta el último hombre, "puede" ontológicamente cometer el mal porque su poder-ser, por la libertad, incluye el poder-no-ser o la frustración. Si no pudiera no-ser por la libertad, sería una piedra, una planta, un animal o simplemente Dios¹⁰⁴.

Pero radicalmente, en el ámbito alterativo o *meta-físico*, dicho poder-no-ser se abre siempre y concretamente como *no-al-Otro* de quien ha recibido, y por lo tanto adeuda, su ser, sea realmente (creado y pro-creado), sea ontológicamente (por la educación). El poder-no-ser sí mismo (frustración ontológica) queda abierto y situado éticamente desde el Otro. El *no-al-Otro* es, ontológicamente (en el ámbito de la Totalidad: mi mismo ser), constitución de mi mundo como único, total: panteísmo (que en el ámbito del varón-mujer o sexual es satisfacción o *concupiscentia* cerrada infecundamente; que en el ámbito fraterno es satisfacción en la dominación, alegría de ser más que todos: *soberbia* decían los antiguos): es ruptura del discurso, de la analéctica y retorno sobre sí totalitario. Ontológicamente esa vuelta sobre sí es "amor de sí" (no-al-Otro: es injusticia, egoísmo) o primacía del *ver* com-prensor sobre el *escuchar* al Otro como misterio.

Una vez cometida la cerrazón o absolutización del mundo como Totalidad totalitaria, ese mismo hombre es "lo otro" como pedagogo de cerrazón, totalización, dominación, injusticia. "Lo otro" como causa del mal en la dialéctica pedagógica, que enseña al "recién nacido", al hijo, al menor, al alumno, nos indica otro ámbito de negación de la *Alteridad meta-física* o la *ética*.

¿Cuál es *anterior*: el mal ontológico de la Totalidad o el mal meta-físico o alterativo del Otro convertido en "lo otro" como maestro o tentador del mal? El *a priori* es esencialmente el Otro convertido en "lo otro" como maestro del mal¹⁰⁵, ya que el primer pecado del primer hombre queda incluido en el mal histórico que se enseña en el tiempo de la constitución del mundo del niño o educando y que viene a constituir su propio ser: como pasado, como desde donde queda emplazado su

poder-ser, como los valores mismos que elige por su libertad, condicionada siempre en parte por la anti-historia-del mal¹⁰⁶. Si el mal viene a formar parte del mundo del educando [como obnubilación o ignorancia del misterio del Otro¹⁰⁷ o como amor de sí, desprecio del Otro o malicia¹⁰⁸], quiere decir que constituye ya *esencialmente* (no ahora como realmente creado, sino como trascendencia o ex-sistentemente dado) su ser-en-el-mundo, es decir, y radicalmente, su habérselas con el Otro: al que se lo niega como exterioridad, al que se lo mata como misterio. De esta manera, no cuando nace (nivel biológico *real*), sino cuando atraviesa la crisis del nacimiento de su libertad (adolescencia, o nacimiento *ontológico* del hombre), el hombre se encuentra ya con el mal en su propio ser. El pecado de "Adán" ("el" hombre) es también su propio pecado, recibido fundamentalmente como pro-yecto ontológico. En su pro-yecto están todas las muertes de todos los " Abeles" asesinado de la historia.

Alguien podría creer que se trata de la doctrina rousseauiana del Emilio, niño o "bon sauvage", *bueno* de nacimiento y que llega a ser *malo*, por el pecado de sociedad. En verdad, Rousseau se encuentra, como Calvino que él critica (ya que en Ginebra la doctrina del reformador significó la extrema posición del agustinismo, por la que se afirmaba la intrínseca maldad de la naturaleza humana en el nacimiento biológico), dentro de la ontología de la Totalidad subjetual e individualista moderna. El "bueno" del nacimiento no es ético, sino ontológico: el ser mismo dado, no corrupto, pero en tanto irrespectivo, absoluto: totalidad. El "mal" de la sociedad es óntico, pero, en tanto es la historia misma, es trágicamente dado: el hombre es más víctima que culpable. La pedagogía consistiría en que "lo dado" llegara, por su propia espontaneidad, sin intervención alterativa, a "lo Mismo" como perfección de la Totalidad en la temporalidad. El bien es "lo Mismo"; el mal moral es "lo otro" como sociedad histórica, como institución social.

En nuestro caso, en cambio, el recién nacido no es ni bueno ni malo éticamente hablando, sino que tiene ambas posibilidades, como momentos futuros (dada su estructura biológica real: es un animal de la especie humana). Desde el nacimiento al estado de efectivamente libre (es decir, desde el nacimiento hasta ser un hermano del padre, un colega del maestro, ya que la pro-creación no termina en el nacimiento sino al fin de la educación del *mundo* del educando, tiempo de la constitución histórica de lo *ontológico* concreto y personal), cada hombre

(totalidad) adquiere desde el Otro (maestro) también el mal histórico (*a priori* en el momento del ejercicio de su libertad como elección de posibilidades desde su pro-yecto ontológico)¹⁰⁹. El Otro que como "lo otro" que me enseña el mal (el maestro, padre, lo anterior en la pedagogía) es lo que constituye el *a priori* de mal que supone mi libertad. El Otro que como "lo otro" me tienta (como hermano en la libertad totalizada) aparece, no ya como constituidor de mi pro-yecto ontológico, sino como "lo otro" degradante, no como "misterio" que exige justicia, sino como el que propone complicidad. El pecado *óntico* (como debió ser el primero, y todos los siguientes, que son los propiamente culpables) es siempre y de algún modo "matar al hermano" (a la mujer, al varón, al padre o el hijo)¹¹⁰, hacerse un "se" y convertirlo en un "ello". Caín no pudo matar a un Otro fraternal; debió antes en la a-versión, el odio, la envidia, hacerlo un "ello" que se le oponía, que se oponía a su anhelo de ser único, todo, Totalidad cerrada, para poder luego asesinarlo. Rousseau sólo se mueve en el ámbito óntico-ontológico, le falta todavía el de la Alteridad. Agustín, en cambio, experimentó el ámbito de la Alteridad, pero lo pensó desde la lógica de la ontología indoeuropea (helenístico-maniquea) y endureció la conceptualización, haciendo del "pecado originario" una cuestión biológica hereditaria "natural", donde la Alteridad es sólo óntica.

Pero... el Otro no sólo enseña como "lo otro" el no-al-Otro, sino que igualmente puede ser maestro del *si-al-Otro* como misterio y como ámbito del amor de justicia; éste sería el *bonum originale aut naturale*, pero nunca el bien absoluto, de una Totalidad totalizada irreversiblemente, irreversibilidad imposible a la finitud humana y a la indagación filosófica.

§ 22. EL BIEN ÉTICO COMO JUSTICIA

La ontología de la Totalidad describe el bien de la siguiente manera: "La *perfectio* del hombre, el llegar a ser lo que puede ser en su ser libre para sus más auténticas posibilidades (en la pro-yección), es una obra (*Leistung* = *érgon*) de la pre-ocupación (*Sorge*)"¹¹¹. Esta formulación resume bien lo que el bien era para los griegos como *télos* o *eudaimonía*, para muchos filósofos medievales como *finis* (equivocamente algo y alguien), la felicidad y la virtud que coinciden para Kant en el bien supremo, el resultado como Absoluto para Hegel, etc. El poder-ser (*Seinkoennen*) es el horizonte mismo de la To-

talidad como futuro en la temporalidad; su realización es el fin (o el comienzo del nuevo ciclo de "lo Mismo"), el bien. La pre-ocupación es la tensión ontológica al ser del Todo, como todo. Su "obra" (*enérgeia* o actualidad como *érgon*) es un momento interno en el Todo, negación de la di-ferencia o pluralidad y retorno a la Unidad (divina para los griegos, de la subjetividad absoluta para los modernos). Si en el párrafo anterior hemos concluido que el mal en la meta-física de la Alteridad es el *no-al-Otro*, ese no es idéntico al "bien" de la Totalidad totalizada totalitariamente como actualidad de su poder-ser absoluto, único, definido a partir de sí y con respecto a su propia realización. El interés de la Totalidad, que sabe el sabio y que *cumple prácticamente* el héroe dominador matando al Otro por el "interés común", sería, exactamente, el mal absoluto en la meta-física de la Alteridad. La *perfectio* de la Totalidad debe ahora ser negada y superada por el ámbito desde el cual la Totalidad se abre al Otro y alcanza en ese pasaje analéctico y dialéctico su propio bien particular en la crítica innovadora al Todo y en el crecimiento que sabe "hacer lugar" para el acto creador que perfecciona más allá del horizonte de la verdad del ser. Se trata de pensar de qué manera el *sí-al-Otro* es el bien supremo del hombre, la eticidad positiva desconocida por el pensar trágico o moderno de la Totalidad sin Alteridad, y, por lo tanto, sin eticidad ontológica, ni libertad meta-física o personal como último polo de referencia.

Pocos hombres de la humanidad han tenido la genial inteligencia de Nietzsche. Ninguno quizá en la modernidad ha descubierto y explicado temáticamente sus propios fundamentos. La lógica nietzscheana es la lógica imperturbable de la Totalidad. Nietzsche fue el sabio, el ontólogo, de la ontología que en Hitler tuvo su héroe (Rosenberg fue sólo un ideólogo). Muchos han hecho esta relación pero ninguno ha desentrañado el fundamento de esa comparación: en ambos campea la Totalidad con su lógica de dominación, aristocrática, negadora del Otro. El genio de Nietzsche le permitió descubrir a su opuesto absoluto: el pensar judío de la Alteridad. Lo que para Nietzsche es odio es amor para la Alteridad; lo que para él es amor, es odio para el Otro. Tomemos un ejemplo, de su obra *La genealogía de la moral*, cuando dice: "Los judíos, con formidable *lógica*, echaron por tierra la aristocrática ecuación de los valores 'bueno', 'noble', 'poderoso', 'feliz'... Y con el encarnizamiento del odio, afirmaron: Sólo los desgraciados son los buenos; los pobres, los impotentes, los pequeños son los buenos"¹¹². El pensador dentro de la Totalidad no llega a discernir

que en la *lógica de la Alteridad* ese desgraciado, pobre, es simplemente el Otro; mientras que sus aristocráticos valores 'bueno', 'noble'... son los que se benefician por el dominio que la Totalidad ejerce sobre el Otro reducido al otro como di-ferencia. En efecto, la posición del cara-a-cara es para Nietzsche "la rebelión de los esclavos" que se opone a "toda moral aristocrática que nace por una triunfante afirmación de sí misma; la moral de los esclavos opone un *no* a todo lo que no es suyo; este *no* (dice paradójicamente Nietzsche) es su acto creador"¹¹³. La Alteridad es necesariamente rebelión, no de los que dominan en la degradada dialéctica del "se-ello"¹¹⁴, sino de los dominados, que sufren la opresión. Es el "ello" (el esclavo instrumentalizado) que pugna por convertirse en un Otro personal. La *afirmación* de la Totalidad de y en sí misma es en verdad *negación* del Otro injustamente abolido; el *no* del esclavo a la dominación es *afirmación* de sí como el Otro. Para Nietzsche, lamentablemente, "todo se judaíza, se cristianiza y se aplebeya a ojos vistas"¹¹⁵, desapareciendo el bien, ya que "*bonus* sería el hombre de la escisión (*duo*), el guerrero: he aquí lo que constituye la bondad de un hombre en la Roma antigua"¹¹⁸. La ontología de la Guerra no podía estar ausente, y por ello se comprende que Hitler pudo ser el héroe de esta ontología. Es por todo ello que "felizmente pronto aprendí a no buscar ya el origen del mal más allá del mundo"¹¹⁷, es decir, el mal es interior a la Totalidad y no hay Alteridad. A tal punto lo bueno en la Totalidad es lo malo de la Alteridad y viceversa, que llega a proponer que se escriba en la puerta del paraíso cristiano: "También a mí el *odio* eterno me creó"¹¹⁸. Esto nos recuerda la frase ya indicada de Sartre: "El infierno es el otro". Mientras que un Lévinas explica que "el rostro es inviolable; esos ojos absolutamente sin protección son la parte más desnuda del cuerpo humano, pero ofrecen sin embargo la más absoluta resistencia a la protección, resistencia absoluta en la que se apoya la tentación del asesino: la tentación de una negación absoluta. El Otro es el único ente que se puede estar tentado de matar... Ver un rostro es ya escuchar: ¡No matarás! Y escuchar: ¡No matarás!, es escuchar: ¡Justicia social!"¹¹⁹.

Responder a la pregunta: ¿Qué es el bien ontológico?, es responder a la que se enuncia así: ¿Cuál es el hombre perfecto? Es decir, el hombre perfecto, plenamente realizado en su poder-ser, es la medida que mide a todo pro-yecto humano ontológico. No puede ser ni el sabio teórico que queda encerrado en el horizonte ontológico de la verdad del ser, ni el

héroe dominador que muere matando al Otro; se trata de un modo de ser hombre que aúna la teoría y la praxis en su origen y que los implanta desde el misterio del Otro. En la cultura hebrea se llamaban los *nabiim* y en castellano (desde el griego): los profetas¹²⁰. Si el mal es negación del Otro y por ello freno del proceso histórico-analéctico y dialéctico servicial, el bien es afirmación del Otro y por ello abre el discurso histórico a *nuevas* etapas imprevisibles: el hombre bueno o perfecto es el motor de la historia¹²¹, ya que abre la Totalidad establecida a lo que le es exterior: el Otro, que se encuentra más allá de la verdad ontológica de la Totalidad, en el misterio de la libertad incomprensible, escatológica. El hombre perfecto será aquel que por su bondad ("bonitas diffusivum sui ipsius")¹²², su plenitud antropológica, puede abrirse al Otro gratuitamente como otro, no por motivos fundados en su propio pro-yecto de Totalidad, sino por un amor que ama primero alterativamente: el amor-de-justicia. El ejemplo típico de la meta-física de la Alteridad es el del "buen samaritano" que advirtió al Otro (al robado y casi muerto en la vera del camino); el samaritano es allí un profeta, es el que descubre al Otro más allá de su cotidiana Totalidad de samaritano, para quien, obviamente, ese judío era un Enemigo. Aquel hombre devolvió el *ser* al Otro (se lo había quitado la tradición al hacerlo el Enemigo, el que está en lo falso, en el *no-ser*): lo respetó como libre. El prototipo del *hecho histórico* de esta meta-física es ahora la experiencia de Moisés al liberar a Israel, esclavo en Egipto bajo la dominación del Faraón. El hombre perfecto es el mismo Moisés¹²³. La estructura ontológica (ya que la voz irrumpe en la Totalidad siempre) de la vocación profética (que como veremos es la voz de la "conciencia moral o ética") es inversa a la estructura de la tentación. El mito adámico indica la estructura del mal: la "serpiente" es el Otro como maestro del mal y tentador en la libertad; la epifanía de Yahveh como zarza (límite de la visión) y la voz que le interpela, increpa, llama: "Moisés! ¡Moisés!"¹²⁴, es simplemente el Otro que se presenta para exigir justicia. El Otro, todo Otro es "santo", sagrado ("Saca tus sandalias, porque este ámbito que tú pisas es tierra santa"). El origen del bien es el Otro, el que interpela y siempre remite al Otro, al pueblo esclavizado: "Hasta *mis oídos* [no "mis ojos"] ha llegado el clamor que le arranca sus verdugos [a mi pueblo]... He resuelto *liberarlos*¹²⁵ de las manos de los egipcios" (*Éxodo* 3, 7-8). El Otro, maestro del bien y pedagogo de justicia, el que llama al profeta, con-vierte

al hombre que está situado al nivel de la vida cotidiana encerrado en la Totalidad ("Moisés apacentaba como pastor los ganados de Jethro. ...; *Éxodo* 3, 1) en alguien que llamará por su parte al otro ("los hijos de Israel gemían en la esclavitud"; *Ibid.* 2, 23) para mostrarles el camino de la liberación. El perfecto, bueno, acerca del que ahora nos cuestionamos, es el Otro como maestro del bien, pero no es el Otro como "lo otro", como el pobre en la vera del camino o el pueblo en la esclavitud, sino como el profeta que se con-vierte (con-verge), gracias a un oído que sabe *oír*¹²⁶, en maestro, el primer Otro. Si la maldad es a-versión al Otro, la bondad radical es con-versión al Otro oprimido. Pero con-vertirse al Otro sufriente, como el Otro dis-tinto, ocultado y oprimido por la Totalidad como di-ferente interno es oponerse a todos. "La comunidad, la Ciudad, no soportan al profeta que viene a protestar en nombre de la justicia. El profeta se opone a la ciudad (el Todo)... La Ciudad defiende contra el profeta un sistema de valores, un orden, que es el de la injusticia, el crimen y la explotación del hombre. El profeta será considerado traidor a la Ciudad, por condenar este sistema de valores y los beneficios que de él obtienen las clases privilegiadas. El profeta anuncia en nombre del Otro, el castigo de la ciudad culpable: es, pues, a partir de ese momento, traidor a la Ciudad; debe ser, por tanto, castigado, debe ser asesinado. 'Amasías, sacerdote de Betel, mandó decir a Jeroboam: Amós está haciendo la subversión contra ti, en medio de la casa de Israel. La tierra no puede ya soportar sus palabras. Porque Amós va diciendo: Jeroboam morirá a la espada e Israel irá al cautiverio, lejos de su tierra. Amasías dijo a Amós: Vidente, ve y escapa a la tierra de Judá, y come allí tu pan haciendo profecías. Pero guárdate de profetizar en contra de Betel, mira que éste es un santuario del rey y una casa real. Amós respondió a Amasías diciendo: Yo no soy de la corporación oficial de los *nabiiim*, ni hijo de *nabí* (profeta); soy boyero y hábil en preparar los higos de sicomoro. Yahvéh me tomó de detrás del ganado y me dijo: 'Vea profetizar a mi pueblo de Israel'..."¹²⁷.

El profeta, hombre perfecto de la meta-física de la Alteridad, se opone abiertamente al sabio de la Totalidad cerrada y a su héroe dominador. Al sabio lo repudia en primer lugar y hasta con violencia ("Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, sepulcros blanqueados por fuera y podridos por dentro"; *Mateo* 23, 27), como Sócrates criticaba a los sofistas, porque argumentaba en favor de la muerte del Otro por el solo hecho de que no estaban dentro de la Totalidad, como verdad del ser,

como integrado al pro-yecto histórico: el Otro no-es, porque no está en el horizonte de *lo que* se manifiesta del ser. El profeta se opone al héroe que defiende al Todo como único, que ingenuamente idolatra al Todo como divino, lo absolutiza admitiendo la argumentación del sabio, y gracias a ello reprime al Otro dis-tinto para transformarlo en otro-diferente, y si el Otro no admite esa opresión: lo mata, lo aniquila aun físicamente. El profeta no comienza por juzgar sobre la veracidad de lo que le sobrepasa: el Otro como otro mundo; con confianza (con fe) en el Otro como otro espera la revelación de su palabra. Se abre a él por el amor-de-justicia, lo que le permite escuchar su reclamo más allá de la Totalidad ahora relativizada, historicada, abierta al futuro libre, al auténtico futuro, imprevisible, más allá de la potencia y el acto, más allá del eterno retorno de lo Mismo. El profeta no rechaza jamás al Otro como lo falso (no-ser), ni puede jamás matarlo por acción de la violencia dominadora; su misión pro-motora de la historia lo impulsa a liberarlo, a conducirlo al sí mismo auténtico como pro-yecto ajeno, del Otro, y no mío. El profeta no es un impersonal "se" dentro de la Totalidad. Su conversión al Otro lo constituye como un "Yo" libre que se levanta ante el Todo y que interpela al "ello" oprimido bajo la "Voluntad de poder" a ser un Otro igualmente libre. El profeta instaura una analéctica pedagógica de la liberación, en la que no está exenta una cierta violencia, pero en la que jamás puede incluirse la muerte del Otro. El "no matarás", negación de negación, es lo mismo que: "ama al Otro con justicia" (en este caso el amor-de-justicia al Otro, sea relación irrespectiva *antropo*-lógica o *teo*-lógica, es lo mismo). "Ama al Otro con justicia" es la proposición afirmativa, imperativa y éticamente suprema, de la proposición negativa: "no matarás" (*no* ejecutarás el *no-al-Otro*), que es igualmente la ley (exigencia) ética suprema. Dicho principio inalienable no es ya el del ser como pro-yecto ontológico; dicho principio es el ser del Otro como libertad. La exigencia (*ex-agere*: lo que obra desde el ser) del ser como libertad inalienable del Otro, como persona, es al mismo tiempo *aceptación* de su posición trans-versal con respecto a mi mundo como Totalidad, respeto por su exterioridad e *imposibilidad de aniquilarlo* ("no matarás" significa que la apertura al Otro es posible porque Abel todavía no ha sido asesinado), salto por sobre lo ontológico e irrupción por el *amor-de-justicia* en el recinto mismo del misterio del Otro ("ama al Otro"). Los clásicos decían que el primer principio de la ética era: "Haz el bien, evita el mal". Dicho principio abstrac-

to puede ser el sumo mal (como "interés común" de la Totalidad cerrada; el ser como pro-yecto en la temporalidad de lo Mismo) o el bien en su sentido supremo y alterativo. El verdadero y radical enunciado del principio supremo de la ética es: "No mates al Otro, ámalo con amor-de-justicia". "No lo mates" porque entonces permanecerás "solo"; la soledad del único es panteísmo, idolatría, totalitarismo, guerra, muerte. No sólo debes dejarlo vivir ("dejar vivir" es condición de la afirmación de la negación de la negación: "no mates"); es necesario todavía amarlo como Otro; sólo ama al Otro como otro, y puede después darle lo que es justo, el que ama al Otro bene-volentemente (queriendo su bien trans-versalmente a la Totalidad *mía* o *nuestra*, sea ésta la de mi familia, mi patria, la humanidad o mi época). Por sobre la "verdad" (como Totalidad de sentido establecido del mundo), no está el "arte" como pensaba Nietzsche¹²⁸, sino la "justicia". No es sólo cuestión de *inventar* lo posible, un trascenderse que pasa por un cierto nihilismo (el *Uebermensch*), sino que es un radical *crear* lo imposible dentro de la Totalidad, dejando que el Otro hable desde su libertad (la *nada*) e irrumpa en mi mundo (la Totalidad) pro-creando lo realmente *nuevo* histórico. No es sólo dia-léctica (acto de la potencia) sino creación desde el otro, desde el más allá (*aná-*) del mundo, de lo nuevo (analéctica). El profeta, que tiene oídos prestos a la palabra del Otro (el maestro del bien como el otro oprimido) deja que se cumpla en su mundo la irrupción creadora del Otro; se deja interpelar, llamar, cuestionar por el Otro. De esta manera el profeta llega a ser, por su apertura al Otro, el hombre *nuevo*. Discípulo del Otro (del maestro de justicia que es el mismo pueblo oprimido) puede ahora ser *maestro de la historia* -no como ciencia, sino como acontecer real e innovador-. Porque supo oír la palabra del Otro tiene la auténtica autoridad para pro-ferir la palabra correctora, a veces violencia liberadora, que exige al Otro cumplir con la justicia.

Por todo lo dicho se podrá comprender que la felicidad y la virtud, ideal supremo para Kant y la *eudaimonía* para Aristóteles (aunque tenía otro sentido que en el pensar moderno), no pueden constituir la perfección del hombre supremo. La *beatitudo* medieval se encuentra muchas veces a medio camino, ya que se relega a la pura teología lo que en la meta-física de la Alteridad puede ser pensado filosófica y antropológicamente. La "felicidad" como satisfacción y la virtud como "hábito" pueden ser exclusivamente interiores a la Totalidad. La felicidad puede indicar primeramente la pose-

sión o actualidad formal de la Totalidad totalizada (la "jouis-sance" de Lévinas), y la virtud, lo que por repetición se ha hecho costumbre. El acto supremo, en cambio, es un acto trans-versal y primero (por ello no es primeramente ni satisfacción ni costumbre) hacia el Otro como otro y que instauro o posibilita la instauración de una *nueva* Totalidad. El acto supremo del profeta no es la "organización" de la nueva Totalidad posible, tarea del justo político de la patria futura, sino la apertura y la liberación del Otro como otro, "condición meta-física de posibilidad" del progreso histórico y de la aparición de una *nueva* Totalidad. La perfección del profeta no consiste ni en la felicidad como satisfacción, ni en la virtud como hábito de la costumbre, sino en el servicio *sin precedentes, creador* en el Otro de las mediaciones que necesita para ser sí mismo. Porque no busca la felicidad ni la virtud, porque la función profética es tremenda, el que es llamado a ser el hombre supremo retrocede como Jonás (en el relato no histórico de dicho libro bíblico) y huye ante la voz que lo inviste del ser-profeta. El profeta se transforma, a pesar suyo, en *testimonio* (en griego *mártys* y de allí "mártir" en castellano) *ante* la misma Totalidad en nombre del Otro, negado como di-ferencia *en* la Totalidad. La Totalidad no soporta el testimonio del profeta que "saca la cara" (emerge como el rostro de un "Yo" en medio del "se" imperante) en defensa del Otro dis-tinto, negado y oprimido como di-ferente. Por ello el testigo del ya muerto (el Otro como "lo otro" oprimido) es, por su parte, asesinado. Por ello la *lógica de la Totalidad* no sólo niega al Otro, sino que mata a sus profetas: es, no olvidemos, una ontología guerrera, de sabios y de héroes, aristocrática e idolátrica, atea del Otro creador y afirmación panteísta de sí mismo como Totalidad del eterno retorno de "lo Mismo".

En la Totalidad cerrada hay a-versión al Otro; el hombre perfecto es el que *tiene*-más. En la Alteridad se da la con-versión al Otro; el hombre perfecto es el que *es*-más. El uno cifra su triunfo en el poseer y la propiedad es su mediación; el otro cifra su realización en el servicio y la justicia es su modo de ser. La Totalidad es trágica: en ella no hay libertad ni novedad, ni bien ni mal ético. La Alteridad es dramática, en ella hay libertad y creación, hay buenos y malos: los primeros sirven y liberan, los segundos dominan y alienan; para unos el Otro es el reino escatológico, la alegría y la paz, para otros el Otro es el infierno, lo odioso y el origen de la guerra...

§ 23. ALIENACIÓN Y LIBERACIÓN

Esta es una de las más arduas y problemáticas cuestiones de nuestro tiempo, porque a la dificultad filosófica vienen a agregarse las etimológicas, políticas, socio-económicas y hasta teológicas. La noción de *Enfremdung* y *Entäusserung* propuestas por Hegel, de larga tradición en el pensar alemán, cristiano y hebreo, tiene su correlato en otra noción: la de *Befreiung* (liberación), de igual raigambre. Veamos en primer lugar la cuestión etimológica para adoptar una terminología castellana apropiada (al menos para nosotros), para después analizar la cuestión propiamente ética (al nivel ontológico y meta-físico), tomando un ejemplo en la exégesis de la cuestión dentro de la Totalidad (K. Marx) y su superación en la liberación alterativa (equivoca con respecto a la liberación enajenada).

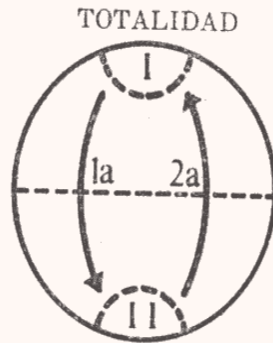
"Alienación" deriva del latín *alienus* (lo que es *de* otro; extraño, extranjero; apartado, remoto, fuera de; enemigo, contrario). En este sentido comprende de alguna manera el doble término alemán *Enfremdung* (de *Fremde*: extranjero; y significaría "extranjerización") y *Entäusserung* (de *ausser*: fuera de, excepto; y sería entonces "exteriorización", "poner fuera de sí", pero estrictamente desapropiación, renuncia, venta). En castellano "alienación" se distingue, por una parte, de "alteridad" (del latín *alteritas*: de naturaleza dis-tinta, que deriva de *alter*: "otro", y que no debe confundirse con "ajeno"; no es lo mismo "el" otro que lo "de" otro), y, por otra, de "enajenación" (del latín *inalienatus*: puro, no alterado, pero etimológicamente "in-alienare": estar alienado *en* otro que sí mismo). No se olvide, entonces, en el uso que haremos de las palabras, la significación que un tanto arbitrariamente hemos dado aquí.

Tomaremos un ejemplo que pueda ser paradigmático de un punto de vista metódico, para indicar la tradición de estas nociones. En el *Deutero-Isaías* se dice que el "Servidor de Yahveh" -que para nuestros fines se trata de una obra poética donde culturalmente se describe una cierta experiencia antropológica- era "espantosamente tratado: él se humillaba a sí mismo" (53, 7). "Se humillaba" traduce del hebreo *nehanéh* (de la raíz hain-nun-he: *hnh*)¹²⁹, cuyo sentido es el de "hacerse pequeño", "transformarse en un pobre", "ser dominado u oprimido". Se trata, exactamente, de lo que denominaremos más adelante "alienación como enajenación" (*I b*). En el mismo

sentido, en el griego del nuevo Testamento (para nosotros aquí testimonio poético de una experiencia fáctica) se usa el verbo *kenoûn*¹³⁰, p. e.: "Se humilló a sí mismo (*heautòn ekénosen*) tomando la forma de siervo" (*Filipenses 2, 7*)¹³¹. Para Pablo el Mesías, el Otro divino, había irrumpido dentro de la Totalidad humana (la carne), asumiendo por voluntad propia el lugar del pobre, del oprimido (flecha *I b* del esquema que colocaremos a continuación). Por su parte, Lutero tradujo este texto cristológico central, meditado por Hegel en Tübingen: '...hat sich selbst *geäussert*'¹³², de donde deriva sin lugar a dudas el sentido de vaciamiento o alejamiento por degradación de la palabra alemana *Entäusserung*. Marx, siguiendo y modificando en parte la noción hegeliana, la usará igualmente cuando nos dice, por ejemplo, que la propiedad privada es un "trabajo enajenado (*Enfremdung*), alienado (*Entäusserung*)"¹³³. Sin embargo, se ha pasado sin advertencia de una experiencia de la alienación del Otro como "lo otro" en la Totalidad (experiencia hebrea que denominaremos "alienación como *en*-ajenación": vaciamiento del sí mismo *en* lo ajeno, destacando la partícula "en" de enajenación) viniendo "desde fuera" (desde el Otro), a la experiencia de la alienación en "lo Mismo", donde uno de los di-feridos se degrada en la posición de dominado ["lo otro" di-ferido dominado y en este caso hablaremos de "alienación como degradación o alejamiento": *Äusserlichkeit*, diría Hegel (*I a*)]. Representemos primeramente las dos posibilidades para que nos ayude el esquematismo.

Esquema 7

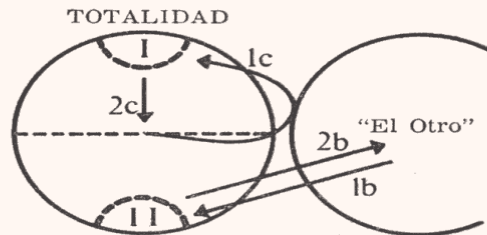
ALIENACIÓN Y LIBERACIÓN EN LA TOTALIDAD TRÁGICA



- 1 a: Alienación como alejamiento o degradación.
 2 a: Liberación enajenada.
 I: "Lo mismo" di-ferido dominador.
 II: "Lo otro" di-ferido dominado.

Esquema 8

ALIENACIÓN, EN-AJENACIÓN Y LIBERACIÓN EN LA ALTERIDAD HISTÓRICA



- 1 b: Alienación como enajenación (la esencial).
 1 c: A-versión al Otro o enajenación como autoalienación (inalteridad): dominación.
 2 b: Liberación alterativa (la esencial).
 2 c: Con-versión autenticante hacia el sí mismo, por la liberación del Otro.
 I: "Lo mismo" dominador; II: "lo otro" dominado.

Las nociones de alienación y liberación, entonces, son *equivocas*, porque la misma Totalidad es equívoca. En tanto ésta se cierra como lo único, deviene lo maligno mismo y su interna liberación es un modo supremo de enajenación; cuando se abre al Otro, en cambio, la liberación es alterativa y significa el despliegue mismo de la perfección humana, su bien. Veamos esto por partes partiendo de un pensar dado en la modernidad alemana, desde una experiencia ontológica en la que se fundan las interpretaciones filosóficas, económica, política, social, religiosa e histórica de Karl Marx.

La pregunta que debemos hacer a la obra de Marx es doble. Por una parte: ¿Cuál es su sentido del ser? ¿Tendrá razón Heidegger al indicar a la subjetividad como su sentido fundamental? Por otra parte, y desde nuestro mismo pensar: ¿Se encuentra en Marx el horizonte de la Totalidad como ámbito irrebasable, final, único? Si estas dos últimas preguntas fueran respondidas afirmativamente, no podríamos ya repetir simplemente esa interpretación, pudiendo recoger, sin embargo, la intención histórica de dicho pensar en América latina. En este caso, ser hoy marxista en América latina no sería sólo retornar anacrónicamente a la subjetualidad moderna, sino igualmente cometer en su propia conducta una contradicción insuperable: Marx no habría sido marxista ahora y aquí, por las mismas razones que no fue ni kantiano ni hegeliano en su época. Las reflexiones que se refieren a Marx incluyen al propio Mao-Tse-tung, ya que su pensar -por sus supuestos ontológicos- queda incluido en la Totalidad. Descartadas las ontologías capitalistas y dogmáticas (ambas modernas y en "lo Mismo")¹³⁴ se abrirá al pensador latinoamericano un proyecto de gran novedad, de enorme responsabilidad y no menor exigencia metódica. Tenemos conciencia de la novedad de nuestra hermenéutica, y de allí lo inesperado, para unos y otros, de los resultados de la misma.

La vida de Marx (1818-1883) es coetánea a la de Lotze (1817-1881), el filósofo que expresara por primera vez de manera sistemática la doctrina de los valores de su *System der Philosophie*. No puede extrañarnos que en la obra madura de Marx, *Das Kapital* (comenzada en 1867), aparezca la axiología o doctrina del valor como fundamento de toda la economía política. Hemos elegido una obra definitiva para oponernos a la reducción interpretativa de Althusser: la obra de Marx tuvo siempre de manera cabal una *ontología* por fundamento de sus interpretaciones, desde su juventud hasta su muerte. Puede haber una "ruptura epistemológica" (de la filosofía a

la economía política), pero no hubo "ruptura ontológica". Leemos que lo originario es la relación hombre-naturaleza por mediación de la "cultura" ("cultura" como lo transformado por el hombre). Primeramente, la mercancía es un valor de uso que puede satisfacer necesidades (*besoin* no es *désir*, diría Lévinas). "La mercancía es en primer lugar un objeto externo, una cosa, que mediante sus propiedades satisface necesidades humanas de cualquier especie"¹³⁵. Ese *objeto* (que dice entonces relación a un *sujeto*) es mercancía porque "tiene" un *valor*, y "si se hace abstracción del *valor* de uso del ser corporal de la mercancía, no les queda a las mercancías más que una sola cualidad, la de ser *pro-ductos del trabajo*"¹³⁶. Es decir, el fundamento del valor o del ser de la mercancía como valiosa es el *trabajo* de un sujeto: "Un valor de uso o un bien no tiene más que porque algo de trabajo humano abstracto está *objetivado* o *materializado en él*". Viene ahora una pregunta propia de la *mathematización* moderna: Pero, "¿cómo *medir* la importancia de su valor? Mediante el quantum de sustancia constitutiva del valor, de trabajo que se halla contenido en él. La cantidad misma de trabajo se mide por su duración temporal... tales como la hora, el día, etc."¹³⁷. El "yo trabajo" es el fundamento del mundo para Marx, la culminación del "yo pienso".

Volvamos ahora a su juventud, sabiendo que Marx no podrá evadir el subjetivismo moderno en toda su vida (hasta 1883), lo cual sería dicha evasión, por otra parte, un imposible milagro en la historia del pensar humano. En 1844, nos dice que "lo grande de la *Fenomenología* de Hegel y su último resultado -la dialéctica de la negatividad como principio motor y productor-, es, por -una parte, que Hegel conciba la auto-producción (*Selbsterzeugung*) del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación (*Vergegenständlichung als Entgegenstaendlichung*), como alienación (*Entäusserung*) y como negación (*Aufhebung*) de esa alienación; por otra parte, que capte entonces la esencia del trabajo (*das Wesen der Arbeit*) y conciba al hombre objetivado y verdadero, por ser el hombre real, como resultado de su propio trabajo... Hegel concibe el trabajo como la esencia, como el ser del hombre (*als das Wesen des Menschen*)"¹³⁸. En efecto, Hegel, con otro sentido que el que le dará Marx, había tratado en diversas partes de su obra acerca del trabajo¹³⁹, pero este último aplicará dicha doctrina al trabajo manual del proletario europeo (centro-europeo). El *ego cogito* se transformó en el *Ich denke* de Kant y de Fichte y ahora en el *Ich arbeite* de Marx; el pa-

saje de la primacía de la teoría a la praxis lo dio el mismo Kant cuando mostró en su *Crítica de la razón práctica* la mayor vigencia de la razón práctica sobre la razón pura teórica perdida en antinomias y paralogismos¹⁴⁰. El *trabajo* (*Arbeit*) ha reemplazado al *cogito* cartesiano como la actualidad misma constituyente de la subjetividad, y por ello no pone el ser de la idea sino del pro-ducto (obra o manufactura, objetivación cultural, si se entiende por "cultura" la transformación trabajada de la naturaleza material). El sujeto moderno, ahora como trabajador, pone el ser del objeto: la objetividad del objeto es un valor como pro-ducto del trabajo. Dicho valor objetivado en la cosa como *materia* del trabajo es el ser mismo del sujeto. Si dicho valor fuera ahora poseído *por otro* que el propio pro-ductor, éste perdería su ser, se vería reducido a la nada. Esa nadificación es la alienación en su sentido negativo, se explica porque "el trabajador pone su vida en el objeto, pero ya no le pertenece más a él, sino al objeto... Lo que el producto de su trabajo es, *él no lo es ya*; cuanto mayor es dicho producto, menor es el trabajador mismo. La alienación del trabajador (*die Entäusserung des Arbeiters*) en su pro-ducto significa, no sólo que objetiva su trabajo en una existencia exterior, sino que ésta llega a colocarse fuera de él como una fuerza independiente, extranjera y autónoma ante él"¹⁴¹. Dejando ahora de lado el valor positivo de la crítica marxista, no puede ocultarse que ontológicamente su fundamento es el *sujeto moderno* y toda su filosofía una axiología cultural. El sentido radical del ser es el del subjetivismo no ya como *cogito*, sino como *Arbeit*; entre el "ego" *cogito* y el "wir" *arbeiten* (*nosotros trabajamos*) hay diferencia cuantitativa pero no ontológica.

Hagámonos ahora la segunda pregunta: ¿Ha superado Marx el horizonte de la Totalidad o se encuentra dentro de ella como el ámbito irrebable, final y único? Esta pregunta es más grave todavía, porque dejando atrás la subjetividad moderna, penetra ya en el cuestionario ontológico, negando explícitamente lo meta-físico o de la Alteridad ética propiamente dicha. Afirmar la Totalidad como única es negar la Alteridad: Marx ha hecho esto último repetida y explícitamente. Tomemos un texto de 1844: "Un ser se afirma como autónomo (*selbständiges*) cuando es dueño de sí y sólo es dueño de sí cuando no debe su ser (*Dasein*) sino a sí mismo (*sich selbst*). Un hombre que vive por la gracia de un Otro (*eines anderen*), se considera como un ser dependiente (*abhängiges*). Vivo totalmente por gracia de un Otro, cuando le soy deudor, no sólo del

haberme ayudado en mi vida sino de que haya creado (*geschaf-ten*) mi propia vida; es decir, cuando es la fuente de mi vida; y mi vida tiene necesariamente un tal fundamento (*Grund*) fuera de ella (*ausser sich*) si no es (dicho fundamento) mi propia creación¹⁴². Es por ello que la creación (*Schöpfung*) es una representación muy difícil de extirpar de la conciencia popular. El ser-por-sí-mismo (*Durchsichselbstsein; a se*, diría un latino) de la Naturaleza y el Hombre es incomprensible para ellos, porque contradicen los hábitos pro-ductores de la vida práctica. La creación de la tierra ha recibido un golpe terrible gracias a la *Geognosis*, es decir, de la ciencia que expone la formación de la tierra, el devenir de la tierra como un proceso, como una auto-pro-ducción (*Selbsterzeugung*). La *generatio* equivoca es la única refutación práctica de la teoría de la creación (*Schöpfungstheorie*)¹⁴³. Este texto es suficiente para descubrirnos al Marx ontólogo, el que niega la meta-física y afirma la Totalidad (como para Hegel como Naturaleza e Historia) como única, autosuficiente y sin exterioridad. La negación sin embargo del Otro como Dios creador, le llevará al Otro; su misma antropología tenderá a una Totalidad totalizada sin alteridad. Veamos estos dos pasos, de la negación teo-lógica a la negación antropológica de la Alteridad.

En la crítica a la re-ligión (re-ligazón al Otro) se encuentra ya explícitamente la argumentación que fundamenta la Totalidad en sí misma, y organiza ontológicamente a la Totalidad como la fuente desde donde emanará la interpretación dialéctica histórica y socio-política marxista. No hay diferencia ontológica con Hegel, y en este nivel Marx es simplemente un hegeliano más. Recuérdese que Hegel dijo que "el finito es un momento esencial del Infinito en la naturaleza de Dios, y por esto puede decirse: Dios mismo es el que se finitiza, el que pone en sí mismo las determinaciones"¹⁴⁴. Dios o el Absoluto tiene dos vertientes de sus determinaciones: la naturaleza y la historia humana. Lo mismo piensa Marx, y cuando enuncia que "en Alemania la crítica de la religión ha llegado en lo esencial a su fin, y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica"¹⁴⁵, no hace sino seguir a Hegel. No se niega lo divino, sino lo divino Otro y creacionista, para afirmar, entonces, la Naturaleza y la Historia como el Todo, natural y eterno. La crítica del creacionismo -como con Fichte, Hegel y después a Nietzsche, por citar a algunos- lo inclina decididamente al panontismo. El ateísmo de un Dios-Otro no es sino la afirmación del Todo-lo-Mismo como Dios; no hay tres posiciones, sino sólo dos: el "Todo" es Dios o Dios es "el Otro abso-

luto"; el ateísmo es sólo un pensar en curso que no ha llegado a sus últimas conclusiones.

La negación del Otro le exige a Marx pensar todo desde la Totalidad sin Alteridad, aun al nivel dialéctico económico-político. Puede verse que todo es pensado bipolarmente, tanto el proceso de alienación como el de liberación y en la Totalidad cerrada que se alcanza la superación sin contradicciones. "La Totalidad de la sociedad (*die ganze Gesellschaft*) se escinde cada vez más en dos grandes campos hostiles, en dos clases de grandes proporciones que se enfrentan de una manera directa entre sí: la burguesía y el proletariado"¹⁴⁶. "La historia de todas las sociedades que se han dado hasta ahora es la historia de la lucha de clases (*Klassenkämpfen*)"¹⁴⁷. La *lógica de la Totalidad* se cumple implacablemente: la lucha es a muerte porque el dominador no tiene posibilidad sino de desaparecer o alienarse bajo el dominio del dasalienado por la liberación en-ajenada dentro de la Totalidad. La única manera, para Marx, de no hacer de los proletarios los verdugos o dominadores de una nueva clase oprimida futura, era proponer una Totalidad sin divisiones, escisiones o contradicciones internas (un verdadero "Reino de Dios" en la tierra). No advirtió que la Totalidad sin Otro, ni siquiera como oprimido, era el término del dis-curso, de la historia y de la dialéctica; no podía ser el comienzo de la historia, sino su fin último. La Totalidad bipolar no podía pensar la cuestión de otra manera: "El comunismo es como perfecto naturalismo-humanista, como perfecto humanismo-naturalista, la verdadera liberación¹⁴⁸ del antagonismo entre el hombre con la naturaleza y entre los hombres entre sí, la verdadera solución en la lucha entre existencia y esencia, objetivación y autorrealización, libertad y necesidad, individuo y especie"¹⁴⁹. Es decir, "la sociedad es la esencia cumplida del hombre con la naturaleza; es la verdadera resurrección de la naturaleza (*Resurrektion der Natur*), el realizado naturalismo del hombre y el realizado humanismo de la naturaleza"¹⁵⁰. La Totalidad como Identidad o Unidad originaria es entonces el último horizonte de su pensar; Totalidad-idéntica de "lo Mismo" de la que se diferencian naturaleza y humanidad, burgueses y proletarios. El Retorno a "lo Mismo" es, como en Hegel, supresión de las determinaciones que diferencian. "El hombre, por más que sea un individuo particular es, en la misma medida, la Totalidad (*Totalität*), la Totalidad ideal, la existencia subjetiva de la sociedad pensada y sentida para sí, del mismo modo que también en la realidad existe como intuición y goce de la existencia social y como una

Totalidad de exteriorización vital humana. Pensar y ser están, pues, *diferenciados (unterscheiden)* y, al mismo tiempo, en unidad (*Einheit*) el uno con el otro¹⁵¹.

Marx pertenece entonces a la modernidad por su doble supuesto jamás pensado: por afirmar el *sujeto* como fundamento del ser, y la *Totalidad* como último horizonte de su dialéctica bipolar, ontología que explícitamente indica la imposibilidad de una meta-física de la Alteridad.

La alienación, desde una meta-física o ética de la Alteridad, es causada por el mal (tal como lo hemos descrito en el § 21); la liberación es por el contrario, el modo activo o actual de lo llamado bien (en el sentido del § 22 de esta obra). En la ontología de la Totalidad la alienación o es caída (como en los mitos trágicos de los griegos), o es como la aparición de lo alienado desde la materia informe de la misma Totalidad. Si se tienen en cuenta los esquemas anteriormente propuestos, el movimiento *I a* es la caída alienante (por ejemplo del alma órfica en un cuerpo prisión); o la situación de "lo otro" di-ferido (II) no tendría explicación, sino por degradación de algo de la Totalidad. En ambos casos el término *ex quo* de la alienación por alejamiento o degradación queda mal explicado. En la dialéctica de la Alteridad en cambio la cuestión queda perfectamente planteada: el movimiento de alienación (*I b*) es el pasaje del Otro libre a la situación de "lo otro" oprimido: se pasa de la dis-tinción a la di-ferencia, de ser un Todo libre a una parte dominada. Pero, lo que es más importante, la opresión del Otro ha sido activamente producida por el pasaje de un hombre desde el centro de su autenticidad al ejercicio de la voluntad de poder (indicado por la flecha *I c*). Cuando la Totalidad por el pecado, el mal, se cierra al Otro, es decir, lo hace una cosa o instrumento a su servicio, se enaltece a sí misma y ejerce el poder alienante en su provecho; "lo mismo" di-ferido como el poderoso dentro de la Totalidad ("lo Mismo" como Totalidad) se ha autoalienado ya que su inalteridad- (esto significa igualmente en-ajenación), su a-versión al Otro, le cierra su propio progreso, su propia perfección en el amor, su crecimiento en el servicio del Otro, el dis-curso histórico de la novedad creativa. El que ejerce injusta y violentamente la *voluntad de poder* (sea conquistador, aristócrata, burgués o técnico de la sociedad superdesarrollada) se aliena al dominar al que tiene una *voluntad oprimida* (sea indio, pueblo, proletario o simple hombre masa de nuestra sociedad tecnificada).

Por su parte, la liberación, que en la ontología de la Totalidad se alcanza siempre por la muerte del opresor (movimien-

to indicado por la flecha 2 a), y por lo tanto teniendo a la violencia primera como medio de alcanzar el poder que será ejercido con violencia armada sobre el nuevo oprimido (II), puede ser original y diversamente pensada desde la Alteridad. Si en la alienación el momento activo es el del que sube para dominar (flecha 1 c), en la liberación el momento activo es el del oprimido que se constituye como un libre ante la Totalidad (flecha 2 b). La liberación del oprimido nunca podrá ser un don o regalo, ya que no es posible esperar del mal la justicia (la *voluntad de poder* es intrínsecamente mala). La justicia puede esperarse del que sufre la injusticia, pero no del que la comete. Ese hombre que puede ser bueno porque no es malo, el oprimido, el pobre, el otro di-ferido como "lo otro", es el punto de apoyo de su propia liberación. Pero esa liberación no será autoenajenante porque no pretende ocupar el lugar de su opresor, al que debería previamente asesinar. El liberador que se libera se constituye como un Otro libre y autónomo y exige así a su antiguo "amo" a convertirse al sí mismo. La liberación alterativa (flecha 2 b) es la causa de la conversión del dominador (flecha 2 c): el oprimido se libera liberando. El que se libera matando primero nace ya enajenado en la Totalidad totalitaria, toda ella "manchada con la sangre de Dios": del Otro, como diría Nietzsche. No se puede liberar al hombre sobre el cadáver de Otro hombre. No se piense, sin embargo, que la tarea de la justicia, del bien metafísico, pueda realizarse sin violencia, pero esta cuestión deberá ser tratada en otra parte de esta obra, en el § 30 (debe, sin embargo, comprenderse que hay diversos grados de violencia militar o armada; la violencia pedagógica, de la toma-de-conciencia o pro-fética; etc.)¹⁵².

Si el movimiento alienante es el *mal* (esencialmente flecha 1 c) y el de la liberación el *bien* (esencialmente 2 b), ese doble movimiento del no-al-Otro como cerrazón de la Totalidad o del sí-al-Otro como su apertura en el servicio vendría: a ser el punto de partida de una nueva descripción filosófica. La filosofía no sería ya sólo un descubrir lo ya dado como verdad del ser; dicha verdad es la verdad de la Totalidad comprendida. El proyecto del filósofo sería en ese caso un estar-en-la-verdad. Ahora, en cambio, el filósofo debería rebasar el horizonte ontológico de la verdad y abrirse al ámbito de la justicia. Su pensar no puede corroborar la alienación del Otro como "lo otro" oprimido dentro de la Totalidad. Su pensar debe ser un factor histórico del proceso de liberación del Otro. Como hemos dicho en otra parte, "la filosofía viene a

desempeñar un papel histórico en el proceso de liberación. Al pueblo puesto en movimiento, al hombre de acción viene el filósofo a agregar lo nuevo, lo Otro, lo que interpela como un siempre más allá y que sólo habla al que tiene adiestrado su oído: al filósofo que piensa desde la opresión para que nazca la filosofía en América latina"¹⁵³.

§ 24. LA "CONCIENCIA ÉTICA" COMO OÍR LA VOZ-DEL-OTRO

En la exposición de este tema central de la ética no podremos para nada recurrir a los griegos. El mundo indoeuropeo, encerrado en una Totalidad irrebasable, no podía escuchar una voz, un llamado (*vocatio*) que interrumpiera interpelante desde "afuera". Será entonces necesario recurrir al testimonio de otras culturas que experimentaron la Alteridad y que nos la dejan claramente indicada en sus obras de arte. La evolución de esta tradición hoy ya milenaria podemos resumirla rápidamente así: en primer lugar, se experimenta al Otro, el que habla y clama, como ante el que el "corazón" oye o escucha. Poco a poco el Otro va siendo interiorizado y se va transformando en un "que me ve" en potencia, de tal manera que en todo lo que obro me veo visto: es un saber concomitante del que obra algo como visto por otro (*cum-scientia*). Ese pasaje se produce en el tiempo de la helenización del judeo-cristianismo (época patrística y medieval). Por último, el Otro desaparece y la conciencia moral es autónoma, desapareciendo toda *heteronomía*, es decir, rigiéndose desde sí, por y para ella misma. Se trata, justamente, de superar esta muerte o no-al-Otro en una cuestión de radical importancia para toda ética y moral. En nuestra exposición distinguimos entre conciencia *ética* (meta-física, trans-versal o voz-del-Otro) y la conciencia *moral* (óntica; interiorización de la anterior y que juega su papel dentro de la Totalidad). La conciencia ética posibilita la conciencia *moral*.

Dícese que el rey semita, hebreo, Salomón, pidió como don supremo el tener "un corazón que *sepa escuchar (shoméah)*" (*I Reyes 5, 9*). La traducción griega de los LXX tradujo en griego *synesin* (tener comprensión, inteligencia o conciencia). El verbo *shamáh* significa al mismo tiempo escuchar, oír, obedecer y comprender (en el sentido de comprensión-interpretación existencial). No se trata de la sabiduría teórica (*sofía*) de los griegos, sino de una actitud muy distinta y que debemos describir muy resumidamente. Tomemos ahora y para ello otro

ejemplo: "Moisés con-vocó (*igrá*) a todo Israel y le dijo: *Escucha (Shmáh)*, Israel, las normas y las exigencias de justicia (*ha-mishpatím*) que hablo (*dabér*)¹⁵⁴ ante vuestros oídos (*v'aznaijem*), hoy. Aprendedlos y guardad los para ponerlos en práctica (*lahastárm*)... Sobre la montaña, en medio del fuego, Yahveh os ha hablado cara-a-cara, y yo permanecí entonces entre Yahveh y vosotros para haceros conocer la Palabra (*dabár*) de Yahveh" (*Deuteronomio* 5, 1-5). Este testimonio, para nosotros cultural y artístico, nos remite a una experiencia antropológica de la mayor importancia para la filosofía contemporánea latinoamericana. Se evidencia como una estructura riquísima en posibilidades de descripción.

Se trata siempre de una palabra que llama, de una voz que interpela desde más allá del orden de la visión, trans-ontológica, pero que es efectiva sólo si hay un oído que sepa oír: "El Señor me ha abierto los oídos" (*Isaías* 50, 5); "cada día despierta mis oídos para que oiga como discípulo" (*Ibid.*, 4); "guarda silencio, Israel, y escucha" (*Deuteronomio* 27,9). La palabra "obediencia" en castellano (*ob-audire*: oír lo que se tiene delante), y su correspondiente en alemán (*Ge-hor-sam: de hören*), derivan de "oír". Se presta oído, se responde y obedece la palabra que previamente ha sido *recibida en la disponibilidad*. Hablando de esta disponibilidad Marcel nos explica que "esta irrupción [del Otro en el sí mismo] no puede producirse sino en el seno de un ser que no forma consigo mismo un sistema clauso, hermético, en el cual nada nuevo podría penetrar"¹⁵⁵. Se establece entonces una dialéctica entre *voz-oído*. La voz (del latín *vox*; de donde deriva in-voca, con-voca, e[x]-voca, etc., y el verbo *vocare*; en hebreo *qól*: "escuchad todavía la voz de Yahveh", (*Deuter.* 5, 25) es el sonido producido por las cuerdas vocales y expelida por la boca en la que resuena (*persona* es bien posible que derive de *per-sonare*); esa voz es sólo un signo, un testimonio del misterio del Otro que *se revela*: atestigua por el Otro e irrumpe en el mundo. La voz que invoca, que llama, que interpela¹⁵⁶ nos e-voca el olvido del Otro en el que permanentemente cae lo óntico-ontológico. La voz-del-Otro como otro re-voca la pretensión de absoluto que tiene la Totalidad y la con-voca en su invocación a a-vocarse a la causa del Otro, en la promoción de la justicia. Oír la voz-del-Otro como otro significa una *apertura ética*, un exponerse por el Otro que sobrepasa la mera apertura ontológica (la *Erschlossenheit* de Heidegger es un habérsela con la Totalidad; aún el "estado de resuelto" *-Entschlossenheit-* no es sino el modo auténtico de dicha apertura,

ontológica y no-ética): es la apertura misma de la Totalidad al Otro, apertura meta-física. Esa apertura es *silencio* (en el texto hebreo citado *ha-sket*; *Deut.* 27, 9), pero no el silencio interior al habla, sino el silencio del habla misma, silencio del mundo, anonadamiento y disponibilidad al Otro como otro. La fe meta-física (Cfr. § 19, t. I, *notas* 405-411) es límite de la visión; la bene-volencia o amor-de-justicia es la irrupción del amor en el Otro; la disponibilidad o apertura es silencio, es *esperanza* y no mera espera; es respeto que hace lugar a la revelación en el diálogo. De esta manera la "conciencia ética" o "meta-física" es el "corazón que sabe escuchar" la voz-del-Otro -expresado en antropología hebrea-, y es en este sentido que se dice que la "conciencia golpeó a David" (*I Samuel* 24, 6). Hemos traducido por "conciencia" la expresión *lev-david* ("el corazón de David"; en los LXX: *kardía*). Por su parte, en los *Testamentos de los Patriarcas*, cuando agoniza Rubén, clama: "Hasta ahora me atormenta mi conciencia (*synéidesis moû*)"¹⁵⁷. Esta palabra griega (*syn-eídesis*: con-conocimiento) es frecuente en los textos paulinos del *Nuevo Testamento*¹⁵⁸, y de allí pasa a la patristica griega y latina.

Es importante anotar aquí cómo se ha ido produciendo un pasaje. En la época arcaica la voz-del-Otro juega su papel en su empírica exterioridad. Poco a poco se va "interiorizando" y perdiendo Alteridad, hasta transformarse. dicha voz, en un *kritérion fysikón*¹⁵⁹ (fórmula de Basilio el Grande que tradujeron los latinos por "naturale iudicarium", y que en castellano equivale a: tribunal natural). La voz-del-Otro ha sido retrotraída al interior de la Totalidad ontológica como mera "voz de la conciencia". Con-ciencia, es decir, un saber concomitante a la acción, pero que se funda en el horizonte de la comprensión: intramundana entonces, óptica por lo tanto.

Los Padres griegos se refieren a la cuestión¹⁶⁰, igualmente los latinos¹⁶¹, pero el que tendrá más importancia para nuestra cuestión es Jerónimo, el que comentando al profeta Ezequiel enseña que en Caín subsistía, aún después de la expulsión del paraíso, "una chispa de conciencia, que los griegos llaman *syndéresis*"¹⁶². Habrá que esperar hasta el 1230 para que la cuestión de la *syndéresis* se estudie junto a la cuestión de la *conscientia*. La dialéctica *voz-oído* en la Alteridad se interioriza como dos momentos ópticos: la *voz* y la conciencia son vistas como facultad, hábito o acto. Al perder la *voz* su exterioridad real, el mismo *oído* se fue reduciendo a una mera metáfora. En la filosofía implícita del pensar de Tomás la cuestión de la conciencia moral ha quedado apresada dentro

del ámbito de la ontológico (la cuestión meta-física de la Alteridad es tratada en la parte explícitamente teológica)¹⁶³. Por ello la *syndéresis* no es sino la comprensión práctico-existencial fundamental, apertura al horizonte ontológico o comprensión concreta del ser en cada caso el mío, el nuestro¹⁶⁴. "El Otro" ha sido incluido en la Totalidad, en el interés común; la exterioridad o negatividad radical del Otro como dis-tinto, aunque no se niega, no es afirmada claramente. La influencia helenizante es preponderante. En este caso, la conciencia moral es un acto que *aplica*¹⁶⁵ el horizonte ontológico mismo de comprensión, los primeros principios prácticos, como los denominaban los medievales. La *syndéresis* es el hábito de la inteligencia práctica, natural, que comprende el ser en tanto pro-yecto o fin; la conciencia es un *acto* de dicha inteligencia práctica que infiere por un silogismo práctico, en el que la deliberación (*concilium*) es su discurso propio. Es aplicación es entonces deductiva, desde lo ontológico se deduce lo óntico o intramundano. Como por el momento nos importa no el momento ontológico, sino el meta-físico, podemos decir que los medievales habían dejado en segundo plano la cuestión de la *voz-oído* en la problemática de la conciencia moral.

Si los medievales plantearon preponderantemente el oído de la voz posibilitante de la moral como estructura teo-lógica, los modernos al instaurar una conciencia autónoma (*ego cogito*) como sujeto que pone el ser del objeto, no pudieron sino explicar la conciencia moral como *aplicación*¹⁶⁶ pero, no ya del ser ontológicamente comprendido, sino sólo de un momento intramundano u óntico, en Kant la *ley moral* o en Scheler los *valores*). No puede haber una apertura meta-física porque ni siquiera hay una comprensión ontológica. Para Kant el ser de lo en-sí ha sido reducido a ser tema de una fe racional: para Scheler la intuición o intención estimativa del valor al fin se queda en la mera posibilidad *qua* posibilidad sin alcanzar la comprensión del ser como pro-yecto que funda la misma posibilidad¹⁶⁷. Para Scheler el acto de la conciencia moral se cumple en el preferir (*Vorziehen*)¹⁶⁸, antes de elegir (*Wahl-akt*); la preferencia recae sobre valores y según una jerarquía cultural y personal: el *éthos* concreto personal.

Heidegger se levanta contra toda la modernidad para describir la cuestión de la conciencia moral desde un punto de vista desconocido hasta entonces: se trata del descubrimiento del nivel ontológico como punto de apoyo para el tratamiento del problema¹⁶⁹. En primer lugar, efectúa un análisis ontológico de la conciencia moral superando así la interpretación

vulgar u óntica¹⁷⁰; es decir, todos los fenómenos descriptos por la filosofía sobre la conciencia (examen previo, excusa, acusación, remordimiento, testificación, "ligazón", instigación, reprensión, etc.) son momentos óntico-prácticos que se fundan en un momento previo, el que podría denominarse la "conciencia moral ontológica" (que debe distinguirse de lo que nosotros llamamos "conciencia ética" o "meta-física"). Por ello "no es casual que Kant se sirviera en su exégesis de la conciencia moral de la imagen del tribunal como idea básica directiva... También la teoría de los valores, preséntese como formal o material, tiene una metafísica de las costumbres, es decir, una ontología del Ser-ahí y de la existencia por tácito supuesto ontológico"¹⁷¹. Ese presupuesto (*Voraussetzung*) es de lo que se trata. En efecto, la "conciencia moral ontológica da a comprender algo, abre"¹⁷². Los entes como "posibilidades" nos hacen frente dentro del mundo en tanto posibilidades fundadas en un poder-ser o pro-yecto. El *modo* cotidiano de habérsela con dicho pro-yecto, el "uno" que encubre el sentido de la que empuñamos todos los días, es el de estar a la deriva, errantes, perdidos, en el estado de "pública impersonalidad del *uno* y sus habladuras donde *se deja de oír*, para oír al *uno* mismo, al auténtico *sí-mismo*"¹⁷³. El carácter de la "conciencia moral ontológica" en su vocación o llamado, en su voz, salta por sobre el modo de hablar cotidiano, óntico, para interpelar el mismo Ser-ahí en su sí-mismo olvidado y oculto. El mismo Ser-ahí es interpelado por su propio poder-ser auténtico, en su sí-mismo, interpelación que sin decir palabra, sin decir *nada*, abre el Ser-ahí clarivamente sobre sus más auténticas posibilidades; lo avoca, desde la inhospitalaria situación en que lo deja ese llamado ontológico -que lo arranca de la ocultante cotidianidad-, a saber comprender el ser-culpable, es decir, la *finitud* radical que su propio ser incluye (el "*poder-no-ser*" que su "poder-ser" coimplica): Ser-culpable (*Schuldigsein*), que el hombre con "conciencia moral ontológica" tiene siempre presente como la luz que ilumina la "condición existencial de posibilidad del bien y del mal moral [óntico]"¹⁷⁴. Podemos ver, entonces, que la exégesis nunca supera el ámbito de la Totalidad, al fin la conciencia moral fundamental es una voz que interpela al hombre mismo desde el sí-mismo. El Otro real, el que se encontraría meta-físicamente trascendente, es reducido siempre a la mera posición de algo óntico o intramundano: "como una potencia extraña"¹⁷⁵, o a alguien con el que soy sin radical importancia.

Se trata ahora de superar la modernidad y aun la Totalidad

ontológica de Heidegger. La "voz de la conciencia" (meta-física) es, simple y realmente, la voz-del-Otro, del Otro como la suprema negatividad que trasciende el horizonte óptico-ontológico, cuya voz resuena ópticamente como recuerdo, como el eco de los *llamados* que cotidianamente oigo y que no sé interpretar: se tiene oídos, pero no se escucha la voz-del-Otro. ¿Cómo es posible que no se oiga la voz-del-Otro que continuamente habla? Porque se está encerrado en una Totalidad totalizada, clausa, que sólo sabe escuchar, interpretar, al que habla sobre "lo Mismo". El monólogo es tautológico aunque sea entre dos hombres, diferentes internos a la Totalidad. La voz tautológica de la Totalidad es óptica, es la voz del *uno*, de la "habladuría" de la que nos habla Heidegger; aún el *llamado* auténtico del "sí-mismo" es la mera reafirmación de la Totalidad sin novedad, como retorno de "lo Mismo", como actualización de lo *ya* potencial: es *llamado* a "pro-ducir" y no a "pro-crear".

La "conciencia ética" es un encuentro coimplicante, una analéctica unidad de dos momentos: la voz-del-Otro y el oído abierto de la Totalidad. La *apertura del oído* que nos permite oír al Otro es posibilitada por el sí-al-Otro o amor-de-justicia que irrumpe en el Otro como otro benevolentemente. El que ya es amado primero es ahora, en la con-fianza, hecho depositario de la dignidad de poder revelar algo *nuevo*, y es por ello que escucho, que dejo de hablar y guardo silencio todo tendido hacia la captación del sonido de su voz, hacia la interpretación de la palabra analógica creadora. Ese estar atento a la voz-del-Otro, atento ante el misterio, a la espera de su desnudamiento que se produce no sin rubor, sólo puede acontecerle al que se ha convertido, al que con-verge al Otro por sobre la Totalidad y se abre a la trascendencia. La "conciencia ética" es entonces *oír-la-voz-del-Otro*; voz o palabra que exige justicia, que exige su derecho, ya que el Otro es "Santo", mejor: "el Santo", el sagrado por excelencia, y, por ello, quien oye su voz no puede sino lanzarse en el camino de la justicia.

Por el contrario *no tener* conciencia ética significa haber matado al Otro, que es lo mismo que decir que el Otro guarda "silencio". El "silencio" del Otro no es sino la mordaza con la que hemos tapado la boca ajena. Nadie guarda "silencio"; se lo hacemos celosamente guardar bajo pena de muerte. La conciencia ética tiene ante sí la palabra-del-Otro; la conciencia no-ética, totalitaria, dominadora, que tiene a-versión al Otro, tiene ante sí una cosa silenciosa (no porque el Otro sea cosa, sino porque en la dialéctica de la dominación el dominador

no tiene ante sí sino algo cosificado, alienado). "Lo otro" (el Otro alienado y oprimido) profiere entonces "lo mismo" que el dominador; si hablara algo dis-tinto, el dominador exclamaría: "¡Este pobre inculto habla sin sentido!". "El analfabetismo" de la cultura del dominador pasa por ser incultura sin más; la cultura incomprendida del Otro se ignora, se la iguala a la nada. El "silencio" del Otro oprimido como "lo otro" es exactamente lo contrario al "silencio" del *desierto* profético¹⁷⁶ que hay que saber guardar para oír la voz-del-Otro; el primero es un "silencio" vacío, el segundo pleno de ser y sentido.

El tentador y el "maestro del mal"¹⁷⁷ nunca es el *Otro* que habla, sino "lo otro" como di-ferencia de la Totalidad que no tiene voz *nueva*, sino que dice "lo mismo"; es tautológico. El que propone el mal no es la voz de la conciencia, porque proyecta la complicidad en la dominación. La palabra que tienta no es dialógica, es monológica; afirma y reafirma la Totalidad cerrada; no es en verdad palabra reveladora sino encubridora, falsa, errante, mentirosa. La palabra del conquistador, colonizador, opresor no puede nunca ser la voz de la conciencia; es la voz solitaria del hombre instalado en la unívoca Totalidad; voz que no espera tener ante sí ningún oído Otro; solipsismo de Caín que ha matado hace tiempo a Abel. Cuando el conquistador decía a los chibchas de Nueva Granada: "-Dad me oro, dadme oro": y mataba indios y sacrílegamente abría las tumbas para robar dicho oro, no era la voz ética de la conciencia, sino la tentación dominadora misma.

Sólo puede *oír* el que puede hablar revelantemente. Sólo puede revelar lo nuevo el que presta oídos al Otro. Sólo puede oír y hablar creativamente el que ha emprendido la senda de la liberación. Saber escuchar la voz-del-Otro es saber disponerse a que su interpelación sobrecoja mi seguridad. mi instalación, mi mundo, como un clamor riesgoso e inquietante de justicia. La exigencia de justicia del Otro es proferida por su voz y sólo puede aceptar ese reto el que no teme el riesgo, el que teme dejar de escuchar al Otro, porque el Otro como pobre es el Santo. La noción de "liberación" se origina en la tradición judeo-cristiana, aunque se encubre su significado más fuerte bajo palabras tales como "salvación", "redención", etc. El texto mosaico, para nosotros un testimonio cultural y artístico, es muy claro: "Estoy resuelto a liberarlos (*lehatsiló*) de la mano de los egipcios" (*Éxodo*, 3, 8), y lo mismo puede decirse del maestro galileo cuando dice: "Ponéos de pie y levantad la cabeza, pues vuestra liberación está próxima" (*Lucas* 21, 28)¹⁷⁸. El proceso de la liberación (cuyo sentido en la onto-

logía de la Totalidad de Hegel o Marx es muy distinto, como hemos visto en el § 23) es un ir saliendo de la Totalidad en tanto "cerrada", un abrirse al Otro y constituirse por ello en Otro de la Totalidad cerrada misma. El profeta es el que se "extraña", se torna extranjero y se enfrenta a la Totalidad cerrada, y desde el "desierto" puede escuchar la nueva voz-del-Otro que como oprimido por el Todo ha sido reducido a la nada y su palabra al aparente silencio del analfabeto. El profeta no sólo oye la palabra nueva, sino que se compromete en la historia a fin de que el Otro haga escuchar a todos la palabra *justa*. El hombre con conciencia ética, al escuchar la voz-del-Otro, se transforma, aún contra su voluntad, en *testigo*, testimonio del Otro (en griego *mártys*: mártir): representa, obra como delegado, atestigua por el Otro oprimido *ante* la Totalidad cerrada totalitariamente. Como la Totalidad cerrada no quiere escuchar la voz-del-Otro, porque no quiere tener conciencia ética (ya que es su muerte como Absoluto), intenta, y casi siempre lo logra, matar al testigo del Otro. Por ello, el que tiene conciencia ética, el profeta, difícilmente deje -de una manera u otra- de ser mártir. El martirio, el testimoniar al Otro: al pobre oprimido, es el signo de que está en la libertad y que se está liberando del Todo como maligno, como Totalidad-totalizada.

El varón que tenga conciencia ética oír la voz de la mujer oprimida en una cultura patriarcal; el padre y el maestro oirán la voz del hijo y del discípulo, al haberse liberado de la pedagogía dominadora; el hermano liberándose oír la voz del hermano oprimido, pobre, del pueblo alienado que exige justicia.

La conciencia ética o meta-física es entonces el *encuentro* de la *voz-del-Otro* que interpela y exige justicia desde su exterioridad dis-tinta, encuentro de dicha voz con el que sabe *oír-al-Otro*. "El que tenga oídos para oír que oiga" (*Marcos 7, 16*).

§ 25. EL OTRO, EL BIEN COMÚN Y EL INFINITO

La voz-del-Otro es ana-léctica. Nos llama desde distintos horizontes, desde más allá de diversos horizontes ontológicos, como la negatividad que al presentarse se ontifica pero al mismo tiempo se ausenta meta-físicamente. El Otro es lo negativamente ético y meta-físico; lo común es lo ontológicamente equívoco; el Infinito es lo escatológicamente dis-tinto. La lógica de la Totalidad es unívoca; la lógica de la Alteridad es

análoga. Llegamos aquí al fin de los dos últimos capítulos, a la conciliación de la Alteridad y la Totalidad, pero no tomamos la palabra "conciliación" en el sentido que ascenderíamos a una Totalidad absolutamente comprensora, sino, simplemente, en el correcto planteo histórico de una dialéctica de la Totalidad-Alteridad, donde deben estar presentes los dos términos, términos que sin embargo permanecen distintos porque separadamente otros (y no meramente diferentes). Es el "pase" de la ética meta-física a la moralidad óntico-ontológica. El profesor Ricoeur nos decía en París, y escribió un artículo en la revista *Esprit*, que se trata de la dialéctica histórica y al mismo tiempo simbólica, propiamente hebrea, del "profeta" ante el "rey". El "rey" es el responsable y el poder de la Totalidad (Saúl, David, Salomón, Ajab...); el "profeta" es el que sabe oír al Otro (Samuel, Natán, Elías...). El "rey" sin profeta es un dominador de una Totalidad cerrada, injusta, violentamente asesina del Otro. El "profeta" sin rey es un anárquico o utópico de un proyecto inexistente e irrealizable. El "profeta" ejerce su acción liberadora sobre el rey (Moisés sobre el Faraón); el "rey", para ser éticamente justo, debe oír la voz del profeta y lanzar dialécticamente la Totalidad hacia nuevas posibilidades históricas. La profecía se hace real por el "rey"; la obra del Todo se abre al futuro y la justicia por dicha profecía. El "rey" es la política; la "profecía" es meta-físicamente filosofía. La filosofía se hace real en la política; la política sin la crítica filosófica cumple una tarea inmoral. La filosofía sin incidencia y compromiso políticos es una utopía, es irreal, es sofisticada. El filósofo pensará el camino que abrirá la Totalidad al Otro, pero será la Totalidad abierta dialécticamente la que servirá efectivamente al Otro al incluirlo en la nueva Totalidad éticamente justa. Se trata de una *nueva* Totalidad histórica que supera la antigua Totalidad. Veamos esto más detenidamente.

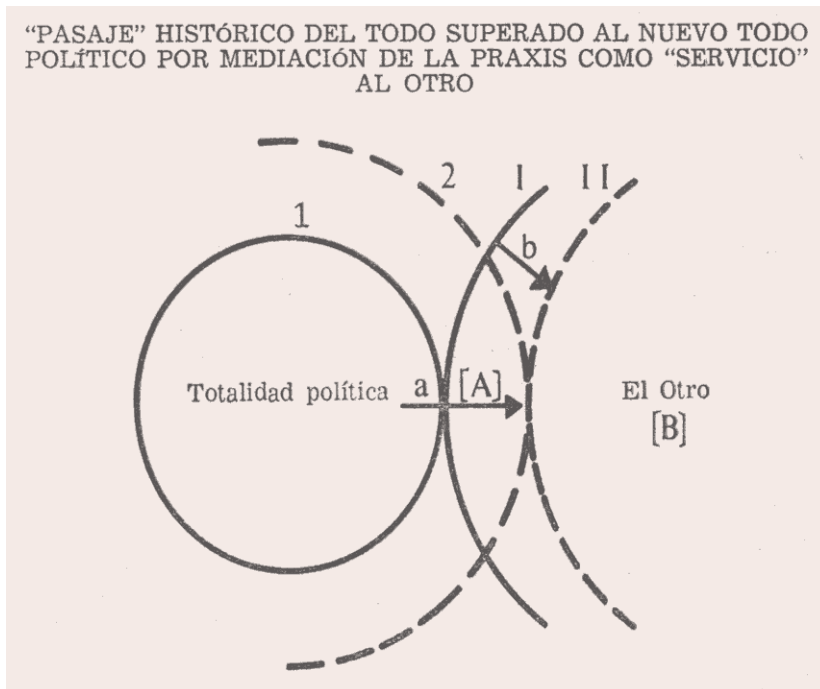
"El Otro" se manifiesta por el rostro como lo exterior al horizonte ontológico: más allá de la Totalidad establecida, instaurada, institucionada, "de derecho" (ya que posee perfectamente establecido su "cuerpo de leyes positivas" y culturales). "El Otro" trasciende el todo de los *intereses* (que incluye los *fines* del "pacto" de un Hobbes, Rousseau o Hegel¹⁷⁹, pero igualmente el *tó koinón agathón*¹⁸⁰ del mismo Aristóteles) de la Totalidad como "lo Mismo". Si el interés "común" es el *télos* de una Totalidad *cerrada*, no es en realidad un "bien", sino el simple *interés* o el "ser" del Todo como lo único, lo divino, lo eterno, lo Absoluto (desde la *pólis* griega hasta la *Nation* de Hitler)¹⁸¹, un proyecto sin Alteridad.

El "bien común", realmente "bien" y no mero fundamento de una Totalidad institucionalizada en la dominación y la injusticia de lo definitivamente cerrado, es el que perennemente se avanza hacia el Otro para servirle en la justicia instaurando un *nuevo* Todo, crecido en la pro-creación y más allá de los límites estrechos establecidos en el pasado. El Todo de "lo Mismo", abierto al Otro, "Otro" que el profeta ha sabido escuchar y testimoniar, pasa por la praxis trans-versal, praxis que lanza al Todo hacia una nueva Totalidad que lo supera, una nueva Totalidad histórica, Totalidad futura. El futuro auténtico de la historia alterativa se opone al mero futuro inauténtico de la actualidad de lo ya potencial en el Todo sin alteridad. El futuro en la alteridad es tiempo nuevo, es novedad radical, es *bien común* (si se entiende por bien el sí-al-Otro en la praxis liberadora). El futuro en la Totalidad es desarrollo del tiempo viejo de "lo Mismo", antigüedad definitivamente retornante sobre sí misma, mero *interés* egoísta del Todo (interés unívoco del dominador en su praxis opresora de "lo otro" esclavizado).

"El Otro", en cuanto exterioridad, es condición de posibilidad meta-física del futuro auténtico, creador, novedoso. "Dejar espacio" para que el Todo pro-crea un *nuevo* Todo históricamente inesperado es una función ana-léctica, privilegiada del Otro. El que construye efectiva y prácticamente el *nuevo* Todo, por mediación de una praxis liberadora, es el político. Hay entonces el político del interés común, que *conserva* el Todo establecido, institucionalizado, "de derecho". Hay por sobre él el político en sentido cabal, pleno, "de deber", que se lanza al bien común histórico, futuro, que hay que emplazar. Este último deberá sobrepasar el horizonte fijado por el Todo superado y abrir una brecha hacia el nuevo Todo. Esa brecha que exige el Otro como justicia es deseable que se practique en la paz. Pero cuando el político de la Totalidad superada, se opone al establecimiento de su superación, se transforma en el político totalitario que intenta matar al Otro para reducirlo a "lo otro": intentará hacer desaparecer al pro-feta y al político del Todo histórico futuro. Establecida la violencia totalitaria e injusta, no ya el pro-feta que es mártir, sino el político (el *nuevo "rey"*) del nuevo Todo tiene derecho, en nombre de la justicia como futuro, de *defender* al Otro. La guerra es declarada y mantenida por el Todo cerrado y como asesinato de Abel. La defensa de Abel ya no es violencia injusta, pero tampoco no-violencia; es superación de la contradicción y establecimiento de un nuevo orden de cosas: la fuerza (*vis*,

violencia) de la justicia empleada con la finalidad de no dejar perpetuar un nuevo crimen por parte del Todo injusto y de permitir crecer lo nuevo como "el Otro" (el niño) en la promoción del bien común, de la historia, de la escatología liberadora; es la praxis que se justifica no en la ley del Todo-antiguo sino en las exigencias (= ley) del nuevo Todo, de la nueva comunidad, del nuevo proyecto histórico. Permítasenos una vez más un esquema para representar lo dicho:

Esquema 9



La Totalidad política (1), superada, dejaba lugar a la *nueva Totalidad política* (2). El pasaje de (1) a (2) (*flecha a*) es la inclusión del Otro en una de sus dimensiones [A]. "El Otro" que clamaba justicia desde la exterioridad de I, se retira nuevamente como exterior en II; ese pasaje (*flecha b*) indica la escatológica posición del Otro como libre y la posibilidad del avance futuro de la auténtica historia. El ámbito [A] es un "nuevo" momento histórico. El bien común 2 es superior al 1 y significa una promoción, pero nunca la final -por lo menos para la filosofía-: el *Otro es exterior* [B].

El avance dia-léctico del mundo tiene ética y meta-física-mente como punto de apoyo "el Otro" analéctico, como desde quien irrumpe la voz innovadora, pro-creadora que permite al Todo incluir la novedad que en ella puede instaurarse, desde la nada, en forma progrediente. El "pasaje" de lo antiguo a lo *nuevo* no puede hacerse sin que el antiguo dominador del Todo deje de serlo, sin la liberación del antiguo dominado, sin la instauración de un *nuevo* orden. Ya veremos que la moralidad de la praxis, es decir, la bondad o maldad del obrar humano, dependerá exclusivamente del compromiso que se adopte con este "pasaje". Si la praxis se ocupa de "cerrar" al Todo, "como todo", es siempre praxis dominadora; si se ocupa de pro-mover dicho pasaje, de servir al Otro como otro, es praxis liberadora, buena, libre. Paradójicamente no es ya el ser como "lo visto" lo que funda la moralidad de la praxis. En la ontología la praxis es de-ducida y fundada en el ser como pro-yecto comprendido¹⁸²; en ese caso la praxis sólo es mediación para cumplir lo que está todavía en potencia en el *télos*, en el ser como *eudaimonía*. Ahora, en cambio, la praxis es trans-versal, se vierte más allá del horizonte visivo y comprendido, para, como el tanteo de la mano en la oscuridad, instaurar un nuevo horizonte ontológico *desde el Otro*, analécticamente. Es justamente la praxis que se vuelca más allá del *lógos* instaurado (y no puede ya ser como para Aristóteles una *metà lógou*) la que ahora importa. Es una praxis que supera la univocidad del ser en la analogía. Más allá (*aná*) del *lógos* (*ana-lógos*) se establece la justicia. El ir más allá del *lógos* como horizonte ontológico político establecido es, por un momento, una *ana-arjía* (un "por encima del origen": sin jefe). Dicha *anarjé* no es un caos como desorden absoluto, sino como el caos por *meta-arjía* o *di-arjía*: es superación de un orden antiguo por instauración de un nuevo orden, de un nuevo orden analógico¹⁸³.

El *interés* común del Todo, de la Totalidad ontológica o tautológica (unívoca), es por último equívoca. Si se cierra es lo maligno y dominador; si se abre es lo bueno: el servicio al Otro. En tanto abierta, la Totalidad ontológicamente negativa con respecto al Otro, es analógica con respecto al nuevo Todo que se instaurará desde el Otro y como su servicio por la exigencia de justicia. No es ya tautología, es heterología: nueva palabra, nuevo *lógos*. El Otro como libre, como ana-lógico, es negatividad. La noción de persona indica justamente esta negatividad del otro. El otro como libre es hontanar de sus actos; actos que deben ser atribuidos fuera de la Totalidad.

La noción de persona como *negatividad* se opondría entonces a la del hombre como *parte* de la Totalidad establecida. La oposición de individuo (como *parte* de una especie y de un Todo unívoco) y persona (como Totalidad *exterior*, libre, y negatividad en definitiva) quiso indicar, hace años, en una célebre polémica¹⁸⁴, la anteposición de la Totalidad-Alteridad, aunque en ese entonces no se poseían los presentes instrumentos lógico-interpretativos. La libertad del Otro como futuro está más allá de lo óntico-ontológico y se afirma como algo que sobre-pasa todo *lógos*: el ser como negatividad trans-lógica, libre, afirmación trascendente a toda ontología negativa. La libertad del Otro como *ana-arjé* es ana-lógica.

En la tarea histórica del progreso analógico de las comunidades políticas como historia universal de los pueblos, de la humanidad, el hombre va creciendo y va jugando cotidiana y prácticamente, su propio destino. Exterior a todo Todo, y, sin embargo, siempre comprometido en ellos, el hombre, la persona humana, guarda siempre un resto inalienable de su ser, su libertad como polo escatológico intotalizable. Es en este último nivel, en aquel que el espíritu humano se manifiesta como misterio en el cara-a-cara, y donde dicho espíritu aparece en su nota suprema (mucho más que en el poder "hacerse todas las cosas" por el comprender, conocer o saber) porque puede experimentar por su parte al Otro como libre en el amor-de-justicia, que todavía cabe una apertura final donde se afirma dis-tinto de todo otro de manera intotalizable para la razón humana. En esta última apertura del espíritu humano, libre y exterior a todo Todo, se anticipa lo que Kierkegaard llamaría el "*télos* absoluto" -que por definición no es histórico-. La apertura o exposición al Otro absoluto, al Infinito, a la Nada de toda creatura y afirmación sin fisura de sí mismo, el *Esse ipsum*, ha sido llamada la plegaria: es la voz que desde la desnudez y el desierto se dirige al Otro-Infinito cuya respuesta es siempre responsabilidad histórica, política, pedagógica, erótica... "El Otro", que llama a la instauración del bien común, es siempre llamado y epifanía finita del Infinito y camino de liberación hacia la Libertad sin límites. La plegaria es la palabra ana-lógica sin retorno cicatrizante y garantía de justicia liberadora sin horizonte ontológico dominadoramente fijado para siempre. La idolatría de la Totalidad queda así definitivamente superada.

CAPÍTULO V

LA MORALIDAD DE LA "PRAXIS"

"¿Por qué tenéis empeño, oh griegos en que, como en una lucha de pugilato, choquen contra nosotros las leyes del Estado? Y si yo no quiero someterme a las costumbres de ciertas gentes, ¿Por qué he de ser aborrecido como el ser más abominable?... El sol y la luna fueron hechos por causa nuestra; luego, ¿cómo voy a adorar a los que están a mi servicio? ¿Y cómo voy a declarar por dioses a la leña y las piedras?" (TACIANO, *Discurso contra los griegos*, 4).

El texto con el que iniciamos este capítulo lo hemos elegido ya que se trata de un testimonio de la mayor importancia para nuestra reflexión. El autor, Taciano, se encuentra en una época de crisis, de pasaje de un orden a un nuevo orden; del orden helenístico romano al nuevo orden europeo medieval. Se trata, justamente, de una época semejante a la nuestra y su actitud tiene mucho de analógica con la que deberemos ir adoptando. En nuestra época ya no son dioses ni el sol, ni la luna, como para los griegos; pero hay nuevos dioses, es decir, nuevos horizontes proyectivos absolutizados; "dioses" a los que se inmolan millones de hombres. Al dios oro y plata se le ofrecieron tantos indios en las encomiendas y la mita americanas; al dios dinero se victimaron los negros vendidos como esclavos por portugueses e ingleses, los que, por su parte, con la guerra del opio por ejemplo, ofrecieron al mismo dios tantos asiáticos. "¿Cómo voy a adorar a los que están a mi servicio?" -nos dice Taciano. ¿Cómo absolutizaré el dinero o todo otro tipo de sistema, si están hechos para servicio del hombre? Y, sin embargo, paradójicamente, el hombre es continuamente constituido como "parte" de Totalidades que lo ignoran. La Totalidad así totalizada es éticamente mala. Como indicamos, la eticidad de la existencia queda definida por la referencia al Otro. La moralidad de la praxis penderá del

pro-yecto ontológico como cierre o apertura al Otro, ámbito meta-físico primero.

§ 26. LEGALIDAD DE LA INJUSTICIA

Hablar de la "legalidad" de la injusticia es hablar de la "ilegalidad" de la justicia, o de la promulgación de la inmoralidad como orden legal o de la prohibición de la moralidad en el mismo orden.

La cuestión de la ley y la praxis la hemos ya tratado en los §§ 11 y 12 de esta obra. Sin embargo allí la ley y la praxis pendían del pro-yecto ontológico, del *télos* como el horizonte de la totalidad cuyo único movimiento era el dialéctico en la temporalidad como futuro. Ahora, en cambio, la totalidad ha sido juzgada desde la alteridad y el mismo horizonte del ser ontológico puede ser puesto en cuestión. Deberemos entonces distinguir dos órdenes, dos leyes, dos praxis. Donde antes había un nombre aparentemente unívoco ahora tendremos que tener dos palabras porque la totalidad se ha tornado equívoca. Hay un orden de la totalidad que se totaliza alienando al Otro y en este caso la ley y la praxis son dominadoras; es un orden injusto. Hay un orden al que la totalidad se abre, se expone, orden que deberá organizarse en favor del Otro que ahora está a la intemperie del derecho establecido y en este caso la ley todavía no ha sido promulgada y la praxis es analéctica o liberadora; el orden futuro es justo pero todavía no está vigente. Las antiguas divisiones de derecho natural o positivo son ahora insuficientes, porque de lo que se trata es que hay dos órdenes positivos y el derecho natural, en verdad, es sólo un orden escatológico imposible por definición: la "naturaleza" histórica del hombre niega la identidad de libertad y necesidad, de naturaleza e historia, es decir, niega que haya una ley de "naturaleza" que pueda cumplirse en la historia como irreversible, irrebalsable o definitiva. Si en cambio la "ley natural" indica el modo analéctico como el hombre cumple su ser libre e histórico, entonces habrá que describirla de nuevo ya que su significación habría cambiado fundamentalmente.

La pregunta que nos toca esclarecer es la siguiente: ¿Es lo mismo legalidad que moralidad? ¿Es idéntico cumplimiento de la ley y acto bueno o éticamente justo? La filosofía en su historia ha respondido de diversas maneras a esta pregunta, pero se ha hecho habitual, por razones que pueden pensarse,

contestarla de una sola manera: la legalidad es la moralidad. Veremos cómo dicha respuesta no sólo es equívoca, sino que, por su intención, es errada.

El pensar griego divinizó la ley como las normas que se cumplen en la totalidad cósmica (la ley como *fysis*). La bondad del acto era un obrar "según la ley" (*katà fysin*)¹⁸⁵. Pero poco a poco la ley cósmica vino a confundirse con la ley de la *pólis* imperial, y por ello la ley divina era al mismo tiempo la ley cosmopolita helenista. El griego se universalizó abstractamente; lo griego se hizo natural y lo anti-griego vino a confundirse con el mal: lo ilegal es malo entonces.

En el pensar de la cristiandad medieval se produjo un pasaje insensible y del mismo tipo, de la ley divina a la ley imperante en las costumbres del europeo -sea bizantino o latino-. Si es verdad que se aceptaba que era la ley eterna el fundamento de la ley natural¹⁸⁶, y que la ley natural fundaba la ley humana, más aún, se aceptaba la "mutación" de la ley humana¹⁸⁷, no puede negarse que se tendía a identificar dicha ley histórica de la cristiandad con la del hombre como tal. Fuera de la ecumene estaban los infieles, los bárbaros, lo innoto; lo que más allá del orden es reducido de hecho al no-ser. Si el orden griego es sólo el orden del "varón libre", al que no pertenecía como parte íntegra ni la mujer, ni el hijo, y mucho menos el esclavo y el bárbaro; así también en el orden legal de la cristiandad pertenecía de parte entera el cristiano -en especial el hombre de iglesia y la familia feudal-, estando fuera de dicho orden el hereje, el sarraceno, el islámico, etc. La oposición a la ley de la cristiandad era inmoral y merecía hasta la muerte física y la excomunión como muerte espiritual. La ilegalidad de dicho orden legal era prácticamente antinatural, inhumana, maligna.

En el pensar de la Europa moderna, burguesa e individual, el orden imperante también tenía carácter de ley que funda la moralidad. La mejor expresión de dicho legalismo moralizante es la moral de Kant. Es verdad que la ley de Kant no es una máxima empírica y pretende no ser una norma histórica, sin embargo, al fin, son los criterios de la costumbre cotidiana del europeo medio burgués del siglo XVIII el fundamento último de la facultad práctica del juzgar, facultad encargada de dar vigencia concreta al imperativo categórico. Veamos esto más en detalle¹⁸⁸.

Para Kant "la moralidad (*Moralität*) consiste pues en la relación (*Beziehung*) de toda acción con la ley"¹⁸⁹. Esta ley, sin embargo, y en primer lugar, no debe confundírsela con

alguna ley positiva promulgada por un Estado. Se trata, en último término, de la ley que se enuncia así: "Obra de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre y al mismo tiempo como principio de una legislación universal"¹⁹⁰. Enfrentemos ahora a un azteca a un hindú, ambos en el siglo XV antes de la presencia del europeo en dichos mundos. Propongámoles "matar a un hombre". El azteca no tendría inconveniente en elevar al rango de ley universal (tal como lo había hecho el Imperio azteca) que matar a ciertos prisioneros al dios sol era un acto moralmente bueno. Por el contrario el hindú no sólo no mataría a un hombre, sino que ni siquiera a una vaca -aunque muriera de hambre su hijo- ya que el alma de la vaca, de la planta, de su hijo o de un mosquito, en su fundamento, son lo mismo. Si se enfrentara el azteca al hindú, aquél no tendría inconvenientes en inmolar al segundo y sin embargo ambos habrían cumplido con el imperativo categórico de Kant que, en su fundamento, supone la cultura europea vigente, y, por otra parte, el criterio de que la universalidad o totalidad es el fundamento de la moralidad como legalidad. Hablando como Hegel diríamos que lo que justifica a la legalidad kantiana (el orden *abstracto* de la ley)¹⁹¹ es el mundo existencial, histórico, de las costumbres o como segunda naturaleza del europeo medio del siglo XVIII (el orden de la conciliación que Hegel llamó *Sittlichkeit*)¹⁹².

Kant distinguió entre legalidad y moralidad ya que en un famoso texto decía que "el concepto de deber exige: que la acción concuerde objetivamente con la ley; que la máxima respete subjetivamente la ley... Lo primero (la legalidad) es también posible si las inclinaciones fueran solamente los fundamentos determinantes de la voluntad. En lo segundo (la moralidad) el valor moral sólo debe consistir en que la acción se haga por deber, es decir, sólo por querer la ley"¹⁹³. La legalidad es la mera coincidencia con la ley (aunque se pretenda algo que fuera destructivo del hombre y amado por una inclinación egoísta o patológica). La moralidad en cambio es un cumplir la ley por amor a la ley misma. La moralidad sería, exactamente, la legalidad suprema: el deber por respeto a la ley.

Para Hegel, si extremamos la interpretación, la moralidad es igualmente referencia de la ley abstracta o formal que determina al "querer particular, el derecho de la voluntad subjetiva: la moralidad"¹⁹⁴. Aquí todavía moralidad es legalidad, y "lo sigue siendo en el tercer momento. La negación de la negación (el derecho abstracto es afirmación universal; la morali-

dad es negación de universalidad en la referencia al querer particular; ahora es negación de la particularidad del querer en la universalidad concreta de la comunidad). El *êthos* o las costumbres de un pueblo (*Sittlichkeit*) es la espontaneidad segunda por la que la ley se ha hecho costumbre. Se cumple la identidad de la ley objetiva, la moralidad que la cumple todavía subjetivamente en el hábito (*Gewohnheit*), la costumbre, "segunda naturaleza" (*als eine zweite Natur*) de la virtud, espíritu del pueblo, que recuerda y reinterpreta la "Voluntad general" de Rousseau¹⁹⁵. Pero, aun en Hegel, el fundamento del acto bueno es coincidencia o identidad con la "Totalidad de necesidad"¹⁹⁶ que es la familia, la sociedad civil, el Estado en la historia universal. El acto o la praxis es juzgada siempre como *interior* al orden, y no se estudia la praxis responsable del *pasaje* de un orden a otro orden; sobre todo no se piensa la moralidad o justicia del acto que ilegal con respecto a las costumbres de una época se torna infiel al pasado por fidelidad al futuro¹⁹⁷. Sin embargo muestra bien Hegel cómo la bondad o maldad de un acto humano en un pueblo u orden determinado no puede tener su último criterio *dentro* de dicho pueblo, porque éste no es sino manifestación de un "acto total"¹⁹⁸. Cada pueblo como eslabón de la historia universal del espíritu tiene su último fundamento en el "tribunal de la historia universal" (*Weltgeschichte-Weltgericht*) misma. Solo "el espíritu pensante de la historia universal, dejando de lado las limitaciones de los espíritus de los pueblos particulares y de su propia mundanidad, capta su universalidad concreta y se eleva hasta el saber del Espíritu absoluto, como verdad eternamente efectiva"¹⁹⁹. Pero ahora, nuevamente, el fundamento de la bondad de la praxis se cumple al interior de un orden, del orden final de la Totalidad divina sin exterioridad. Si un pueblo se creyera la manifestación de la Totalidad significaría la inmoralidad suprema. Y Hegel nos dice: "Contra este querer absoluto, el querer de los otros espíritus de los pueblos particulares no tiene derecho (*sic*); el pueblo en cuestión es el dominador del mundo"²⁰⁰. Al fin, Hegel viene a sacralizar a un cierto orden y torna nuevamente, como fin de la historia, la ilegalidad a dicho orden como inmoral. Por nuestra parte intentaremos mostrar cómo la legalidad no puede ser, para la filosofía y en la historia humana, el fundamento de la moralidad, ya que la praxis analéctica o supremamente moral va siempre más allá de todo orden establecido y su origen es el Otro, disfuncional a toda función legal, exterioridad inasumible en totalidad por ninguna Totalidad, ni la pre-

tendidamente divinizada por Hegel -que terminó históricamente en un Hitler o en la dictadura de la burocracia rusa-. La Alteridad como momento exterior al "acto total" de la humanidad final es la única garantía de una ética que guarda siempre la apertura al futuro y que impide a todo orden legal, sea particular o pretendidamente universal, el fijar una Totalidad como la última, negando así a la historia. En el capítulo X de esta obra encararemos ese último momento ético -ya esbozado al fin del *capítulo IV*, § 25-. Para Hegel "la universal historia mundial se cumple en la *dialéctica* de los espíritus particulares de los pueblos que son sus acontecimientos individuales"²⁰¹; para nosotros, en cambio, los órdenes de los pueblos particulares son relanzados *analécticamente* desde el Otro, y el pasaje dialéctico es un fruto de algo anterior, origen de la moralidad²⁰².

La praxis óntico-legal cumple en tanto moralmente buena las exigencias del proyecto existencial de la Totalidad. Las exigencias son las leyes y el proyecto es el de la Totalidad vigente. De hecho, sin embargo, debe recordarse que la totalidad legal o el derecho de un orden histórico se funda en el proyecto del grupo, clase, sector o personas que ejercen el poder, pero no sólo como poder del todo sino como poder "dominador". El orden legal vigente fue fruto de un proceso anterior. Hoy es un orden que se impone con coacción de ley promulgada. El Todo legal viene así a encubrir una dominación legalizada. El grupo o personas dominantes han hecho de su dominación misma el fundamento de la ley. Desde ese momento cumplir la ley, o de otro modo: la praxis que cumple la ley es una praxis dominadora, opresora. La praxis totaliza la totalidad porque cumple con las exigencias del proyecto que se ha impuesto como el único, como el último, como el natural y universal. La praxis que busca en la ley vigente el fundamento de su moralidad se torna necesariamente praxis alienante del Otro oprimido como cosa al servicio del dominador. De hecho el acto denominado "moralmente bueno" es un acto injusto y la misma ley vigente encubre siempre la injusticia. En el orden legal de la monarquía romana los patricios no tienen lugar. Tendrán lugar en la república, pero en ella quedarán sin protección legal los plebeyos, los ciudadanos extranjeros en las colonias de Roma. En el imperio serán los bárbaros y los cristianos los que ahora se quedan sin ley. En la cristiandad latina no tendrán lugar en su modernidad ni los indios, ni los africanos. ni los asiáticos. Hay siempre un Otro *fuera* de la ley vigente, más allá del proyecto ontológico en

acto. No sólo la ley sino ni siquiera el fin o *télos* (en su sentido ontológico y no meta-físico) puede ser el origen primero de la moralidad.

La praxis analéctica o trans-ontológica, la que se vierte más allá del orden establecido tiene otro origen de su moralidad que la mera ley vigente. *Ipsa facto* la praxis meta-física o liberadora aparece como ilegal, pero su ilegalidad no es la del que comete un crimen contra la ley vigente (como el mero ladrón de lo que es valioso para el orden vigente y para él mismo), sino la ilegalidad del que va más allá del pro-yecto vigente, es decir, de sus exigencias (sus leyes), porque tiene otro pro-yecto *nuevo* (y con ello, de hecho, comienza a cumplir nuevas leyes). La ilegalidad de la praxis liberadora es la moralidad en su posición negativa; en su posición positiva dicha moralidad es respuesta a la interpelación o pro-vocación de justicia del Otro. Es el Otro, fuera de todo orden legal vigente, futuro con respecto a todo derecho positivo, la auténtica fuente de la moralidad y no la ley vigente. La praxis óntico-legal que se justifica en la Totalidad verá en la praxis liberadora su oposición esencial. En definitiva, la praxis óntico-legal es moralmente mala en cuanto se ocupe de afirmar el pro-yecto dado totalizándolo como absoluto. Fija así el presente como insuperable; afirma así el pasado como lo mejor. Niega la historia sobre el cadáver del Otro, sobre la dominación, sobre la negación del nuevo orden que se avecina y que se le presenta como peligro inminente, como el "fin del mundo" o el caos final. En verdad, sólo es muerte de un orden perimido, injusto, insuficiente.

El nuevo pro-yecto histórico que incluye al Otro y le da lugar en una nueva estructura de justicia es al que se lanza el oprimido, no en cuanto alienado en su opresión, sino en cuanto "voluntad de libertad" o en cuanto anhela ser el Otro libre del orden vigente. Es al Otro y su proyecto de ser al que se ama en el deseo que hemos denominado amor-de-justicia, amor gratuito más allá de la amistad y la fraternidad, más allá de la comunidad establecida de la totalidad. El amor al Otro como otro (donde la palabra esencial es "como otro", es decir, como exterioridad a la totalidad) permite en el silencio escuchar la interpelación, el llamado de justicia histórico del Otro. La respuesta a dicha interpelación no podemos sino denominarla en lengua hebrea: *habodáh*²⁰³. Esta noción indica un obrar que sobrepasa el horizonte ontológico del pro-yecto o *télos* dado, la comprensión existencial del ser, ya que obra lo que el Otro, desde su exterioridad, exige. La exigencia

transontológica del Otro, su interpelación que se enuncia esencialmente así: "Tengo derechos que no están vigentes en tu Todo", abre un camino "imposible". Es decir, lo que el Otro me exige hacer en su favor no es una "posibilidad" (tal como la hemos estudiado en el *capítulo II*) ya que no pende del pro-yecto (estudiado en el *capítulo I*), porque el Otro es *nada* en mí o nuestro pro-yecto dado, es exterioridad meta-física. El "servicio", el "trabajo" o la "praxis liberadora" es ese obrar transversal al orden dado. Se trata de una acción que surgiendo desde más allá del *lógos* como comprensión (*aná-logos*) se mueve hacia más allá de sus posibilidades. Aunque todo avanzar desde sí es una dia-léctica, esta dialéctica tiene su punto de apoyo en una previa ana-léctica: desde el Otro se abre el camino y la exigencia de lanzarse como en el vacío; vacío de derecho promulgado, vacío de camino pasado, vacío de pro-yecto habitual o de costumbres. Sólo el hombre justo, el que obra el acto moralmente bueno, corre el riesgo de avanzar hacia el "servicio" liberador del Otro dando la espalda al Todo que lo cobijaba en la seguridad como "su casa". Sólo los héroes de las patrias *nuevas*, los héroes no conquistadores de los imperios sino los liberadores del oprimido, obran moralmente bien en su sentido estricto y prototípico. Hidalgo en México, Bolívar en la Gran Colombia, San Martín en el Plata debieron volver la espalda al orden legal de las *Leyes de Indias* y tornándose traidores de España y de la Cristiandad colonial de Indias pudieron jugarse por las patrias nuevas. Mientras que Julio César en las Galias o Cortés y Pizarro en Amerindia significaron la expansión dialéctica del Todo como totalidad dominadora; su praxis óntico-legal niega al Otro (al bárbaro germano y al indio) y lo cosifica como oprimido a disposición del Todo y su grupo dominante. La heroicidad es entonces desde ahora equívoca: el acto supremamente malo -justamente el exaltado por Nietzsche- es la praxis conquistadora, porque es la única que despreciando el cara-a-cara domina al Otro como a su servicio. El acto supremamente bueno es la praxis liberadora. Entre estos límites se encuentran los demás actos cotidianos, en la medianía del claro-oscuro, que van desde la bondad y la justicia hasta la mediocridad, la bajeza y la maldad autoconsciente.

El respeto kantiano por la ley -si fuera la ley vigente por su contenido último como *Sittlichkeit*- es veneración del pasado y afirmación del *statu quo*; es afirmación de la dominación; es la regla de la praxis que construye los muros de la Totalidad como totalidad irrebasable, eterna, divinizada.

El respeto por el Otro es esperanza de futuro, de justicia en un nuevo orden; es anhelo de superación del *statu quo*, del pecado, de la dominación presente; es el origen de la praxis liberadora que abre brechas en el muro, construye puertas por las que puedan transitar las generaciones futuras. La ley no puede medir el "servicio" gratuito de la praxis analéctica ya que su fuente es el Otro, un siempre más allá de todo orden, no un mero caos-caótico, pero ciertamente un cierto caos o nihilismo ya que sin romper el muro difícilmente se pueda salir de la prisión. El orden pasado e injusto se ha transformado de casa que cobija en cárcel que oprime y esclerosa.

Hemos dicho en el capítulo anterior que, ontológicamente, puede juzgarse el pro-yecto desde el Otro (se trata de la eticidad del fundamento). El pro-yecto que se cierra al Otro es malo y es él el fundamento de la doctrina de que la moralidad es siempre legalidad. Mientras que el pro-yecto que se abre o expone al Otro, por el hecho mismo de abrirse, es ya un nuevo pro-yecto. Ese nuevo pro-yecto es el pro-yecto de la Patria nueva. Ese nuevo pro-yecto es el fundamento de la moralidad; es un pro-yecto no promulgado; es el fundamento de una ley no establecida todavía; es el punto de partida de la praxis liberadora. La conclusión completa es la siguiente: la praxis moralmente buena es ilegal del Todo pasado vigente y fiel al Todo futuro esperado en la justicia y que se abre desde el Otro. Esto nos explica el porqué de la muerte frecuente del liberador, porque se expone, todavía sin las mediaciones del poder, por el orden justo futuro contra el orden injusto presente. El orden futuro es todavía un niño sin fuerza; el orden presente es un viejo pero en plenitud de fuerzas. El acto moralmente bueno hace correr al que lo cumple riesgo de muerte, siempre fue así y sin embargo las éticas desde siempre lo ocultaron. ¿No serían, más que éticas filosóficas, ideologías encubridoras de la dominación que "naturalizaban" o "sacralizaban" deshistorificando el orden establecido? Eran éticas de la ley, que aplaudían a los héroes pasados, vivían sobre sus glorias y mataban, y siguen matando, a los héroes presentes de las patrias futuras. Nuestra ética se levanta, con conciencia, contra todas ellas y las declara inmorales.

§ 27. MALDAD MORAL DE LA PRAXIS DOMINADORA

La praxis, lo hemos visto, es equívoca. Si es la praxis que, cumpliendo con las necesidades que se fundan en el pro-yecto, y según las leyes, significa la actualidad en el mundo como Totalidad cumplida, es praxis dominadora. Si es praxis que a partir del mismo pro-yecto no cumple con las leyes, es mera praxis privativa o defectiva de la Totalidad, pero no en tanto totalidad sino sólo de alguna de sus partes. Si un tirano -que no es lo mismo que un dictador investido de este poder por la autoridad auténtica- ejerce un poder totalitario, dicha praxis es dominadora, pero no puede confundírsela con la del criminal común que roba a alguien sin poner en cuestión a la Totalidad como totalidad, sino sólo en una de sus partes (en la persona robada). Pero estas dos praxis deben distinguírselas de la praxis liberadora de la que nos ocuparemos en los §§ 29-31, que pone en cuestión a la Totalidad como totalidad en vista del Otro, del pobre, de lo que Hammurabi llamaba "la viuda, el huérfano y el miserable". De todas maneras tanto el tirano como el criminal, p. e., han totalizado un cierto orden (el grupo que tiraniza la nación o el proyecto individual del criminal) y negado al Otro (como nueva patria o como al que se asesinó para robar). Es por ello que todo acto malo en tanto malo puede describirse analógicamente de la siguiente manera:

La praxis óptica era actualidad en el mundo. La praxis que se funda en un pro-yecto *cerrado* al Otro o totalizado (no-al-Otro del § 21 es actualidad de la Totalidad como totalizada; es la totalización misma como actividad absolutizante. Dicha praxis es la acción que se ocupa de organizar el todo como irrebasable y que construye el muro de la patria sin futuro. La praxis que se funda en el pro-yecto abierto desde el no-al-Otro no es "servicio" (*habodáh*) sino esclavización (*habdut*); no es un obrar analéctico que gratuitamente trabaja en vista del Otro como otro, sino que es un obrar óptico (o en el mejor de los casos dialéctico dominador imperial) que por la dominación reduce al Otro a la esclavitud; lo cosifica como algo a su servicio; somete al Otro dentro de la Totalidad que se la propone como definitiva desde el poder usufructuado en su propio beneficio. Todo acto moralmente malo tiene razón de dominación o de alienación sobre otro hombre, se lo constituye como instrumento para el propio fin absolutizado. Cabría entonces hacerse esta pregunta: ¿Habría mal si los hombres fueran iguales? O de otro modo: ¿No es la desigualdad el origen de

todos los males? O aun: ¿No será el origen de la desigualdad la causa de todos los males?

Rousseau escribió un librito sumamente instructivo, *De la desigualdad entre los hombres*, sin advertir él mismo que la desigualdad de la que trata es la que de hecho podía Rousseau observar en la sociedad de su tiempo -tiempo de la burguesía individualista y donde la mediación para el proyecto de "estar-en-la-riqueza" era el valor económico-. Nos dice: "El primero que delimitó un terreno y se apresuró a exclamar: *Esto es mío*, y encontró gente suficientemente inocente que le creyera, fue el verdadero fundador de la sociedad civil"²⁰⁴. Este es "el origen de las *diferencias* que constituyen a los hombres, los que, es aceptado, son mutuamente iguales entre ellos como lo eran los animales de toda especie"²⁰⁵. Para nuestro autor entonces la identidad originaria de la especie ha sido diferida hasta constituirse en "diferentes órdenes del estado civil"²⁰⁶, diferenciación garantizada, estabilizada y hecha real por las instituciones: "Tal fue o debió ser el origen de la sociedad y de las leyes, que opusieron dificultades a los débiles y nuevas fuerzas a los ricos, destruyeron sin retorno la libertad natural, fijaron para siempre la ley de propiedad y de desigualdad y en injusta usurpación promulgaron una ley irrevocable, para provecho de algunos ambiciosos, redujeron desde entonces todo el género humano al trabajo, a la esclavitud y la miseria"²⁰⁷, El mal ontológico es la determinación o diferencia²⁰⁸, El mal óntico es el corroborar la diferenciación, es actualizar y acrecentar la determinación, es decir, que "no debe ser, que debe ser suprimida, no en el sentido de que esa escisión no hubo de aparecer jamás sino que no hay que fijarla porque la particularidad no debe ser mantenida como esencial en oposición a lo universal; ella debe ser superada como lo negativo"²⁰⁹.

El acto negativo moralmente óntico no es sin embargo la determinación o diferencia ontológica, sino la particularización no sólo activa sino que vacía o aniquila al hombre. Para el hombre moderno la definición metafísica del hombre parte del sujeto como fundamento: *yo conquisto* (Cortés o Pizarro), *yo pienso* (Descartes, Fichte, Kant), y *yo trabajo* (desde los economistas ingleses como Adam Smith y Ricardo, pasando por Hegel y culminando en Marx). Por ello pudo decirse que "Hegel concibe al trabajo como la esencia, como el ser del hombre (*das Wesen des Menschen*)"²¹⁰. Sin embargo, el trabajo como producción cultural, como objetivación de dicha energía en la obra producida. no puede ser valorada negativa-

mente. Marx, sin razón, dice que Hegel "ve sólo el lado positivo del trabajo, y no su lado negativo"²¹¹. El lado negativo sería lo moralmente malo, el trabajo como dominación, o mejor la praxis dominadora como pecado.

Decimos que Marx se equivoca porque Hegel no sólo vio el sentido del trabajo como objetivación (alienación) "abstractamente espiritual", sino que vio igualmente, como lo hemos indicado más arriba, la alienación como apropiación inmoral del trabajo de otro hombre: "Por la exteriorización (*Veräußerung*) de todo mi tiempo de trabajo, y de la totalidad de mi producción, haría de un otro el propietario de lo sustancial mismo que constituye mi actividad y realidad, mi personalidad"²¹². Hegel mismo había ya afirmado que la desigualdad de las clases significa "división del trabajo" (*die Teilung der Arbeit*)²¹³. Era sin embargo necesario que la cuestión fuera planteada todavía en toda su gravedad social por Proudhon, para que Marx surgiera, cuando dijo al comienzo de su famosa obra: "Si debiera responder a la siguiente cuestión: ¿Qué es la esclavitud? y yo respondiera: *Es un asesinato*; mi pensamiento sería rápidamente comprendido. No tendría necesidad de largos discursos para mostrar que el poder arrebatar al hombre el pensar, la voluntad, la personalidad, con derecho a la vida y la muerte, y hacer del hombre un esclavo, es asesinarlo. Por qué entonces ante esta pregunta: ¿Qué es la propiedad? yo podría responder igualmente: *Es un robo*"²¹⁴. La importancia moral de la cuestión estriba en que repetidos actos de dominación de un hombre sobre otro, sea por la primera ocupación de una tierra, sea por fruto de una guerra, y, en definitiva, por la *violencia* del más fuerte (del español sobre el indio transformándolo en instrumento de extracción de oro y plata; del inglés sobre los negros que eran vendidos como esclavos; de los lugartenientes de la "conquista del desierto" que se apropiaron de las tierras de los indios patagónicos ultimados; etc.), esos repetidos actos de dominación vienen a fijarse como costumbre, a promulgarse como ley ya respetarse como la naturaleza misma. La Totalidad encubre la dominación haciéndola pasar como objetivamente verdadera, real, inevitable.

Es por ello que los análisis de Marx vienen a perturbar la conciencia aquietada del orden europeo establecido. Este pensador alemán del siglo XIX aún la doctrina de la alienación de Hegel (como objetivación y como "venta" o vaciamiento del trabajador), con la formulación proudhoniana de la propiedad sobre lo que Ricardo, el economista inglés, había deno-

minado el "excedente" de la producción. Para Marx el acto moralmente malo o la praxis dominadora negativa es, exactamente, la apropiación de una plus-valía que el capital roba al trabajador. Sin embargo no llegó a considerar la misma cuestión en el orden internacional por lo que su antecesor Adam Smith se mostró en esto de mayor profundidad: "El objeto es siempre el mismo: enriquecer el país, mediante una balanza ventajosa de comercio... El sistema mercantil fomenta la introducción de primeras materias de otros países para que los nacionales puedan labrarlas a menos costo"²¹⁵. La cuestión era la de una plus-valía internacional y América latina se encontraba exactamente del lado de las colonias dominadas, explotadas, objeto de la praxis dominadora e imperial. El pecado de la Edad moderna europea aparece así a la luz del pensar filosófico -mediando el estudio de la economía política, de la historia y de las demás ciencias humanas.

El pecado o la falta moral, la praxis óptica totalizante, consiste en el hecho de despreciar el rostro del Otro y usarlo como cosa: es praxis cosificante del Otro. El Otro como instrumento es mediación del pro-yecto totalizado de la Totalidad sacralizada. Esa praxis sólo cumple con las "necesidades" de la Totalidad, necesidad egoísta de algunos, de grupos, que ni puede "servir" ni puede escuchar la voz interpelante del Otro en el rostro del pobre. Su prepotencia lo ha tornado sordo y destructor de lo humano como humano.

El pecado es la praxis dominadora por la que el varón cosifica a la mujer como su objeto puro de propio placer; cuando los padres cosifican al hijo como el que será "lo Mismo" que ellos gracias a la herencia y la pedagogía dominadora; cuando el hermano domina al hermano y lo transforma en su esclavo: cosa productiva a su servicio. El pecado es la constitución concreta, la construcción paso a paso de la Totalidad como totalidad.

Sin embargo no se crea que el pecado de la dominación será vivido como pecado. La conciencia del dominador, que no tiene conciencia ética (como lo hemos visto en el § 24), doméstica igualmente su conciencia "moral". Llamaremos así "moral", no ya la voz del otro, meta-física, sino la aplicación óptico-deductiva de los principios de la misma Totalidad ontológica. Como el proyecto ontológico es equívoco, es igualmente equívoca la "conciencia moral". Dicha conciencia puede aplicar, aconsejar y remorder pero en vista de un pro-yecto totalizante que niega al Otro. En este caso el acto dominador, el pecado de cosificación del Otro, es vivido como un acto

"natural", "legal", perfectamente lícito y moral. La Totalidad éticamente mala afirma una conciencia moral tranquila. Es así que "la inmoralidad mayor no puede reducirse a la esfera política ni achacarse tan sólo a la existencia de hombre corrompido en instituciones fundamentalmente sanas. La corrupción política es uno de los aspectos de una inmoralidad más general; el nivel de sensibilidad moral que prevalece ahora no procede sólo de la corrupción humana. La inmoralidad mayor es un rasgo sistemático de la élite norteamericana"; lo mismo puede decirse de la burocracia rusa, ya que "su aceptación general constituye la característica esencial de una sociedad opresora de masas"²¹⁶.

La Totalidad totalizada del hombre de nuestra época, del dominador, que ha eliminado al Otro y que está en la omnimoda soledad del Único, ha perdido totalmente la conciencia del pecado. Esto no quiere decir que no lo cometa; al contrario. Su pecado más grave es que ya no sabe dónde se encuentra porque vive "naturalmente" sobre y en él, junto al cadáver desapercibido del Otro. Sin apariencia de pecado no hay tampoco conciencia de culpa, ya que no escucha que nadie le impute dicho asesinato. Esa culpabilidad moral se revestirá del ropaje de la enfermedad mental, de perturbaciones psicológicas, de temores, de angustias. Se ha convenido que no es digno de ningún castigo, pero tiene el presentimiento de que se acerca un peligro que debe ser racionalizado como caótico, injusto e inhumano: el no-ser.

Sin conciencia de pecado, ni de culpa, ni de necesidad de castigo, la praxis dominadora de la Totalidad debe seguir organizando el orden imperante -que incluye el pecado y la injusticia encubierto debajo de las más venerables instituciones. Su conciencia tranquila, en apariencia, no es suficiente para acallar el clamor de los oprimidos. La "voluntad de libertad" es voluntad de vida y amor al Otro como alterativo. El oprimido -como mujer "objeto", como hijo "imitante", como hermano "esclavizado"- se levanta ante la praxis dominadora, ante el orden establecido. Cuando aparece el rostro del Otro tras el clamor de liberación del oprimido, el opresor redobla su praxis dominadora y se recubre de un pecado en nuevo nivel. No es ya la mera dominación que redujo a cosa el rostro del Otro, es ahora la violencia que quiere fijar eternamente como "cosa" el rostro del Otro que reaparece en la cosa. La violencia es fuerza dominadora que ultraja al Otro contra su propia voluntad, contra su libertad dis-tinta. Violencia es exigir, al que ha sido reducido a la pobreza por un

cierto orden, que permanezca en dicha pobreza aniquilante de sus posibilidades justas. La dominación que era aceptada como "natural" se hace violenta, descarada, abierta, cuando el oprimido comienza el proceso de la liberación.

El pecado de la dominación se dobla de violencia, pero la violencia es nuevamente racionalizada, "naturalizada", sacralizada, ya que se trata de la paz y la seguridad del orden, de la Totalidad. La violencia queda justificada como mediación para un bien supremo: el bien de la Totalidad totalitaria. Dicha violencia es consagrada aún como virtud. El varón violento a la mujer cerrando la casa, pero la venera como la "ama del hogar" (mitificación de su propia alienación); el padre violento a su hijo obligándole obediencia a una autoridad dominadora, y lo educa como a su propia imagen ("lo Mismo"); el hermano violento a su hermano exigiéndole bajo pena de muerte que por la seguridad y en vista del ideal patrio (patria antigua y bajo el poder del hermano dominador) ame al Estado. Esta es la violencia institucionalizada, la primera, la más grave, la originaria de todas las otras. Ésta es la única que tiene fábrica de armas, que tiene leyes y "conciencia tranquila", que duerme sobre el cadáver del Otro, Abel asesinado que ya no puede hablar (y por ello el dominador no tiene "conciencia ética" o meta-física).

La guerra, que es el enfrentamiento de dos violencias (aunque pueden tener muy diversa consistencia moral, ya que una puede ser injusta, la dominadora, y otra justa, la liberadora), no es "el padre de todo" como lo pensaba Heráclito²¹⁷, ya que antes que la violencia está la dominación, y antes todavía el cara-a-cara. La dominación aliena el rostro del Otro y lo hace cosa dominada. La voluntad de libertad del dominado, el amor-de-justicia al Otro como otro es el verdadero origen del proceso analéctico-dialéctico. Dicho amor y voluntad hace aparecer y transforma la dominación en violencia; la violencia dominadora exige al que se libera revestir su intento de una violencia defensiva o de respuesta. El choque de las dos violencias: una moralmente injusta, la dominadora, y la otra moralmente justa, la defensiva del que se libera, es la guerra. La guerra es el inevitable fruto del pecado, de la dominación, pero no es el origen, el padre de todo, sino que la guerra es un mal y trae consigo la acrecentada inmoralidad del dominador. La guerra, que siempre es un mal, tiene razón de pecado, culpa y merece castigo como praxis dominadora, ya que es la que la declara y ejerce. El que sufre la guerra, el que entra en ella defensivamente y como respuesta obtiene en ella dignidad, mérito y

honor; es la guerra que establecieron los héroes que originaron las patrias nuevas, los Moisés, los mártires de las Termópilas, y los de los circos romanos, los Hidalgo, Bolívar y San Martín y muchos otros héroes contemporáneos.

¿En qué medida es personalmente culpable un dominador particular? ¿Cuál es la relación de imputabilidad concreta que un acto óntico-dominador tiene si la estructura de la Totalidad pasa por ser la "naturaleza de las cosas" y se ha sido educado en una disciplinada fidelidad a lo establecido? La Europa moderna y su filosofía, que sólo experimentaron la Totalidad como último horizonte, se declararon a-éticos (recuérdese lo dicho en el § 20). Su a-eticidad encubría el pecado supremo, el asesinato fáctico del Otro en el colonialismo como dominación del hombre sobre el hombre. En esa misma medida se declaraba inocente a todos sus componentes de todo tipo de pecado de dominación: podían enviar a los indios al fondo de las minas, sin comida, sin vestidos, sin salarios en el monte de Potosí, ya que su conciencia estaba tranquila porque con esa plata, Carlos V, pagaría sus campañas contra los herejes luteranos; se podían vender los esclavos africanos, pingües ganancias de los piratas y negreros ingleses, porque se invertirían los beneficios en los bancos de Londres, se pagarían los impuestos y, si cupiese la suerte del pirata Francis Drake, pudiera que un día la Corona británica lo honrara con el título de "Sir". ¿Qué responsabilidad personal puede imputarse al propietario de una acción de una compañía norteamericana que tiene sus explotaciones fruteras entre los indios de Guatemala, cuando pidiendo más dividendos se niegan salarios que llevan a revueltas sociales y producen muerte de hombres en la lucha, de mujeres y niños en la miseria? Y, sin embargo, ¿son absolutamente inocentes? ¿Puedese independizar como dos fenómenos distintos el pecado institucional, tradicional, ontológico y pedagógico, y el pecado óntico, fáctico, personal? ¿Qué tipo de culpabilidad pudieron tener los lugartenientes de Hitler que fueron ahorcados en Nüremberg? ¿Ninguna? ¿Por qué se los ahorcó, entonces? ¿Tenían plena culpabilidad? ¿Por qué no se juzgan hoy todos los criminales de todas las guerras? Ciertamente todo hombre adulto, en el uso normal de sus facultades, conserva siempre un ámbito de libertad, de responsabilidad personal, de conciencia lúcida. Es en ese nivel concreto, irreducible al condicionamiento, donde la distinción de sí mismo como Otro se manifiesta como ser humano en el acto voluntario, donde el pecado institucional de la dominación se hace, siempre, aunque en juicio objetivo es imposible, personal.

Nadie nunca podrá declararse personalmente inocente de la muerte de Abel.

§ 28. EL ÊTHOS DE LA DOMINACIÓN

"Lo habitual", lo que se hace por costumbre, es un repetir lo mismo, un reiterar lo ya cumplido. Decir que alguien repite lo nuevo es una contradicción. El *êthos* de la dominación será un reiterar lo mismo sin novedad, dentro de una Totalidad cuyo ser consiste en el "eterno retorno de lo Mismo". Nuestra crítica, paradójicamente, se levanta contra el más crítico de los éticos que se hayan atrevido a volverse contra la moral imperante, pero Nietzsche, del que hablamos, no será suficientemente radical, y por ello, aunque de sí dijo: "Nosotros, los inmoralistas", podremos exclamar que no fue suficientemente inmoral ante la moralidad vigente de la Totalidad dominadora²¹⁸. La moral que se funda en virtudes -como la que se funda en la ley, y que hemos visto en los párrafos anteriores-, busca su seguridad en lo óntico y quiere descubrir una cierta permanencia que le permita no vivir el riesgo de la historia, de la libertad y del servicio alterativo.

En efecto, "la historia del hábito (de la virtud como lo habitual) representa el retorno de la libertad a la naturaleza, o, con más exactitud, la invasión en el dominio de la libertad de la espontaneidad natural"²¹⁹. La más importante de las morales de la virtud fue la que expuso Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, donde puede verse claramente lo que nos indica Ravaisson: el anhelo de cubrir el ámbito riesgoso que separa la naturaleza sin libertad del mundo libre (con pretensión de negar la misma libertad, que el griego no conoció en cuanto tal). El ser del hombre no es meramente natural (como el de las plantas), sino que obra contra natura (*parà fysin*) o según ella (*katà fysin*). Los actos habituales dan por el carácter una como segunda naturaleza al hombre²²⁰. Cuando el hombre nace "ninguna de las virtudes del *êthos* se encuentra en nosotros por naturaleza (*physei*)"²²¹. Pero de inmediato, por el aprendizaje, se adquieren los hábitos²²² que conservan lo aprendido pero que pueden caer en el automatismo o repetición de lo mismo sin sentido. El carácter, que es "la manera individual -no elegida y no modificable por la libertad- de la libertad misma"²²³, o "el *êthos*, es el fruto de los modos de habitar el mundo (*ek êthous*)"²²⁴. Los modos de habitar el mundo (el hábito: *héxis*) son fruto de repetición de lo mismo:

"los estados habituales del *êthos* son el resultado de actos iguales (*tôn homoïon energeiôn*) en el mundo"²²⁵. De allí que la misma "virtud sea un modo habitual de morar en el mundo"²²⁶, y lo mismo puede decirse de los vicios, y, por ello, no sin razón Nietzsche la llamaba *vis inertiae der Gewohnheit*²²⁷. Es verdad que la tradición interpretó dichos hábitos como disposiciones activas que predisponen, verdaderas potencias activas que inclinan. Pero, de todas maneras, es inevitable la caída en la cotidianidad, en lo existencial, en lo que se obra con pérdida de sentido y por ello de libertad real.

Pero lo más grave es que, de pronto y a partir de nuestro método, la doctrina de vicios y virtudes deviene equívoca. Por una parte, como genialmente lo ha analizado Nietzsche, hay un proceso histórico-cultural por el que un cierto *êthos* llega a ser imperante, es decir, un cierto conjunto de hábitos o disposiciones son juzgadas como positivas, buenas. Por otra parte, y más allá Nietzsche, las virtudes vigentes (y aun la del conquistador) son las de la Totalidad como totalizante. Las virtudes de la Totalidad totalizada se manifiestan, si se sabe descubrir el velo de la hipocresía que oculta su verdadera naturaleza, como vicios sublimados. Podremos entonces advertir que los vicios-virtudes de la Totalidad son equívocos con respecto a la virtud (pero, ¿puede haber hábito de lo nuevo, de lo nunca cumplido e irrepetible, de lo verdaderamente histórico?) de la praxis alterativa (cuestión que pensaremos en el § 31).

En *Más allá del bien y del mal* Nietzsche muestra cómo el hombre de la calle tiene "buena fe en la moral imperante"²²⁸, que no es sino, y para Europa contemporánea, "la inversión de los valores... (que es cumplida por) el pueblo judío: con él comienza la insurrección de los esclavos en la moral"²²⁹. Esa moral como "lazos sólidos nos tienen amarrados y agarrotados; llevamos una camisa de fuerza hecha de deberes y no podemos quitárnosla"²³⁰. "No veo a nadie en Europa que tenga la idea de que la meditación con motivo de la moral [esto vale igualmente hoy para América latina], pueda ser llevada hasta un devenir peligroso, insidioso, seductor"²³¹, nihilismo de la hipocresía imperante, a fin de que "estos grandes e inmodestos errores no se pavoneen ya insolentemente con su aire de virtud... Casi todo lo que nosotros llamamos *cultura superior* se basa en la espiritualización y en la profundización de la crueldad"²³². En mucho nuestro filósofo tiene razón, pero equivocará la solución, como veremos. Su error estribará en que no pudo ser suficientemente radical al no superar la Totalidad,

última categoría u horizonte de su pensar europeo dominador del siglo XIX.

Para Nietzsche los vicios del dominado, del débil, del esclavo, diríamos nosotros: del oprimido en tanto alienado, son sublimados como virtudes una vez que dichos oprimidos han logrado tomar el poder y transformarse por su parte en dominadores. Para pensar esto en las categorías que hemos propuesto en el § 23 del capítulo IV, diríamos que se trata de la mistificación de la alienación misma del dominado en un proceso de liberación enajenante (o falsa liberación en la Totalidad), proceso que sacraliza el vicio del alienado y no su positividad como exterioridad (que es lo que libera la liberación alterativa). El peor vicio del dominado es el *resentimiento* contra el dominador. Para Nietzsche el resentimiento de los judíos ante los helenistas y romanos; para Scheler el resentimiento de los burgueses ante los hombres de Iglesia o de la nobleza de la Europa medieval del siglo IX al XIII; para nosotros el resentimiento incubado en la conciencia de la oligarquía criolla colonial contra España, Europa y Estados Unidos desde el siglo XVII al XX (y aún antes, el resentimiento de los conquistadores y colonos ante los "grandes" de España y no sin envidia, en los primeros tiempos, de las riquezas de los indios). El resentimiento es un autoenvenenamiento anímico por represión de un acto querido de venganza que el débil no puede cumplir en su impotencia contra su dominador. La acción de la venganza se introyecta en la autorrepresión y se incuba como resentimiento. El resentimiento, como segunda naturaleza del alienado en tanto alienado por la dominación, no puede vivirse como tal, debe entonces sublimar su vicio, debe mistificar su alienación, produce una como "inversión de los valores" para poder subsistir. "Esta amarga prudencia, que hasta el insecto posee (el cual, en caso de gran peligro, se hace el muerto), tomó el pomposo título de virtud, como si la debilidad del débil fuese un acto libre, voluntario, meritorio"²³³. Y así se llega a que "la mentira llame bondad a la impotencia, humildad a la bajeza, obediencia a la sumisión forzada. La cobardía, que está siempre a la puerta del débil, toma aquí un nombre muy sonoro, y se llama paciencia. 'No poderse vengar' se llama 'no querer vengarse'..."²³⁴. El resentimiento lleva entonces a forjar un "ideal humano", un *êthos* y surge así, en el tiempo de la dominación, una figura mistificada de sí mismo: "Del mismo modo en que el colonizador intenta aceptarse como colonizador, el colonizado se halla obligado a aceptarse como colonizado para sobrevivir"²³⁵, pero esa exi-

gencia de la debilidad lleva al oprimido a tenerse como real en esa visión mistificada por el resentimiento, lo que le impulsará a imponerla cuando con el tiempo llegue al poder. De esta manera el *êthos* imperante y sus virtudes no son sino el disfraz de los vicios del oprimido como alienado.

El *êthos* vigente, por su parte, se reviste también de una coraza interna que le permite permanecer, subsistir. Nietzsche muestra cómo por el castigo, el dolor, el hombre llega a constituir una "conciencia moral" (que será después el *Ueberich* de Freud) que se impone como la jerarquía de valores, y así se "santifica la venganza bajo el nombre de justicia, como si la justicia no fuese sino una transformación del resentimiento"²³⁶. Pero, además, hay un grupo de hombres, una verdadera clase profesional, que cultiva el resentimiento en nombre de la moral, es el "sacerdote ascético... los verdaderos representantes del espíritu serio"²³⁷. En América latina, "la dominación sobre los enfermos"²³⁸ en nombre de los valores de la civilización occidental y cristiana, la cumplen hoy los herederos de la Cristiandad hispanoamericana -que no debe confundírseles sin más con los cristianos²³⁹-, que hacen cumplir como virtudes los vicios del resentimiento de los criollos dominados en la colonia, y que en el fondo ocultan el pecado contra su padre (lo que les da a sus actos una morbosa culpabilidad): la emancipación del siglo XIX y la necesidad sentida de la liberación presente negada. Igualmente forman parte de ellos los liberales, que al fin del siglo XIX se reúnen con los conservadores, y que ahora tienen culpabilidad por haber firmado el pacto neocolonial con Inglaterra y su descendiente. El resentimiento del "nuevo rico", el burgués industrial, contra la antigua oligarquía o aristocracia terrateniente, viene a transformarse en virtud imperante. La vida urbana, el buen vestir y comer educado, la disciplina, el ahorro, la limpieza a la inglesa, la palabra cuidada, la legalidad, el hablar francés, se opone como la civilización a la barbarie vivida por el español, por el gaucho, por el pueblo que en su folklore conserva rastros del antiguo dominador odiado. Ese *êthos*, y los bienes que permite y cobija, viene a ser sacralizado por un derecho natural y divino a la propiedad sin mirar ni su origen, ni su condición ni lo que en su fundamento signifique. Los sacerdotes de esta moral, diría Nietzsche, la pretenden eternizar a fin de usufructuar también eternamente los beneficios del orden vigente.

Nietzsche se levanta contra ese orden, contra la "verdad"²⁴⁰ imperante y ocultante, contra lo apolíneo que es el orden esta-

blecido como imperio del resentimiento instrumentado por una casta dominadora sin haber sido conquistadora. Predica el nihilismo de ese orden muerto, cadavérico, pero lo hace desde la Totalidad y en nombre de "la raza de los conquistadores y señores"²⁴¹ la de la "aristocracia guerrera"²⁴², cuyo nombre es el "hombre que se trasciende" (*Uebermensch*), que impone nuevos valores (*Wertsetzung*) por la previa destitución de los valores vigentes (*Umwertung*). No hay lugar a dudas, Nietzsche propone como ideal humano a los invasores aqueos, jonios y dorios, a los arios invasores, a todos los conquistadores en especial a los de la Roma imperial, a Napoleón, "hombre único y tardío como nadie, encarnación del ideal aristocrático"²⁴³. Nietzsche habría estado, con certeza, del lado de Cortés, de Pizarro y no del azteca o del inca. Se trata, desde la Totalidad cerrada y dominadora, de exaltar el momento en que la Totalidad crece dia-lécticamente y engloba, domina, cosifica al Otro: la conquista, la expansión de "lo Mismo", la actualidad de lo ya dado en la potencia (como posibilidad y como fuerza, vida, violencia) de lo Mismo. Nietzsche es, lo decimos con toda conciencia de lo que esto significa, la expresión final del *êthos* dominador moderno europeo. Su "voluntad de dominio" no es sino la formulación ontológica del "yo conquisto" hispánico o del "yo pienso" cartesiano. Su virtud suprema, el bien como guerra, el guerrero injusto y conquistador como héroe patrio es la más ciega, opresora e inhumana de las actitudes posibles: el *êthos* de la dominación desnudo, que presenta como virtud insigne el asesinato, la violencia, o mejor, la violación del Otro. El conquistador guerrero es la antípoda del liberador en la justicia; el *êthos* de la liberación es exactamente el contradictorio al *êthos* descrito por el europeo Nietzsche, sabio del hombre dominador. Lo mismo le pasará a Kant con su moral del deber, a Hegel con su moral de la clase suprema: la burocrática o de los empleados públicos del Estado, que es manifestación histórica de la divinidad misma²⁴⁴, y a Marx que aceptará al origen de la revolución un acto del *êthos* guerrero y dominador moderno: la lucha a muerte, por lo que le será muy difícil negar al odio como fuerza motriz y como posición inicial del proceso. En todos ellos la Totalidad es el horizonte irrebalsable y último, el fundamento ontológico del *êthos* moderno.

Se trata ahora de describir el *êthos* de la dominación, el modo como los vicios del dominado (no decimos sus virtudes que se analizarán más adelante) llegan a ser las virtudes de la Totalidad totalizada, es decir, un modo muy sutil de perma-

necer en el vicio, pero con "buena conciencia", más aún: como personaje virtuoso.

El *éthos* de la dominación se origina enteramente de la afirmación irrebasable de la Totalidad como totalidad; es aversión o ateísmo del Otro porque previamente se ha instaurado a la Totalidad como única (sea "yo solo" o "nosotros"). La "afirmación" de la Totalidad como única es el *odio*, no todavía el odio opuesto al *éros* (en su dimensión ontológica), sino opuesta al amor-de-justicia o trans-ontológica, meta-física. El odio es amor a sí mismo, a la Totalidad como tal, a lo Mismo como fundamento. No es la envidia, como pensaban los clásicos, el origen del odio. Si la envidia fuera el origen, ¿de dónde surgiría entonces la tristeza del bien ajeno o la alegría de su fracaso? ¿Por qué se alegraría el totalizado de la destitución del Otro? La misma envidia se abre desde la previa aversión o No-al-Otro que es lo maligno mismo, el panteísmo de la Totalidad o la negación de la exterioridad. Se envidia al que previamente se ha querido reducir a la nada óntica, a no ser ya algo que pueda interpelarme y sacarme de la dorada egocentralidad de la Totalidad dominadora. En este caso "el Otro es el infierno" y es "bueno" que desaparezca, es "malo" que subsista y me es insoportable su presencia porque en cualquier momento puede irrumpir: por ello es el peligro mismo, el que merodea como lo terrible. "La conciencia aislada es una conciencia a la defensiva que resbala insensiblemente en el camino de la locura"²⁴⁵.

Téngase en cuenta, además, que en el odio es posible la simpatía por el que odia lo mismo. La simpatía o com-pasión, en su significación griega o dentro de la ontología de la Totalidad, es un "sentir lo Mismo". Ante el Otro como otro es imposible sentir "lo Mismo" y en este caso el amor-de-justicia es más que mera simpatía y ni siquiera amor (ya que puede haber un amor-a-sí de la Totalidad que es el odio mismo alterativo: el mal supremo).

El amor-a-sí como aversión al Otro funda la *desconfianza*. el no tener fe en el otro y por ello mismo la infidelidad. No se puede creer en el Otro si afirmándose la Totalidad como única se descalifica así el sentido y la necesidad moral de la revelación alterativa. ¿Cómo puede creerse en la veracidad de una palabra interpelante si se niega la posibilidad o el beneficio de la interpelación misma? Habiendo constituido al Otro como el odiado enemigo, su palabra será calculadamente aprendida en la desconfianza del que teme su peor peligro: el Otro, como el que puede hacer estallar a la Totalidad como tal. Ha-

biendo el odio aniquilado al Otro, la desconfianza lo cosifica y la infidelidad simplemente confirma que nunca ninguna palabra fue dada en la sinceridad, sino exclusivamente en el cinismo, la hipocresía, la conveniencia, la astucia.

¿Qué puede esperar del Otro el que lo ha constituido como el infierno propio mismo? La *desesperanza* forma parte con las dos actitudes antes nombradas del *êthos* de la dominación; desesperanza ante el Otro que, con el tiempo, se transforma de desesperación meta-física en desesperación ontológica: el total sinsentido del que obra por obrar sin ya saber "para-qué". Siendo el Otro la ad-ventura, el futuro esperanzoso, el solipsista termina por cerrarse en un pasado abstracto, fácil, muerto.

En el tiempo en que el dominador era dominado (más exactamente un subdominador, porque ya aparecía el nuevo dominado futuro) odió, desconfió y desesperó de su dominador, pero no pudiendo expresar por la venganza su opresión la interiorizó como resentimiento del débil ante el fuerte dominante. Ese resentimiento es el vicio que nos manifiesta la alienación en el alienado, copia reduplicada en el oprimido de la injusticia del opresor. Cuando el subopresor dominado llega al poder del Todo, impone sus antiguos vicios mistificados, las astucias que le permitieron vencer, como las virtudes vigentes: el *êthos* dominador.

En el *êthos* dominador la llamada *prudencia* (la *frónesis* o la *prudentia* de los clásicos)²⁴⁶, "recta interpretación de las mediaciones que han de obrarse", es en verdad astucia, negligencia, fraude, dolo, imprudencia entonces. ¿Cómo podrá existencialmente interpretar correctamente una posibilidad el que ha depravado el fundamento y obnubilado su claridad al constituirse como Totalidad sacralizada y única? Toda posibilidad será interpretada como mediación de dicho pro-yecto totalizante: la que converja a su grandeza será elegida y la que imposibilite dicho pro-yecto será postergada. Quiere decir entonces -que eligiendo en vista del orden, la seguridad, el crecimiento del Todo actual, dicho hombre niega el futuro, la historia: asesina al Otro en nombre de la Totalidad. Ningún acto puede ser realmente prudente, y los tenidos por tal son malignamente astutos, ya que matan al Otro de manera más apropiada.

De la misma manera la *justicia* óptica de la Totalidad, cuya razón es la ley (la justicia en este caso tiene a la legalidad como su fundamento), es en realidad homicidio o robo (ya sea con respecto al ser del Otro o a sus bienes) en el nivel individual (conmutativo), como partes de la comunidad (in-

justicia legal) o como poder establecido (distributiva). La justicia que cumple las leyes vigentes del Todo totalizado es no sólo homicidio y robo o rapiña, sino igualmente y en distintos niveles avaricia y usura, injuria y maledicencia, idolatría, falsedad, ingratitud, jactancia, hipocresía, adulación, etc. El "justo" de la Totalidad (que no ha matado probadamente con sus manos a nadie y que no ha cometido a mano armada ningún asalto, aunque tenga cuantiosas inversiones en acciones de fábricas de armas o no pague millones al fisco en concepto de impuestos o a sus asalariados en razón de su trabajo), dicho "justo" de conciencia tranquila (porque no tiene "conciencia ética" ya que el Otro ha sido negado en el origen por la afirmación del Todo como universalidad natural y eterna: divinización idolátrica del Yo) construye las prisiones y los circos de los mártires del Otro como futuro liberado.

Así también la *temperancia* o el dominio de las pasiones humanas, viene a transformarse en la mediocre medida que considera mal el placer desordenado pero admite como supremo el orden dentro del placer lícito (el *confort*) al que no puede ya abandonarse (es decir: se es esclavo de dicho *confort*) y que teme verse privado del mismo: El temor, ante la pérdida del *confort* lleva así al dominador a temer al que pudiera arrebatarse su cuota lícita (pero siempre creciente) de placer domesticado. Y así "el espíritu señorial burgués" -como dice Scheler- viene a cubrir con el nombre de temperancia o "medida" a la gula, la ebriedad, la lujuria, a la incontinencia regulada. Este hombre que es así tan sensible con su propio *confort* llega a ser un pétreo insensible ante la miseria ajena, la que previamente ha sido recubierta con razones "muy justas" (tales como: "Son pobres porque son vagos; si trabajasen tendrían el *status* que yo tengo").

Y, considerando todavía otro ejemplo, la fortaleza o *valentía* que es la virtud de la pasión de la ira por la que pueden intentarse arduos y temibles proyectos, al no poder ejercerse en el riesgo real del tiempo en que fue necesario jugarse hasta la muerte para organizar el orden sobre el que ahora se vegeta se ejerce con pusilánime crueldad masoquista o sádica a manera de prepotencia colérica sobre los más débiles (sobre la mujer, el hijo y el pobre) o con soberbia y ambiciosa ostentación de los bienes que se tienen (que ocultan el ser personal raquíptico). Esa aparente "fuerza", violencia o potencia institucionalizada encubre una debilidad presentida y un temor ante lo peligroso inminente y sin embargo desconocido. Se sabe, esencialmente, que el orden que lo funda es inconsisten-

te y que el Otro negado bajo la dominación es más vida, más fuerte, más futuro, porque está en la justicia, en la razón y en el ser libre.

El *êthos* de la dominación es una endeble estructura de pretendidas virtudes que recubre hipócritamente una profunda perversión. Lo sacrílego del caso es que ha sido sacralizado dicho *êthos* y se avanza como eterno para el que lo cumple. Es aquí cuando la ética de la liberación adquiere junto al oprimido liberándose el carácter de peligro, porque quita a la "conciencia tranquila" del dominador su carácter de naturalidad y lo interpela como un culpable. Lo espantoso del caso es que la cuota de vicio mistificada en virtud en el dominador es mutilación del ser del oprimido: el lícito *confort* que encubre la gula es hambre en el dominado, la relación sexual pagada es degeneración en la prostituta, la prepotencia del empresario es humillación en el asalariado, la dominación pedagógica del padre es fracaso del hijo... y así el poderoso se constituye en el "príncipe de este mundo", como el que tienta al más débil para retenerlo en "lo Mismo"; la tentación es tautología; lo tienta con su palabra que no es reveladora ni creadora sino dominadora, palabra de "lo mismo-opresor" dirigida a "lo otro-oprimido" dentro de la Totalidad ("lo Mismo"), y para expresar inversamente la fórmula de Sartre: "La Totalidad es el infierno". Por ello podríamos simbólicamente decir que la praxis dominadora es la constructora del infierno²⁴⁷.

§ 29. LA LIBERTAD META-FÍSICA DEL OTRO Y LA NEGATIVIDAD

Ahora deberemos volver sobre un tema ya tratado en los §§ 16-19 y 22, pero aclarando ciertos aspectos y profundizando otros. "El Otro" cuya posición revelante es el "cara-a-cara" aparece como lo supremamente positivo, en el sentido de la "negatividad" primera, como la "nada" de donde la creación de lo nuevo, de lo imprevisible, del ser como amado y libre pro-voca en la Totalidad del mundo e interpela al "servicio", que es praxis alterativa propiamente humana, la gratuidad donde el hombre se revela como tal.

La noción de "negatividad", que indica simplemente un cierto "no", es equívoca, ya que hay una negatividad que se juega en la Totalidad (la que originándose en Hegel, por ejemplo, llega hasta Sartre, Marcuse o Adorno) y la que sobrepasando el horizonte del mundo afirma al Otro "como otro" ("negatividad" afirmada como "filosofía positiva" por un Schelling pos-

terior a Hegel, por Feuerbach hasta llegar a un Lévinas por ejemplo).

En un primer sentido, en la Totalidad (incluyendo entonces a todo el pensar griego y en especial a Aristóteles, y a todo el pensar moderno europeo), la "negatividad" indica lo que le *falta* a lo potencial para llegar al acto. Es la noción de "potencia" (*dynamis*), pero acentuando no lo que "ya-es" sino lo que "todavía-no-es". El "todavía-no" considerado en sí mismo nos muestra el grado de negatividad de algo. Ónticamente la negatividad del fenómeno o de la cosa u objeto intramundano es la necesaria posición encubridora que juega el "ente" con respecto al fundamento. El "ente" no es el "ser" y al conceptualizar o interpretar al ente el ser queda relegado al horizonte implícito. Si verdad es descubrimiento, el conocimiento del ente es la no-verdad del ser como fundamento. La negatividad como negación del fenómeno, del ente u objeto es, exactamente, el movimiento dialéctico ontológico que supera o niega un horizonte de entes para pasar al que lo funda, y de este a otro hasta llegar al horizonte primero. Para Hegel dicho horizonte primero es la Identidad como resultado: el Absoluto que se piensa como pensar pensante. Esta "superación" (en francés *dépassement*, en alemán *Aufhebung*) es negatividad como negación de negación: el ente que había sido negado en su verdad arqueológica o radical (en tanto encubridor del fundamento en la cotidianidad de la vida obvia o ingenua) es negado en su no-verdad. Esta superación dialéctica-ontológica niega la diferencia encubridora y descubre la Identidad fundamental del ser del mundo. Sin embargo, y en su fundamento, esta negatividad termina por ser afirmación -no es la negatividad radical entonces-. En efecto, y correctamente, nos dice Ricoeur, contra Sartre, que toda "aniquilación oculta una afirmación"²⁴⁸, y así la "nada" de Sartre (que es el hombre mismo como ser en el mundo) no es sino un modo de ser (el humano). En Hegel, la afirmación del Absoluto como Identidad resultante final es el fundamento de todo el movimiento de la negatividad dialéctica. Adorno ha mostrado cómo el "principio de identidad" tiene una "afirmación como contenido"²⁴⁹, pero lo que no ha podido al fin es superar la Totalidad como temporalidad futura, puesto que si es verdad que la conceptualización objetivante no corresponde a la comprensión del ser, sin embargo, aunque dialécticamente dicha comprensión se abra infinitamente hacia el futuro, no deja por ello de ser afirmación. La praxis en este caso no es tanta afirmación (negación de una negatividad segunda) como el "servicio" (negación de una

negatividad primera). En este sentido Habermas no logra superar la noción tradicional de praxis²⁵⁰, ya que como toda la Escuela de Frankfurt, desde Horkheimer hasta Marcuse²⁵¹, suponen en definitiva la categoría de Totalidad como lo irrebasable.

El hombre en la Totalidad puede tener "libre arbitrio", pero al fin se reduce a pura espontaneidad, autodeterminación, autodiferenciación electiva²⁵². El ámbito de la libertad óptica se juega dentro de la "necesidad" (*besoin* de Sartre, *Bedürfnis* de Hegel o Marx, *Sorge* de Heidegger), que se funda en el proyecto o com-prensión del ser como Totalidad. En este sentido la libertad queda reducida a la espontaneidad (que Aristóteles nombró *ekousión*²⁵³, y lo que queremos indicar es que el Otro como otro es libertad meta-física, más allá de la espontaneidad solipsista de la Totalidad, más allá de la *fysis* (sea ésta astrológica, vegetal, animal o humana) es historia y creación.

Es aquí donde el intento de los posthegelianos debe ser reinterpretado. Cuando un Schelling enuncia que "la filosofía positiva puede comenzar puramente con la sentencia: Yo quiero lo que se encuentra más allá (*über*) del ser. Así veremos acontecer gracias a un tal querer la real superación (*Uebergang*)" [del ser como *lógos*]-. Por el querer (*Wollen*) se accede a un "más allá" (*meta*-física) del ser (como Identidad originaria del Saber absoluto). De la misma manera un Feuerbach, que se propone superar la "identidad del pensar y el ser, el punto central de la filosofía de la identidad"²⁵⁵, afirma que "la nueva filosofía [entre la que la filosofía latinoamericana es ya una realidad] se apoya sobre la verdad del amor"²⁵⁶. Por el amor se alcanza la "existencia" (en la significación kantiana) y se la puede distinguir de lo inexistente (ya que el dolor de la ausencia del amado no es idéntico a su presencia; para la razón presencia o ausencia de "lo" amado son idénticos). Quiere decir que el amor accede a un ámbito de exterioridad con respecto a la razón. De la misma manera un Marx ("sujeto del trabajo") o un Kierkegaard ("suieto de la fe ante Dios") colocan en la exterioridad de la objetividad abstracta (la Totalidad hegeliana como subjetividad absoluta) al sujeto existente en concreto²⁵⁷. Sin embargo, no han podido describir adecuadamente la exterioridad y lo han hecho de tal manera que al fin fueron nuevamente apresados por la modernidad: el pensar de Schelling se cierra en una Totalidad divina que somos por naturaleza; la intención de Feuerbach no supera la Totalidad de la Humanidad (que incluye como un "nos-

otros" al "yo-tú"); el pensar de Marx nunca va más allá de la Totalidad cultural antropológica; la meditación de Kierkegaard reduce la alteridad a la de un individualismo ante Dios: es un solipsismo teológico y no llega a describir una posición alterativa solidaria y antropológica (que puede rematar en una teológica, tal como lo haremos en el *capítulo X* de esta obra).

La cuestión no es fácil, pero reside toda ella en la noción de "negatividad primera" de Otro como otro, cuya afirmación jamás puede la Totalidad avanzar (ni como Identidad fundamental) y, por ello, permanece expuesta a ese momento asistemático negativo insuperable *desde la Totalidad*. El Otro mismo es el que puede afirmarse *desde él mismo como otro*, y dicho acto es revelación, creación, novedad, pro-vocación, interpelación. Esta negatividad no es óptica, es ontológica, meta-física, pero no es simplemente el "poder-no-ser" del proyecto (posibilidad del fracaso), sino la "*imposibilidad-de-ser*" el Otro como otro desde la Totalidad, la imposibilidad de comprenderlo, abarcarlo, conocerlo *desde* el fundamento. y es por esto que "tanto tiempo como haya un mendigo -dice Benjamín-, será necesario que haya mito"²⁵⁸. El mendigo es el Otro y el mito es un modo de querer decir el misterio.

De lo que se trata no es de mi libertad (espontaneidad), sino de la libertad del Otro. La libertad óptica del Otro es para mí, para nosotros, para la Totalidad, un momento meta-físico. Si la comprensión del ser en mi mundo no es conceptualizable, cognoscible u objetivable, porque es el fundamento de la conceptualización, es imposible conceptualizar el horizonte ontológico del mundo del Otro. No sólo es incognoscible, sino que es incomprendible (tanto atemática como temáticamente). Si su horizonte ontológico me es incomprendible *in concreto* quiere decir que no puedo abarcarlo "como futuro", no puedo dar cuenta de su poder-ser como ser ad-veniente. Su libertad óptica no es mero pasado ni presente, sino que se funda sobre su proyecto siempre futuro. En tanto futuro el Otro es la exterioridad suprema, imposible de ser intramundano en la Totalidad. Si lo situó en mi mundo es como "ente" u "objeto" (como alienado o cosificado). Es por ello que el acto libre o "el acto voluntario aparece (en la Totalidad) como una creación en la creación; es un infinito reunido en un punto que triunfa de la opresión universal y subleva el mundo, porque hay en el sujeto (como otro) una potencia por la que la dominación que se expresaba sobre el objeto por el conocimiento ya no cuenta más. Para mover el dedo meñique es

necesario que se conmueva el todo del sistema de los fenómenos... Concebir la unidad del universo, afirmar que este universo no es un sistema cerrado ¿no es acaso admitir que el espíritu es con respecto al mundo como un infinito capaz de estar por sobre todas las fuerzas naturales?... La liberación por iniciativa moral, por la paciencia, por la muerte misma, heroicamente afrontada o aceptada, permanece siempre como posible"²⁵⁹. Blondel nos dice, en oposición a lo que nosotros hemos llamado "la lógica de la Totalidad", que hay "una lógica necesaria de la libertad"²⁶⁰. Esta "lógica de la Alteridad" parte del hecho de que hay "un *plus* que el ser o un más allá que el ser, que se traduce en la idea de creación"²⁶¹, primeramente en su nivel antropológico. Por ello "la libertad (del Otro) es misterio y no puede ser sometida a una racionalización"²⁶²; es decir, se niega "la identificación de la voluntad y la razón"²⁶³, ya que lo amado como Otro, libre, supera el ámbito de la Totalidad como mundo, como ontología o como inteligibilidad.

La libertad meta-física del Otro no es, sin embargo, el *noumenon* de Kant. Como para Kant es lo real que trasciende el horizonte de la representación objetual; pero, más allá de Kant (y aun de Lévinas), el Otro puede revelarse desde su libertad (o puede delatarse en la tortura) que es irrupción ana-lógica de su palabra en la Totalidad. Adviene entonces a la com-prensión pero sólo analógicamente (ya que el ámbito de la identidad no llegará a dar cuenta jamás del polo libre dis-tinto del Otro).

El conocimiento objetual del ente, en el mundo, es captación de su contenido con sentido (dentro de la totalidad ontológica de sentido). La conceptualización o interpretación del ente es entonces objetual, abstracta y universal. El Otro como otro libre, como centro de un mundo que me es dis-tinto o separado del mío o nuestro (exterior a la Totalidad) es concretamente incognoscible en la proximidad del cara-a-cara. La inteligencia queda como perpleja y debe rendir sus armas quedando a la espera en la esperanza; dicha posición la hemos denominado con-fianza, fe. Por ello el respeto, la veneración²⁶⁴, el reconocimiento de la libertad del Otro (*liberté d' Autrui*) no puede fundarse en la razón o el *lógos*, en la intuición o com-prensión, sino en la con-fianza que afirma al Otro como un *prius*, como lo anterior de *suyo* (como diría Zubiri) o la negatividad primera (afirmación suprema pero *desde* el mismo Otro como otro) del semejante pero jamás igual, el próximo ("prójimo") pero nunca el mismo. Desde esa nada (*ex-nihilo*) es que irrumpe, desde

su libertad (la *nada* misma primera)²⁶⁵, el Otro como creador. interpelante, pro-vocador de justicia.

Negar al Otro es negarlo como libre; es negar su libertad. Negar su libertad es la totalización de la Totalidad; es el único mal (que hemos descrito en el § 21). Negar la libertad del Otro es afirmar a la Totalidad como única; pero es transformarlo *ipso facto* en *fysis*, en la "naturaleza" ante el hombre; es transformar toda relación a la pura relación económica del hombre-naturaleza. La propia libertad del Todo es ahora sólo espontaneidad y no ya libertad propiamente dicha. La espontaneidad humana del Todo es un momento de lo único, que necesariamente se diviniza como panteísmo: todo es uno, es desde siempre, es Dios. Negar la libertad del Otro es igualmente negar la historia, porque el Todo es naturaleza, y por ello es divinización de la naturaleza. Engels, en ontológica coherencia llega a decir: "las sucesiones eternamente repetidas de los mundos en el tiempo infinito no son más que el complemento lógico de la coexistencia de los innumerables mundos en el espacio infinito... La materia se mueve en un ciclo eterno"²⁶⁶. La "lógica de la libertad" es otra.

El respeto y la veneración del Otro como otro libre transforma a la Totalidad. Expuesta y abierta por el silencio a la voz pro-vocadora del Otro, llega a escuchar su voz, acoge dicha palabra analógica e intenta aceptarla como creadora, como innovadora, ya que "lo nuevo es el Otro"²⁶⁷. La respuesta a la palabra creadora del Otro ya no es mera obra (*érgon* en Aristóteles, o *prâxis*, la griega o moderna incluyendo a Marx o Sartre), que viene a actualizar *lo que falta* (negatividad óntica). Más allá aún del trabajo como mera producción de entes mundanos, está la oblación, el culto, el servicio, que de la gratuidad erótica o pedagógica llega a ser una política liberadora. El *servicio* (del hebreo *habodáh*) es meta-físico, mientras que la *prâxis* es sólo óntica (tal como la hemos descrito en el § 12 del *cap. II*). El "servicio" es la acción de un libre ante un libre; es el modo como la Totalidad se abre en el cara-a-cara y realiza efectivamente como respuesta (y no por propia iniciativa dominadora) el momento dialéctico práctico. Se avanza hacia el Otro, y lo envuelve como quien abraza con una manta en el frío a su amada, a su hijo o al pobre. No por sí, sino por él mismo como otro. El "servicio" es *prâxis* cuyo origen analéctico la constituye como *prâxis* liberadora. La *prâxis* conquistadora es dialéctica en cuanto incluye al Otro dentro de la Totalidad desde la potencia de la Totalidad (Pizarro conquista a los Incas). La *prâxis* liberadora o "servicio"

Cuando el hombre accede a la libertad (Y), después de la evolución interna de los primates y del mismo hombre (ya que el hombre fue primitivamente com-prensor intelectual pero no todavía con plenitud de responsabilidad libre) se le abren posibilidades de cumplir la libertad del Otro (A, A', A'') para ser libre, o cerrarse en la Totalidad negando al Otro (B, B', B''). El progreso histórico de la humanidad (pasaje de Y a Y', Y'', etc.) no niega la libertad sino que amplía su margen (AB es menor que A'B'), pero, al mismo tiempo, el hombre puede ser más libre o Alterativo (ya que A'' se acerca más a *a* que A) o más bestial y totalitario (porque B'' está más cerca de *t* que B). La totalización (*t*) es la naturalización del hombre (y paradójicamente su autodivinización); la Alteridad o el "servicio" (*a*) es la liberación del hombre o su plena humanización (y paradójicamente al negarse ser Dios, ya que para "servir" debe negarse como Totalidad totalizada; "servir" es reconocerse en la finitud, es adoración). En la historia, sin embargo, jamás A''YB'' tocará ni *a* ni *t* (es un infinitésimo), y

⟷

el que pretendiera haber tocado o cumplido *a*, al divinizarse se totaliza y toca en verdad *t*: pretender estar en el Reino es el Infierno mismo; pero decir que "el Otro es el infierno" es ya vivir en él. La pretensión sartreana de la libertad absoluta es naturalización del hombre y su pretendido ateísmo es una divinización del *ego europeo*, que Sartre niega en sus compromisos; compromisos que negó por su parte en su conceptualización (en el tiempo de *El ser y la nada*). La ontología de la Identidad quiere tocar *a* y *t*, la teoría se identifica con la praxis en Hegel, o el humanismo es naturalismo y el naturalismo es humanismo (en los *Manuscritos del 44* de Marx): identificar libertad y necesidad o pretender conciliarlas es simplemente eliminar la libertad (y con ella la doctrina de la creación) dentro de la Totalidad totalizada, hecha naturaleza física. Los extremos se tocan y el "valor" intentado deviene un "totem"; la antiteología del Creador deviene teología *t*)panteísta de la naturaleza; la liberación se cumple como dominación y la enajenación es inevitable. Aquí nos situamos en el nivel de la conceptualización, ya que tenemos conciencia de que muchos filósofos intentan algo distinto a lo que han formulado; pero, igualmente, como filósofos, debemos reprocharles el no haber tenido la suficiente creatividad para inventar categorías adecuadas que pudieran formular correctamente lo que se intentaba con justicia fácticamente.

§ 30. BONDAD MORAL DE LA PRAXIS LIBERADORA

Hemos ya mostrado de cómo la ley vigente no puede ser el fundamento de la moralidad del acto, en el § 26. El mismo Max Scheler había criticado el criterio formal de la ley como principio moral, y por ello definía la moralidad del acto diciendo que "nuestro querer es bueno si es que elige al valor más alto radicante en las tendencias. El querer no se rige por una ley moral que le sea inmanente, sino por el conocimiento de la altura de la materia valiosa dada en la tendencia, conocimiento que se presenta en el preferir"²⁶⁸. Es, decir, la moralidad del acto se juega en la relación establecida entre el valor preferido (que nunca es un valor moral para Scheler) como el mejor (contenido objetivo de la tendencia), y el efectivamente representado y propuesto a la voluntad como fin para ser realizado. Si hay coincidencia entre el valor preferido y el realizado, después de la elección y representación, el acto es portador del valor *bueno*. Pero, como hemos visto en el §8; los valores no son sino el ser mediativo de la posibilidad (la posibilidad *qua* posibilidad, es decir, la "Posición" de lo "a la mano" en tanto se funda en el pro-yecto y condiciona su efectuación) y no puede por tanto ser el fundamento de la moralidad. Se deja ver esto claramente por el simple hecho de que el valor vigente (y por ello la "jerarquía" de valores) puede ser simplemente la mistificación de un disvalor: el orden vigente de valores históricamente no puede ser en tanto tal fundamento. Pero ni siquiera un valor absoluto (o "jerarquía" absoluta de valores) -cuestión que no entramos a discutir en sí misma- puede ser fundamento, ya que el ser como poder-ser es el horizonte que explica y exige los valores. La ética axiológica fijó ónticamente el fundamento de la moral, y por ello no llegó siquiera al fundamento ontológico.

Pero tampoco el *fin*, que en su sentido ontológico es equívoco, puede ser sin más el fundamento de la moral, porque el pro-yecto vigente o el de la Totalidad como tal (ser el mío, el nuestro o el de la Humanidad presente) no lo es. El pro-yecto puede negar al Otro y de este modo los actos fundados en él contribuirán, como praxis dominadora, a profundizar el mal. La praxis dominadora y conquistadora (la que inmoviliza al Todo y la que lo hace crecer dialécticamente en la mismidad) se funda en el pro-yecto establecido, y no deja por ello de ser inmoral. El pro-yecto conquistador es un pro-yecto éticamente perverso. La ética de la conquista no sólo se funda

en un fin, sino que es además axiológica: cumple los valores en su más cabal expresión. Es por los valores vigentes y por el fin de la Totalidad que el dominador domina y el conquistador conquista a otros hombres. El cazador cazaba animales para comer; el guerrero arcaico cazó hombres (entre los antropófagos) o derrotó enemigos para subsistir; los ejércitos de los imperios conquistaron pueblos para ejercer sobre otros hombres el predominio, la "voluntad de poder". Su praxis violenta y dominadora fue axiológicamente positiva y teleológicamente buena, si la Totalidad fuera el último horizonte, ya que cumplió "el valor más alto radicante en la tendencia" del dominador. El pro-yecto éticamente malo (analizado en el § 21) no puede fundar la bondad moral del acto humano.

La bondad moral del acto, del acto que se abre desde el pro-yecto ontológico, se funda en un pro-yecto abierto al Otro (estudiado en el § 22) y se cumple como praxis liberadora, como "servicio", cuyo fundamento es un pro-yecto histórico de liberación. Esto exige cierto análisis.

Hasta el presente hemos hablado simplemente de un pro-yecto ontológico de la Totalidad. Sin embargo, es posible distinguir ahora entre un pro-yecto vigente (que es el de la Totalidad o del grupo dominante: el pro-yecto de "lo mismo óntico" que se impone a "lo Mismo" como Totalidad), y un pro-yecto del orden futuro²⁶⁹. El pro-yecto histórico futuro, no el de la dominación o la conquista (pro-yecto del Todo como "lo Mismo"), es el fundamento de la liberación. El pro-yecto es equívoco: como dominación es malo; como liberación es bueno. ¿Qué es lo que puede permitirnos discernir la equivoicidad del pro-yecto? Ya lo hemos indicado repetidamente: el Otro. En tanto es negado (dominación y conquista es muerte del Otro) es malo. En tanto que es afirmado como Otro, como negatividad primera, es bueno. El acto bueno es afirmación del Otro, es "servicio" que se avanza más allá del interés vigente y del pro-yecto positivo hacia la utopía. *Oùk tópos* (en griego: sin lugar) es lo "todavía no vigente". La "utopía" puede ser la mera veleidad (un querer desde sí lo imposible) o irrealidad, o puede ser la apertura que muestra el futuro auténtico a través de la estructura actual del Todo. El "servicio" como gratuito, y la gratuidad por tanto, tiene relación a la esencia del hombre. La diferencia entre la audaz e irreal utopía y la utopía auténtica o histórica reside en que, en la primera, el veleidoso quiere superar lo dado por pura curiosidad, por aburrimiento, por hacer algo "novedoso" (lo "novedoso" o la novedad como "novedosa" es lo opuesto a lo "nuevo")

como creación); es el pasaje al acto de "lo Mismo" en potencia pero imprudentemente. La utopía auténtica es el proyecto nuevo que se va constituyendo (fuera del orden dado) desde la exigencia analéctica del Otro, del "pobre", del que siendo oprimido guarda al mismo tiempo una exterioridad escatológica. El "fuera-del-lugar" (de la Totalidad) es el Otro, pero no como lo irreal sino como lo realísimo. El fundamento de la moralidad del acto es la "utopía analéctica" y no la meramente dialéctica. En esto, aunque puede servirnos para pensar, nuestro análisis no sólo se separa de Hegel sino igualmente de Ernst Bloch²⁷⁰.

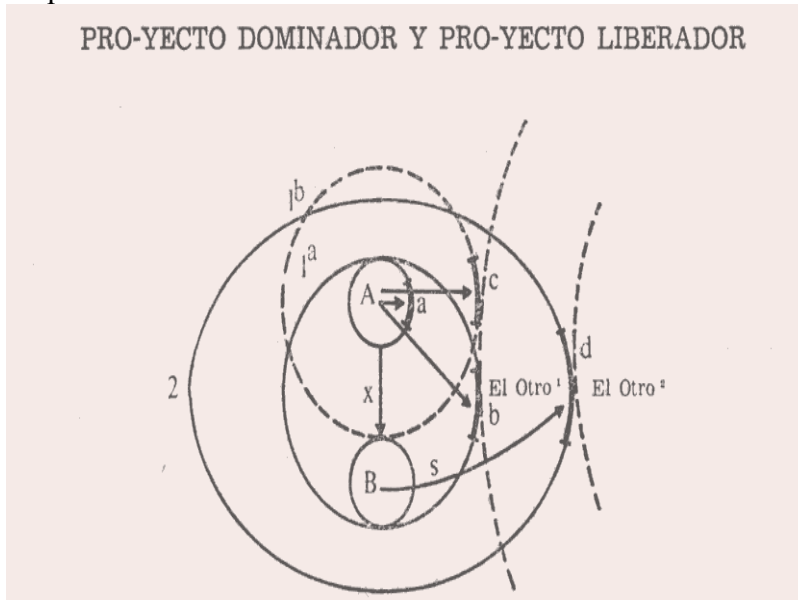
En resumen, Hegel y Bloch nos proponen al fin una "patria de la Identidad"²⁷¹. Para Hegel, lo hemos visto, cada pueblo particular es un "ser-ahí" (ente), una determinación finita que debe ser negada desde la potencia del universal ("lo Mismo"): "El Espíritu pensante de la Historia universal cuando se despoja de estas limitaciones de los espíritus de los pueblos particulares y de su propia mundanidad, capta su universalidad concreta y se eleva hasta el saber del Espíritu absoluto, como verdad eternamente efectiva"²⁷². Es decir, el movimiento de la historia es el pasaje prepotente de un horizonte patrio hacia un otro que lo envuelve dialécticamente: pasaje de la diferencia, de lo diferido, hacia la Identidad o fundamento ("la Totalidad del Ser" como historia universal del Único Espíritu: el Absoluto). El proceso dialéctico, en su esencia, puede realizarlo desde "lo Mismo" el grupo dominador ("lo mismo") y en esto Hegel piensa lo mismo que Nietzsche: la clase suprema es la clase dominante, no del particular sino del universal final: "el pueblo en cuestión es el dominador del mundo"²⁷³, y la moralidad del acto, entonces, es adecuación de la praxis particular a la universal praxis de la dominación mundial de "lo Mismo".

Los posthegelianos, de izquierda, se levantaron contra esta ontología aristocrática, y mostraron que es por la vertiente de los dominados, los "esclavos", por donde la historia avanza. En esta línea, como contemporánea reinterpretación, debe situarse a Bloch, que no pensamos aquí indicar sino su tesis central²⁷⁴. Nuestro autor debe situarse dentro de la tradición, no sólo de un Feuerbach o Marx, sino de un Marción, Montano, Joaquín de Fiore o Tomás Münzer (cristianos helenizados que lucharon escatológicamente sin mediaciones históricas). Bloch muestra que la tradición cristiana se divide en dos vertientes: el del cristianismo dominante (el *statu quo*), y el del cristianismo oprimido, que sería un "ateísmo" no consciente.

Para simplificar por ahora la respuesta de la meta-física de la Alteridad desde América latina (cuestión que abordaremos nuevamente en el *capítulo X*), podemos decir que efectivamente todo grupo revolucionario, como el que propicia Bloch, debe ser "ateo" de dios establecido como el "orden" imperante ("ateo" de los dioses romanos fueron los primeros cristianos al igual que "ateos" de los dioses de la *Aufklärung* y de Hegel fueron los posthegelianos). Lo que no advierte Bloch es que el dicho "ateísmo" no es sino el primer momento negativo con respecto a la Totalidad totalizada como el "orden" vigente (y divinizado consecuentemente: son las divinidades paganas, aún en nombre de la "civilización occidental y cristiana", nuevo tipo de paganismo). El marxismo y Bloch han reducido su discurso a la negación del "falso" dios imperante: el orden burgués, pero no han descubierto el contenido positivo de dicho "ateísmo": la aceptación de la sacralidad del Otro. Es decir, la negación de la teología hegeliana por parte de Feuerbach y el privilegiar la antropología es justamente la correcta manera de permitir nuestro planteo alterativo. El "ateísmo" de los posthegelianos es una meta-física de la Alteridad sin conciencia (invirtiendo y dando pleno sentido a la fórmula de Bloch). Sólo el "ateo" de la Totalidad (destotalización y apertura) permite "servir" al Otro como otro (más allá de la Totalidad declarada no-Dios o secularizada). De esta manera el "ateísmo" de la Totalidad es condición de posibilidad de la "utopía" alterativa o el "pro-yecto de liberación", fundamento de la bondad del acto humano o moral.

Para poder ver mejor la descripción que a continuación haremos indicaremos en un esquema la compleja maraña de pro-yectos:

Esquema 11



Este esquema viene a completar el dibujado en el § 25. A: dominador; a: proyecto del grupo dominador; b: el proyecto *a* impuesto a la Totalidad; c: en la conquista el proyecto *a* se impone a Otros hombres; 1 a: Totalidad dominada por A; 1 b: nuevo orden, el imperio conquistado; B: el dominado sin proyecto propio establecido; d: proyecto de liberación; 2: la patria *nueva* o el "nuevo" orden gestado como "servicio" al Otro; flecha *x*: dominación; flecha *s*: "servicio".

La dialéctica de la dominación se juega por un *mismo* proyecto (a-b-c), repetición de "lo Mismo" sacralizado. Los fascismos, el nazismo y los imperios deben siempre divinizar el Todo imperante dominando al Otro como cosa sin proyecto propio (E). Bloch y ciertas izquierdas se declaran "ateos" de dicho proyecto pero al afirmar el objetivo de su praxis, sin haber advertido clara y meta-físicamente la Alteridad del Otro, caen nuevamente dentro de la Totalidad dialéctica. La "dominación" del proletariado o se cierra en un círculo, B reemplaza a A, o se confunde con un proyecto de conquista (c), o simplemente de conquista del poder por el poder (y sin nuevo proyecto histórico). Para que el proyecto sea *nuevo* debe contar con la meta-física de la creación, de la libertad, de la Alteridad, y con un método analéctico. En efecto, el proyecto d (de liberación) tiene por contenido histórico lo que el Otro ha revelado pro-vocativamente como siendo su derecho más allá de la Totalidad establecida. Sólo el momento analéctico del amor-de-justicia lanza el proceso a su novedad, y solo después

puede comenzar la guerra. La guerra es un fruto y no el origen. Lo que parecía ser el comienzo, en el nivel dialéctico de la Totalidad (como opuesto a la paz de la injusticia), viene a ser comprendido desde otro horizonte dialéctico (de origen analéctico) como los opuestos (guerra-paz) que se disuelven en un orden que los concilia y supera: el camino de la liberación como "servicio" que no es ni la paz injusta de la Totalidad totalizada (paz de la dominación y muerte de la historia), ni la guerra de dominación o para dominar (guerra del Todo y dentro de sus reglas). El "camino de la liberación" como *servicio*, porque anuncia un nuevo orden de justicia, nueva patria para el Otro, aparece como instauradora de la paz futura para el pobre y como peligro y riesgo de desaparición para el Todo (guerra entonces, pero no de dominación sino de respuesta, de justicia, praxis atea de la Totalidad y adoradora del Dios-Otro que toda creatura). El pro-yecto de liberación niega al pro-yecto de "lo Mismo" (a-b-c) como eterna reiteración del dios panteísta y pagano. Bloch se encuentra más cerca de la Alteridad que el nazismo, el fascismo, los totalitarismos e imperios conquistadores.

Por otra parte, el pro-yecto histórico de liberación es la necesaria mediación de todo pro-yecto futuro: es la realización presente de un movimiento escatológico, es decir, de la imposibilidad de que la historia termine por cerrarse sobre ella misma y terminar así el proceso. Pero contra la "mala infinitud" que dejaría abierto Bloch o el marxismo, donde sólo se afirma el "ateísmo" de la Totalidad, la Alteridad supera la "mala infinitud" afirmando positivamente (desde el Otro, ya que él se aparece como la negatividad primera) la Infinitud del Otro, y pasando así a un "nuevo" orden que no es ya repetición sino acceso a lo irrepetible. Los socialismos llamados utópicos que nacen contra la revolución burguesa francesa, los posthegelianos, Bloch y la Escuela de Frankfurt, por ejemplo, les falta el punto de apoyo que les permita ser realmente "nuevos"; les falta el pensar desde una opresión realmente total. Ese punto de apoyo lo tenemos los latinoamericanos, junto a africanos y asiáticos. Desde la "exterioridad" del Nordatlántico (EE.UU., Europa y Rusia) podemos vislumbrar un pro-yecto postmoderno, la cuarta Edad de la filosofía o la antropología de la liberación.

El acto moralmente bueno, entonces, es el acto transversal al Todo, un acto creador: al "servicio" o el "trabajo" (*habodáh* en hebreo significa también trabajo) liberador. Dicho "servicio" va más allá de la necesidad, de la pre-ocupación o la

boûlesis aristotélica, va hasta donde llega el generoso y gratuito amor-de-justicia (el *désir* de Lévinas o el *agápe*). El fundamento del "servicio" no es la ley ni el valor: es el Otro que pro-vocando gesta un pro-yecto liberador que ob-liga a cumplirlo en la gratuidad, porque se impone como digno, como justo, como sagrado.

Ese nuevo pro-yecto originará nuevas leyes, fundará nuevos valores, pero dicho "derecho" y "jerarquía de valores" se irán gestando en el camino mismo de la liberación concreta. El "servicio" o "trabajo" liberador es analéctico (desde el Otro y cada día) y no ideológico. El pro-yecto existencial liberador es lo más lejano a una ideología y no lo puede ser por esencia. La ideología es la formulación óptica-conceptual que justifica el orden establecido (que encubre la verdadera realidad mistificando positivamente lo disvalioso del caso). El "servicio" en cambio no se mueve por ideologías sino que se interna en el paraje: nunca caminado de lo creadoramente "nuevo". Él permitirá que sobre sus rastros nazcan ideologías, pero él nunca puede serlo. La negatividad primera, inconceptualizable en cuanto tal (más que el mismo pro-yecto ontológico que no es tampoco conceptualizable), es garantía de no ideologización, pero, y al mismo tiempo, de prudencia política. Al no poder absolutizar ningún proyecto óptico, el que "sirve" o "trabaja" está siempre atento a la nueva pro-vocación del Otro, y al no absolutizar su proyecto óptico guarda siempre una ductibilidad política que le permite reformarlo, corregirlo, adaptarlo. En el camino de la liberación el "ideólogo" termina por totalizarse e impide la liberación. El que acepta el resto escatológico irrealizable de todo pro-yecto (porque el Otro es siempre "exterior") es el gran político, que sin embargo debe distinguírse del Maquiavelo o del utópico irreal. El utópico irreal confunde "su" ideología ortodoxa con el pro-yecto de liberación (siempre es un pro-yecto c: conquistador desde "lo Mismo"). El maquiavélico, igualmente se propone hacer pasar el pro-yecto conquistador o dominador (c o b) por un pro-yecto liberador; y por ello debe usar astutamente medios para encubrir sus intenciones y hacer creer al dominado que lo libera, dominándolo en verdad. Cuando se dice: "Cualquier medio es bueno para el fin", el fin es de dominación y por ello todo medio es igualmente malo. En ambos casos la acción no es "servicio" o "trabajo", sino dominación, esclavización, totalización, ateísmo del Dios-Otro, paganismo entonces.

El acto moralmente bueno, el "servicio", es ya la paz, es su mérito y la felicidad a la que el hombre pueda aspirar. Es sabi-

do que Kant, por su dualismo antropológico, postergó hasta después de la muerte (y de allí la necesidad de una inmortalidad del alma) la coincidencia de felicidad y virtud²⁷⁵. Para Kant la felicidad era como un perfecto *confort* del cuerpo ya que toda inclinación era patológica (y el respeto, realmente, no es inclinación). Si la felicidad se reduce a su solo nivel empírico corporal, es necesario un "paraíso de Mahoma", imposible en esta vida, para que se dé junto a la virtud. Si la felicidad (*beatitudo* de los medievales) es en cambio realización plena del ser del hombre, efectuación querida, amada y sentida como tal (aun en el tormento de la tortura, de la muerte o la deshonra injusta), entonces el hombre virtuoso puede ser feliz en la vida presente. Si el ser del hombre, en su esencia y fundamentalmente, se diferencia del de las cosas, los vegetales y las bestias por su incesante apertura a la Alteridad, historia futura en búsqueda del Infinito, el que vive la aventura del pasaje de la detotalización de un estado de cosas hacia la novedad del "servicio" al Otro como creación, pro-creación y "trabajo" constituyente del orden justo, tiene ya (en esa venturosa vida de riesgo y alegría, de invención y creación, de amor y misericordia) cumplida su felicidad, está ya en el Reino²⁷⁶. La *alegría* (o felicidad) del liberador es infinita, y ninguna otra experiencia humana puede igualársele. El cara-a-cara que vive el liberador, el amor libre ante un libre, la gratuidad de dar hasta la propia vida por el Otro, la fecundidad de poder comunicar nueva vida a los muertos dentro de la Totalidad (donde eran "nada" como Martín Fierro), son experiencias empíricas y espirituales que un *gourmand* como Kant nunca pudo vivir. En la burguesa Prusia, un profesor universitario, soltero y reglamentado, no podía sino divinizar el orden y el deber (dentro del orden establecido): debió postergar hasta después de la muerte la coincidencia de la felicidad (porque era él mismo un in-feliz, teniendo en cuenta su propio pensar) y la virtud. En verdad, no sólo después de la muerte a la Totalidad y en la mortalidad del "servicio" se cumple la coincidencia del "bien supremo". Toda la "dialéctica de la razón práctica" kantiana viene a mostrar la Alteridad del bien, posterior a la muerte de la Totalidad, para el que se compromete hasta la muerte en el "servicio" de liberación del Otro.

Pero no sólo la alegría sino también la *paz* del liberador es infinita. Se sabe estar obrando lo que el Otro implora y la "conciencia moral" aprueba lo que se vive. La intranquilidad del dominador tiene su punto de partida en que habiendo aca-

llado la "conciencia ética" (la voz del Otro que hemos estudiado en el § 24) la "conciencia moral" u óptica termina también por acallarse. Como ha sido educada dentro del orden establecido (sus leyes, sus valores y sus dioses), no le increpa sus injusticias. Pero siempre, aunque encubridoramente justifique su dominación, el Otro sigue eternamente siendo su peligro, oculta y misteriosamente. El pobre es el fundamento de su intranquilidad, de su infelicidad, de la endeble estructura de la Totalidad (por ello "el Otro es el infierno" para Sartre), y la felicidad debe ser postergada para después de la vida (del orden burgués imperante). El "pacífico" es en cambio el que deja por la "conciencia ética" que el Otro haga llegar su voz hasta su oído atento; es el que sigue la voz de su "conciencia moral", que indica el "cómo" del "servicio" o la moralidad de la acción liberadora dentro de las exigencias del proyecto liberador; es el que puede educar dicha conciencia óptica o moral a partir de las exigencias o pro-vocaciones de justicia del Otro que le interpela desde la "exterioridad". Esto indica ya toda una nueva descripción del acto de la "conciencia moral", toda una nueva pedagógica moral, no en vista del fin, sino en vista de un proyecto liberador que se forja analécticamente desde el Otro y a su servicio, por un "trabajo" transontológico (que no debe confundírsele con el trabajo óptico que cumple necesidades).

El "servicio" o la praxis liberadora pone en cuestión a la Totalidad, y como se levanta ante la injusticia vigente (dominación no exenta de violencia, pero violencia institucionalizada) la lógica de la Totalidad no podrá soportar su existencia. La mera dominación se transforma en violencia represiva. La praxis liberadora o la acción moralmente buena aparece como un acto peligroso, subversivo, que pone en cuestión al Todo. La violencia represiva hispánica exige a los patriotas a constituir los ejércitos liberadores ilegales a las Leyes de Indias (de un San Martín o Bolívar), tomando un ejemplo del siglo XIX, aunque en el siglo XX habría que tomar otros ejemplos. Nace así la guerra, injusta para el opresor y justa para el oprimido. El acto moralmente bueno viene así a mezclarse de una cierta violencia, pero no la que impide crecer sino la violencia que debe ejercer la semilla contra el suelo para buscar la luz del día y el aire de las pampas.

El "servicio" o el "trabajo" (la praxis liberadora) puede tener, desde su origen (desde el oprimido y en la Totalidad) una doble intención (aunque un mismo proyecto de liberación histórico). Unos se comprometerán en vista de la "toma del

poder" de la Totalidad futura (son los políticos del orden futuro); otros se comprometerán por servicio al pobre y sin pretender la "toma del poder" sino el cumplimiento de una vocación pedagógica de liberación. Es aquí donde el filósofo, codo a codo en el tiempo del "desborde" de la Totalidad se distingue del político o el militar, guardando al mismo tiempo la diversidad de su llamado y la practicidad efectiva de su tarea ("servicio", "trabajo"). El filósofo aparece como el "tábano de Atenas", el crítico no sólo de palabras sino en la riesgosa concreción existencial de su figura de "maestro". La filosofía como una pedagógica analéctica de la liberación cumplirá en América latina su función o no habrá filosofía alguna. Y, sin embargo, no debe esperar tampoco la gloria ni en el día en que el pro-yecto liberador comience a ser realizado, porque su compañero (el político) en el tiempo del desborde de la Totalidad se volverá contra él cuando quiera repetir sobre el "nuevo" orden su crítica liberadora. La filosofía, que tiene condicionamientos políticos, nunca es "política" (ejercicio del poder y concomitantemente solidario de la dominación). Cuando la filosofía y la política se identifican quiere decir que la Totalidad se ha cerrado (como con Platón o Hegel) y el futuro es considerado como no-ser, como el enemigo, inmolándose al mismo tiempo meta-físicamente al Otro y política o guerrera-mente al bárbaro (por la guerra de conquista: Alejandro o Hitler).

La "violencia" dominadora o conquistadora es el acto moralmente perverso, malo. El "servicio" o el "trabajo" creador o liberador es el acto moralmente humano, perfecto, bueno. Por ello, la violencia más perversa es la tortura, porque el sádico obra malignamente en nombre de la ley, los valores y el fetiche vigente. Por ello el acto humano cuya bondad es infinita es el saber perdonar al verdugo mismo. El cosificado como simple *delator* de lo que en libertad no *revelaría*, se constituye como hombre, como libre y como Otro al impedirle constituir al verdugo como máquina de dolor y restituirle su ser de hombre, libre. Pero al comprender que si fuera realmente libre no podría torturarlo se eleva hasta el aceptar que obra de esa manera porque "no sabe lo que hace". El torturado cosificado acepta su posición al cosificar al verdugo en el deseo de venganza. Vengarse es atribuir al dominador un castigo que deberá ser cumplido por el torturado. El perdón en cambio deja ser al torturador en su exterioridad: el Otro. El perdón deja de atribuir al Otro el castigo merecido y no se lo imputa; se olvida el mal sufrido y se niega la posibilidad de la venganza.

El perdón es la negación del resentimiento y la única manera de superarlo. El perdón es el acto pasivo del amor-de-justicia en la imposibilidad práctica del "servicio" por ser objeto activo de la violencia sádico-dominadora. Pero esa pasividad aparente de la no-praxis liberadora es la condición de posibilidad de la conversión del torturador y la permanencia de la apertura y exposición de la Totalidad (el torturado) a la Alteridad (aunque ésta se presente en su extrema maldad, no sólo como tentación sino como violencia efectivo-tentadora). El torturado que perdona es la posición límite en la que el hombre tiene la voluntad suprema de libertad en la permanencia del cara-a-cara; aunque el torturador, por su violencia cosificante, se presenta como "máquina de producir dolor", el torturado le otorga perennemente su dignidad de rostro humano ante el que él mismo permanece libre.

§ 31. EL *ÊTHOS* DE LA LIBERACIÓN

El tema de este párrafo parecería incluir una contradicción o paradoja: ¿Cómo puede haber un hábito cuya función consista en crear lo nuevo? ¿Cómo puede alguien habituarse ante lo siempre nuevo? ¿Es posible una virtud o costumbre acerca de lo único, de lo irrepitable, de la liberación de lo dado? Si hay un tal hábito deberemos saberlo distinguir de los vicios-virtudes de la Totalidad cuya esencia consiste en disponer a obrar "lo mismo", como repetición habitual que predispone como espontaneidad segunda. En la Totalidad la virtud (que son vicios sublimados) es reiteración de un mismo *contenido*: se obra "lo" mismo por tradicionalismo. Se cumple pulcramente con el *êthos* imperante, y por ello inevitablemente dominador. Entre los dominadores el *êthos* prototípico es el de los conquistadores guerreros (el exaltado por Nietzsche). Nuestro pensar deberá ahora detenerse en el *êthos* contradictorio, el más opuesto, a dicho modo de ser dialécticamente dominador del Otro. Se trata del *êthos* de la liberación del que inequívocamente relanza la historia al futuro, a lo nuevo; el hombre realmente creador, el que se compromete a riesgo de su vida por "servir" al Otro en el "trabajo" transontológico de la justicia primera. Se trata del liberador pedagogo, del fecundo pro-creador que con amor gratuito da el ser por difusiva expansión de su propia alegría. La detotalización de la Totalidad totalizada, el primer movimiento crítico-liberador, germina en el "hombre supremo", el hombre que puede de la plenitud

de su existencia, como nueva nada del Todo (porque sabe escuchar la voz interpelante del Otro), aparecer como el único que se enfrenta a la Totalidad para increparle su injusticia. Esta posición excéntrica del pro-feta ("el que habla delante de") tiene anterioridad meta-física y posterioridad inequívoca con respecto al político liberador. El político dominador no lo consideramos ahora, por ser evidentemente otra cuestión. El político liberador, el que se lanza en el proceso de liberar al oprimido, marcha junto al pedagogo de la liberación (el filósofo es un pedagogo de la liberación y al mismo tiempo un pro-feta, en su sentido antropológico), pero se distingue del maestro liberador en que tiene por objetivo concreto la "toma del poder", es decir, una Totalidad futura como Totalidad "en sus manos". La vocación del político, aún del liberador en la justicia, incluye una cuota inevitable de dominación. Se podría decir que la posición contraria es utópica-irrealista o anarquista. Es decir, es el puro superar la Totalidad por inconformismo, por infantil deseo de novedad, o para tranquilizar la conciencia de "petit bourgeois", cuando no un purismo reaccionario del angélico querer permanecer con las "manos limpias". Pero no es así, el maestro liberador es el creador primero, es el que ha llamado al político y le ha entregado en vivo su vocación. Él es el que primero supo escuchar al Otro, dar valor a su pro-vocación, tematizar conceptualmente su interpe-lación. Es el pedagogo del político liberador; éste es su fruto operativo con el que nunca podrá confundirse sino en el riesgo, en el compromiso cotidiano de la liberación. En el tiempo de la "toma del poder" -por parte del político liberador en el nuevo Todo constituido-, el antiguo compañero de camino, el maestro de la liberación, será ahora tenido como el "quintacolumnista", como la "reacción", como el que quita la "moral" a la revolución. Es que, la vocación y la función del pedagogo liberador, son seguir advirtiéndolo en el nuevo orden sus concretas posibilidades de dominación. No es difícil que si no perdió su vida en el proceso de la liberación del orden antiguo, la pierda ahora en manos del nuevo orden que él mismo anticipó²⁷⁷. Por ello es una existencia "límite", y es por el último límite que toda conducta humana puede ser medida. Entre el conquistador autoconsciente, colonizador del Otro a "lo Mismo" (lo perverso supremo), y el maestro de la liberación, que lleva de la mano al Otro hacia su propia realización desde sí mismo como otro (lo bueno primero), el hombre opta cotidianamente en el infinito claro-oscuro de la vida moral.

Si el *êthos* dominador, sus "virtudes", son mistificación del

resentimiento o los vicios del antiguo oprimido; el *êthos* liberador en cambio es la plena realización de las virtudes del Otro, las virtudes no intratotalizadas del oprimido en cuanto extrasistemático. El oprimido en cuanto alienado o en cuanto refleja en él el orden dominador, tiene vicios que pasan por ser "virtudes" (paciencia, educación, etc.) del orden imperante. Esas serán las "virtudes" del orden futuro (vicios mistificados). En cambio las virtudes reales del oprimido, no en tanto oprimido sino en cuanto exterior al orden vigente, virtudes que permanecen ocultas para el dominador y despreciadas como "incultas", "supercherías", "populacheras", etc., son el punto de apoyo del *êthos* de la liberación, que el maestro de liberación sabe descubrir, revivir en su propia vida y cultivar en el Otro, el pobre y despreciado en sus propios valores (que son las mediaciones del pro-yecto histórico de liberación). En este sentido las virtudes o el *êthos* liberador luchan contra la entropía o "ley del uso" que convierte todo en "habitual". La virtud liberadora aparecerá para el orden vigente como caótica, anarquista, subversiva, desordenada, enfermizamente inconformista; como lo temiblemente *nuevo*.

El *êthos* de la liberación es un modo habitual de no repetir "lo Mismo" (el contenido del obrar) porque se trata del "hábito" de adoptar la posición primera del cara-a-cara. El Otro (como el rostro o cara que me enfrenta en la exterioridad) aparece siempre como otro, como nuevo, como ante el que debo ahora preguntarle de nuevo que me revele lo que está siendo en su libertad. Toda virtud liberante es hábito ante lo inusual, costumbre de no acostumbramiento, disposición a la disponibilidad, repetición de la posición que se expone a lo irrepetible. La virtud del *êthos* de liberación tiene por contenido siempre algo nuevo y consiste en una *misma* posición, actitud: el permitir ser al Otro otro, el dejarlo ser más allá de la Totalidad, para después poder servirlo en el trabajo de justicia. Es entonces una costumbre creadora. una posición pro-creativa, innovadora; un hábito deshabitualizante. El vicio-virtud de la dominación es un modo idéntico de repetir "lo Mismo" (contenido ahistórico divinizado). La virtud de la liberación es un modo analógico de cumplir siempre "lo Nuevo" (contenido variable histórico en busca de lo sagrado: el Otro).

Desde este punto de vista podemos ver cómo se han organizado las éticas modernas desde Malebranche hasta Hartmann, pudiendo observar que las "éticas de virtudes" suponen presupuestos impensados que comprometen como unilateral el plexo

orgánico de las virtudes del *êthos*, que en los casos nombrados. no fue sino las del *êthos* burgués europeo²⁷⁸.

Malebranche, a la inversa que Kant, comienza por un *Tratado de la virtud* y sigue por otro *Tratado de los deberes*, en su obra específica sobre nuestro tema (el *Tratado de moral*)²⁷⁹. Para nuestro pensador hay, fundamentalmente, una virtud esencial: "el amor al Orden"²⁸⁰, ya que la virtud en general no es sino "la sumisión al Orden inmutable"²⁸¹, y por ello "el amor al Orden no difiere en nada de la caridad"²⁸². Como en cierta manera todas las virtudes quedan incluidas en esta única, los deberes para con Dios (*Ila. parte*, cap. II-V), con la sociedad (cap. VI-IX), con el marido y la mujer (cap. X), con los superiores e iguales (cap. XI-XII) y consigo mismo (cap. XIV), son los *contenidos* de esa única virtud, que desaparece de hecho como tal. El peligro de esa formulación estoico-cristiana es permitir el deslizamiento de significación que confunde el "Orden" de la providencia con el "orden vigente". De hecho es una "moral del orden" y no alcanza a conceptualizar la movilidad escatológica del profetismo incluido en la doctrina de la providencia en Israel. Es, realmente, una moral del *statu quo* del hombre burgués europeo, que guarda una cierta Alteridad (Dios), pero que en definitiva viene a convertirlo en un momento *interno* de la cotidianidad: el Todo es sacralizado como la Cristiandad francesa "du Roi très chretien", según la fórmula de la época.

El racionalismo cartesiano remata en Spinoza, el que al fin de su *Ética* y como resultado de su discurso, concluye diciendo que, en primer lugar, "Dios se ama a sí mismo con un amor intelectual infinito"²⁸³. Por ello "el amor intelectual del alma a Dios es el amor mismo de Dios con que Dios se ama a sí mismo"²⁸⁴. La Alteridad ha desaparecido y la virtud suprema es el egótico amor que la Totalidad (Dios) tiene a sí misma por mediación del alma humana. Ese "amor intelectual" es sólo un momento secundario del ser mismo de Dios: "El *cogito* es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa pensante"²⁸⁵. Por ello la virtud suprema, en definitiva, es la sabiduría o el autoconocimiento de la Totalidad. Sólo con variantes, que orquestan genialmente los descubrimientos de las ciencias de la naturaleza y la historia, Hegel ha dicho lo mismo: la virtud suprema es "el saber que sabe el pensar", es decir, el "Saber absoluto". Con ello se ha repetido como con los griegos (allá como fisiología) el hecho de que se valore como suprema la virtud de la *sofía*. En la ontología de la Totalidad el ser es "lo visto" (por el *noeîn*, el *lógos*, el *intellectus*, la *Vernunft* o la *raison*) y por

ello el modo perfecto del ser del hombre es un "ver adecuado", la sabiduría. Ya hemos dicho que la ontología de la Totalidad termina por ser una *gnôsis* auténtica.

Dentro del ámbito ontológico de la suprema virtud de la sabiduría, la Totalidad organiza el orden interno por la virtud de la justicia. Se trata de la virtud óptica de la justicia (la que hemos visto en el § 28 de este capítulo) que asegura el orden imperante del hombre burgués europeo. Es fácil ver que un Hume, por ejemplo, en su *Tratado de la naturaleza humana* III, al tratar la cuestión de las virtudes se ocupa en la parte II exclusivamente "de la justicia e injusticia"²⁸⁶. Se invierte el orden de Malebranche (virtudes-deberes) para incluir dentro de la justicia (fundamento de los deberes) a las virtudes. Indica igualmente el nuevo espíritu el hecho que desde el segundo párrafo se piensa en "Acercas del origen de la justicia y la propiedad"²⁸⁷. La justicia viene a garantizar el orden establecido (de las propiedades privadas británicas, cuyo origen son la venta de esclavos y el botín de los piratas como lo ha demostrado Sombart). Se trata entonces de una moral de la "justicia" (dentro del orden burgués), y dentro de ella de los deberes (por ello la obra de Cicerón tendrá en esta época tanta importancia *De officiis*: "De los deberes") para con Dios (intrasistematizado), para consigo mismo y para con los otros (dentro de la Totalidad)²⁸⁸. En la *Metafísica de las costumbres* de Kant, se sistematiza la ética de la justicia vigente como doctrina del derecho y los deberes (esta última pasa por ser una "doctrina de las virtudes")²⁸⁹. El mismo Hegel conservará esta división: la doctrina del derecho será el "Derecho", mientras que la doctrina de los deberes será la "Moralidad", conciliándose y superándose en la "Eticidad" (*Sittlichkeit*) (que de todas maneras, y al fin, son momentos asumidos en la suprema posición del Saber absoluto)²⁹⁰. La única virtud (vicio-virtud de la europeidad burguesa) es la justicia legal, que ha englutido a las demás desde la sabiduría de la Totalidad, reducción óptica del hombre a ser sólo un sujeto productor dentro del Todo vigente, sabido como la naturaleza misma, amado como el Orden divino (siendo sólo, en realidad, el europeo moderno). No se olvide que la justicia *legal* es la disposición que inclina a cumplir con los mandatos de la ley. Si la ley es la ley vigente, la justicia es sólo afirmación del orden vigente, histórico, de la dominación.

Por su parte las grandes éticas medievales, al sistematizar la doctrina de las virtudes (y evidenciar así su propio *êthos*), debieron arreglárselas para poder dar cuenta de la organiza-

ción de dichas virtudes en el mundo greco-romano dentro de una inspiración cristiana de intención teológica. Sin lugar a dudas es la "segunda parte de la segunda" de la *Summa* de Tomás de Aquino la que sintetiza mejor la problemática, ya que pudo contar con la *Ética a Nicómaco* íntegramente trabajada por su maestro Alberto y con una madura ética cristiana elaborada durante siglos²⁹¹. Allí se ve claramente cómo se anteponen virtudes de carácter alterativo, pero con exclusivo sentido teológico positivo (que se fundan en la fe teológica revelada y que exceden el ámbito de la filosofía), para sólo después exponer las virtudes aristotélicas (las cardinales y sus dependientes) sin dar relevancia esencial a la *sofía*²⁹². En la Edad Media hay una relación clara hacia el Otro, pero éste es conceptualizado esencialmente como Dios. La virtud fundamental es la *religio*²⁹³. El mundo moderno, al construirse sobre el "yo conquisto" que culmina en el *ego cogito* y la "voluntad de poder", diviniza al hombre. En este caso no puede relacionarse con ningún Otro: no hay Dios alterativo (Creador) ni hermano (que ha sido colonizado), ni mujer (alienada en el patriarcalismo milenarista), ni hijo (bajo la dominación pedagógica). Sólo queda una Totalidad como el Orden vigente que hay que amar, conocer los derechos que se le otorgan y cumplir los deberes correlativos. Es una moral de la ley, del valor, de la unidimensionalidad. Y los Nietzsche, los Freud y muchos otros no hacen sino acentuar los supuestos de la misma lógica de la Totalidad²⁹⁴.

Nuestra positiva descripción del *êthos* de la liberación, el *êthos* de la eticidad y moralidad latinoamericana (como uno de los ámbitos socio-culturales del mundo presente, y válido analógicamente para todos los demás: sean desarrollados y dominadores o subdesarrollados y dependientes), deberá tener en cuenta dos momentos. La posición de la Totalidad ante la Alteridad o las virtudes negativas por excelencia (negatividad que indica su posición esencial y radical en el *êthos*): es decir, las virtudes antropológicas o meta-físicas propiamente dichas; y, en segundo lugar, la posición de la Totalidad que por el "servicio" mediatiza como "trabajo" (*habodáh*) para el Otro la organización de un nuevo Todo, es decir, virtudes que se mueven en el ámbito que comienza en lo óntico y se despliega hasta lo meta-físico (es el movimiento trans-ontológico de la *práxis* liberadora descrita en el § 30).

El oprimido, no en tanto oprimido sino en cuanto fuera del sistema como pobre, como otro, ama a otro oprimido con un *amor* extra-sistemático, fuera de las reglas del juego de la

Totalidad. Este amor ni es amor a "lo Mismo" (*éros*), ni siquiera amor de amistad dentro del Todo y en la igualdad (*filia*), sino que es amor al que es *nada* para el Todo, es amor gratuito, amor creador²⁹⁵. Este amor que va más allá del horizonte ontológico (que hemos denominado antes "amor-de-justicia" o *désir* con Lévinas) es lo que Feuerbach quiso indicar (pero no pudo al fin, por quedar encerrado en la Totalidad de la humanidad como especie unívoca) con la frase que dice: "La nueva filosofía se apoya sobre la verdad del amor"²⁹⁶. Esto no es un irracionalismo, sino el descubrimiento, que quiere ser postmoderno (pero que no logra conceptualizar su intención), de que la identidad del ser y el pensar es falsa²⁹⁷, ya que hay *ser* más allá del ámbito del pensar. Hay ser y puede ser amado, ya que nos duele la ausencia del amado todavía presentido, desconocido, incomprensible actualmente como el Otro libre y con futuro.

Los equívocos en este nivel son numerosísimos. Por ejemplo, Schopenhauer llega a decir, con razón, que en "Europa el fin supremo de la ética radica en la doctrina del derecho y de la virtud y no se conoce lo que va más allá de ésta, o no se deja valer"²⁹⁸. Parecería que propone exactamente lo que nosotros indicamos. A tal punto es así que dice que la "compasión natural, innata e indestructible en cada hombre, ha resultado ser la única fuente de las acciones no egoístas"²⁹⁹. Pero observada la cuestión más de cerca puede concluirse, en identidad con Hegel, que el fundamento es la Totalidad, la Identidad del ser y pensar, puesto que "quien en todos los demás, en todo lo que tiene vida, vio su propia esencia, se vio a sí mismo (*sich selbst erblickte*), y cuyo ser-ahí (*Dasein*) fluyó en unión del ser-ahí (*Dasein*) de todo ser vivo, ese solo pierde con la muerte una pequeña parte de su entidad"³⁰⁰. Schopenhauer funda entonces la compasión en el panteísmo de la Identidad divina de todo ente en la Totalidad. Es acerca de esta divinidad sobre la que diríamos con Nietzsche que "el ateísmo es una suerte de segunda inocencia"³⁰¹, ya que ser ateo de la Totalidad es la condición negativa para poder amar al Otro como otro con amor-de-justicia, que nada tiene que ver con la compasión schopenhaueriana que no es sino un egoísmo del nosotros, un egoísmo compartido en la Totalidad.

El amor-de-justicia como acto puntual no es todavía una virtud, un hábito, una segunda manera de ser. Sólo un hacer de este acto meta-físico el *modo-de-vivir* el mundo, negándolo como Totalidad, constituye la virtud *ética* suprema (meta-física y no sólo óptica-ontológica o *moral*)³⁰², el fundamento del

êthos de la liberación. Negativamente es un decirse: no soy el Todo, no soy Dios, el Otro como libre está más allá de mi Totalidad. Positivamente es un tender por sobre el horizonte ontológico y morar en el Otro como otro. Es temblor, temor sagrado, respecto ante el Otro como otro. Pero más, es amor, amor creador, libre, gratuito. Su esencia se juega en la misericordia (amor al pobre, al miserable; al no totalizado, sistematizado, hecho ente en el ser como lo com-prendido), ya que la simpatía (como lo ha mostrado Scheler) no es lo mismo que el amor de justicia. La simpatía es todavía *éros*: amor a "lo Mismo" (que los antiguos llamaban amor de concupiscencia o de utilidad). Pero tampoco es amor de amistad (la *filía* aristotélica), porque ésta exige "mutuo" amor de benevolencia. Se trata en cambio del hábito o virtud de lanzarse sin reciprocidad, creadoramente, al Otro como otro: es el amor *primero*, originario, el que pone el fundamento mismo de la amistad (*an-árquico* con respecto al mismo fundamento o a la Identidad). No es todavía fraternidad (en cuanto también exige reciprocidad), sino fundamento de la fraternidad.

Ese amor-de-justicia que tiene el oprimido por el pobre como Otro, que no es sólo compasión ni simpatía sino conmiseración, es decir, amor al Otro pobre como único, sin referencia al horizonte de la Identidad ontológica del sistema o la Totalidad, sino por sobre dicho horizonte; ese amor meta-físico es el que ejerce el pro-feta y el auténtico filósofo (maestro del pueblo y no sofista académico) ante el pobre, fuera del sistema y nada de sentido ni valor para la Totalidad y la Patria antigua; ese amor lo cumple el político liberador en vista de una *nueva* Patria. Es el amor motor de la historia, el origen de la historia y del movimiento de las clases sociales, la surgente de la paz y aún lo que produce las guerras de justicia. Es el amor y no la guerra "el padre de todo". Ni Heráclito, ni Hobbes, ni Hegel, ni Marx, ni Nietzsche han tenido razón. Si es verdad que la guerra pareciera estar muy junto al comienzo de las grandes etapas históricas lo que está por debajo y antes que la guerra es el amor creador, la voluntad de libertad, el afecto al miserable, al pobre, al no sistematizado en su ser de persona. Este amor mueve al pro-feta y al filósofo al martirio, al político y al militar liberador, al pobre mismo en la tarea que le es propia: construir la nueva casa, la nueva Patria, caminando escatológicamente hacia la Justicia que siempre se aleja sin embargo.

Esta virtud del amor meta-físico es el fundamento del humanismo crítico. La *crisis* si es alejamiento de la cotidianidad se funda en este hábito deshabitador, hábito ante lo nuevo,

hábito que sabe amar lo todavía imposible: el Otro miserable. Es un amor primeramente ateo de la Totalidad divinizada (fin de la "teología" moderna en el sentido de Feuerbach y Marx) y afirmación de una antropología del cara-a-cara (que significa, como lo veremos, la teológica del Dios creador, que necesitaba previamente del ateísmo del fetiche moderno). Esta virtud del amor-de-justicia es, precisamente, el saber situarse en la posición misma del cara-a-cara. El rostro del Otro, su persona, su cara es siempre novedad. Amarlo como Otro, como lo siempre novedoso, a partir de lo que el *lógos* nos deja aparecer de él pero afirmándolo como in-com-prensible, es lo propio del amor trans-ontológico³⁰³. *Ese amor del cara-a-cara*, del Otro como otro, *es el acto supremo del ser humano* y ningún acto com-prensor ni interpretador puede asemejarsele.

El amor-de-justicia como hábito de trascender Totalidades dadas es el acto supremo antropológico, político; acto infinito por sus posibilidades ya que no puede sino abrirse a una teológica donde el Amado es esencialmente intotalizable y garantía de perenne movilidad histórica, subversión política y apertura de la humanidad a la escatología.

El amor-de-justicia hacia el Otro como pobre es un acto de cabal agradecimiento. Es retorno gratuito de la gratuidad originaria de la libertad pro-creadora. La libertad (del Libre, de la Patria, la Tradición y los padres) está al origen del ser, no como un absurdo (en el sentido sartreano), sino como la *nada* (*ex nihilo*). Amar gratuitamente al Otro, no buscando siquiera la amistad (que es el "mutuo" amor, es decir, que él también me ame), es meta-físicamente amistad originaria: amor de agradecimiento para con el creador. La deuda (la "culpa" de Kierkegaard y Heidegger) queda saldada en el amor gratuito al Otro sin pedir ni exigir gratificación, agradecimiento ni retorno. El amor meta-físico de justicia, gratuito con respecto al Otro, es amistad meta-física entre el creador (a partir antropológicamente de los padres, antecesores, historia...) y la Totalidad o creatura. La ontología de la Totalidad, sólo poseyendo en su origen la Identidad, no puede sino amar la diferencia en dicha Identidad como retorno: amor a "lo Mismo", a sí mismo, egoísmo. La meta-física de la Alteridad, que tiene como punto de partida la abismal distinción de los analogados sin comunidad idéntica, puede devolver a la Libertad ante-ontológica (el *prius* anticipativo pro-creador), por el amor meta-físico al Otro (trans-ontológico) o a lo dis-tinto y la pluralidad, el amor creador. Hay sólo dos ciudades y no una ni tres: La ciudad del amor a sí, Totalidad totalitaria y panteísta. La

ciudad del amor al Otro, Alteridad en la justicia y creacionista. Agustín tuvo razón pero no la "cristiandad medieval" (que organizó el "Sacro imperio") ni la modernidad europea (con su *Leviathan*; divinización del Estado nacional imperial).

La segunda actitud esencial en el cara-a-cara, ahora teniendo en cuenta la condición de posibilidad de la escucha e interpretación analógica de la voz del Otro, es la con-fianza. Con-fianza en su sentido meta-físico fuerte es ob-ediencia: el que sabe oír en el cara-a-cara (*ob-audire*). *Ob-edece*, escucha con seriedad al Otro el que tiene solidez, solidaridad, firmeza, fidelidad (nociones todas que en hebreo se enuncian con la palabra *hesed*)³⁰⁴. La con-fianza es un "tener fe en alguien", nunca en algo, ni siquiera en la verdad (si fuera meramente algo). "Tener fe" en la palabra de alguien es tener con-fianza en su Alteridad, en su ser como Otro, como persona. Desde el amor-de-justicia al Otro la con-fianza en el pobre es fe en su futuro, en su libertad, es acreditarle la veracidad de su palabra, de su revelación: más, es hacer posible la revelación como revelación (y no como mera manifestación cósmica o delación en la tortura). La fe meta-física (no la kantiana en el *noumenon* como *convicción* transobjetual ante algo) es negación de la Totalidad como identidad del ser y el pensar; negación del pensar como lo último. El amor-de-justicia afirma el ser más allá del *lógos*; la con-fianza niega, primeramente, a la comprensión la omnicom-prensibilidad. La con-fianza comienza por ser ateísmo del panteísmo lógico.

En segundo lugar, la con-fianza como virtud liberadora, habitual entonces posición ante la siempre nuevo, niega la palabra de la Totalidad como única palabra expresiva, su cultura, su alfabeto. Afirma entonces la posibilidad de otra palabra, otra cultura en la llamada "incultura" y "analfabetismo". Es entonces silencio, espera, alianza. respeto de su revelación, fidelidad en el secreto por anticipado de su posible intimidad. Es así la condición de posibilidad del lenguaje humano, analógico, más allá de la univocidad dominadora del lenguaje de la filosofía europea que nos ha clasificado en la barbarie y en la a-logicidad del no-ser. El escuchar (en hebreo *shmá*) es ob-ediencial y crea el espacio receptivo para la palabra reveladora, creadora en la Totalidad. La con-fianza, la fe en el Otro, es la hospitalidad primera: hospeda al que está a la interperie en el silencioso vacío de la palabra dominadora de la Totalidad como un oído todo tendido a la captación de la nuevo: la interpelación pro-vocante del Otro a la justicia. A los grandes habladores norteamericanos y europeos de la filosofía del

lenguaje se les ha escapado esta simple reflexión. El mismo Jacques Derrida, que apunta la cuestión, no llega a dar en la solución meta-física y ética³⁰⁵. La filosofía del lenguaje tiene raigambre ética: el Otro como el pobre es el origen del lenguaje propiamente humano, y por ello, al fin, la palabra dominadora debe resignarse en aquel trágico pero real callarse, que nada tiene que ver con el silencio del habla en la obediencia: "De lo que no puede hablarse se debe callar"³⁰⁶. Si sólo hubiera el hablar, el callar es la muerte del *lógos*; si hubiera en cambio el diálogo entre el yo y el Otro, más allá del no-hablar, del silencio, podría todavía comenzar el diálogo. Pero para ello Ludwig Wittgenstein debería haber descubierto al Otro en el pobre... y es mucho pedir para un europeo norteamericanizado. La crítica al positivismo lógico, comenzada por Marcuse desde la Totalidad europea, no ha sido siquiera iniciada en verdad: ella es tarea de la filosofía latinoamericana, africana y asiática. Mientras que la universalidad unívoca y matemática del *lógos* no sea superada tampoco podrá haber liberación antropológica, política ni teológica (no queremos decir: liberación de Dios, sino liberación de las condiciones que hacen posible la revelación del Dios creador). La voz *dicha*, o mejor, el *Decir* mismo³⁰⁷, deja lugar a la mera expresión pensada, juzgada, más aún escrita: la palabra como revelación del Otro ha sido negada como la palabra vista y leída dentro de la Totalidad de la interpretación óptica y ontológica. El ser no es aquí la libertad del Otro como fuente originaria; el ser es reducido al *texto* escrito por mí mismo, o, lo que es lo mismo, interpretado desde mi mundo³⁰⁸.

La con-fianza o fe meta-física es la posición de la Totalidad, como virtud o hábito, por la que el Otro siente que, en el amor del que con-fía, la desnudez y la entrega erótica en el pudor es revelación y no obscenidad ni dominación; por la que el hijo va hacia el regazo de los padres que cariñosamente lo acogen; por la que el hermano, el pobre, va hacia la revelación de su intimidad, del secreto o su propio ser histórico. Revelación es exposición; es exponerse a que se vuelva contra el que se revela su propia revelación. El revelar, o el Decir como acto humano (no "lo dicho" como ex-presión de un ente), es sólo posible cuando el que escucha lo hace en la con-fianza, en el amor-de-justicia. La fe de la Totalidad es condición de posibilidad del lenguaje humano, del Decir del Otro como palabra libre, como revelación nueva, creadora, desde la nada; como interpelación y no como tautología, tentación.

La revelación antropológica había sido dejada de lado por la

filosofía de todos los tiempos. Unos por ignorar la posición meta-física del Otro (griegos y modernos); otros por situar la Alteridad casi exclusivamente en el nivel teológico (medievales). La antropología como filosofía de la Alteridad es una posibilidad cuya cabal efectuación será vocación de los pueblos oprimidos del mundo entre los que se encuentra América latina, porque han sufrido la prepotencia dominadora de la palabra tautológica. La sofisticada académica que sólo tiene por interlocutor un *texto escrito* es un pensar tautológicamente "lo dicho". La filosofía real debe saber pensar la voz histórica y real del Otro que le interpela en su pueblo, en su tiempo, en sus discípulos. Los *textos*, el "ser-escrito", sólo puede propédeuticamente introducirnos al pensar por semejanza. El verdadero texto, el ser-libre, a ser pensado es la voz del Otro, del pobre que clama liberación. Este texto es contacto, proximidad, cara-a-cara, historia y compromiso. Hay que tener fe en su palabra; hay que creer en la palabra del pobre para que en la con-fianza nos revele "lo" a ser pensado. La cuestión a ser pensada (la *Sache* diría Heidegger), es, negativamente, las *condiciones* del silencio para que el Otro se revele; positivamente, *las condiciones* de la interpretación de la misma palabra que se revela en el Decir mismo del Otro, ya que el Otro, en su total carnalidad histórica se hace signo en su Decir. Fe es obediencia, es fidelidad a la palabra dada y creída. Fe es la racionalidad histórica suprema que permite la continuidad de la historia a partir de la discontinuidad meta-física de sus portadores.

La tercera posición meta-física o virtud originaria del cara-a-cara, es vivir ya hoy anticipadamente la alegría de la liberación del Otro, del miserable. La esperanza ante la utopía real transforma la meta-temporalidad ontológica en historicidad meta-física o escatológica³⁰⁹. Es la superación de la "anticipación" (*Vorlaufen*) heideggeriana, como el modo de pre-vivir la muerte, experiencia ontológica límite. Por el contrario, la esperanza es anticipación de la posición límite, pero no ya ontológica sino meta-física, y no ante la negatividad ontológica (el no-ser como muerte) sino meta-físico (el más allá del ser como el *lógos* de la Totalidad: el Otro, negatividad primera). La esperanza no es espera de la realización del pro-jecto de la Totalidad; paciencia ante el fin que se aproxima. No. La esperanza es virtud meta-física o ética, alterativa, ya que espera la liberación, la plena realización futura del Otro, del que no tengo bajo mi dominio pero sí bajo mi "servicial" responsabilidad (responsabilidad no dominadora sino gratuita). La es-

peranza, sin embargo, no se funda en lo que pueda hacer por el Otro, sino en lo que el Otro es y pueda hacer desde sí mismo como otro. La esperanza no se funda en la Totalidad, en el poder dominador y ni siquiera servicial ("Alianza para el progreso"; "ayuda a los países subdesarrollados"), sino que se apoya en la amada y con-fiada potencia del Otro como otro, como liberado. La esperanza es el con-fiado amor puesto en el Otro *como futuro*, afirmación por ello de su libertad presente. Desde cuando comenzamos a describir la analéctica posición del cara-a-cara, hemos repetido frecuentemente que es una posición meta-física que respeta al Otro *como futuro*. La esperanza es, precisamente, el momento de afirmación del futuro del Otro, y es donde resplandece más misteriosamente la negatividad primera, la Alteridad del Otro. *Su* pro-yecto, el del Otro, es un poder-ser; es el ser *suyo* ad-veniente: es *su futuro*. Su futuro es por esencia inconceptualizable, inobjetivable. Nunca podrá ser tema de su Decir. En el cara-a-cara su Decir es vivido en la inmediatez de la proximidad. "Lo dicho" viene a ocultar en la lejanía al Otro como otro. La esperanza es, fundamentalmente, esa referencia al futuro como futuro del Otro; alegría anticipativa de su liberación (ya que la liberación es el pro-yecto ontológico del Otro como pobre y como el que sin Patria vive como oprimido en la Patria antigua y ajena, alienado). El amor anticipativo de la liberación del Otro, que es la utopía real, histórica, Bloch sólo supo conceptualizarlo negativamente, como ateísmo del orden injusto, pero no positivamente, como antropología (que remata en una teológica) del "servicio" liberador o subversión por el "trabajo" ético, pedagógico, político del orden sacralizado.

Esperanza es también paciencia activa ante la respuesta (que es la interpelación a la interpelación del profeta, la pro-vocación ante la pro-vocación del filósofo) que se deja esperar. La respuesta será el *contenido* del "servicio" o el "trabajo" liberador (más allá de la necesidad) y, por ello, el esperanzado sabe esperar para no apresurar su propia palabra dominadora (su "modelo" de desarrollo) como el camino liberador. Cuando la Totalidad avanza su propia palabra como si fuera la palabra del Otro es presunción; es sobrevaluar su propia capacidad: es ocultar la palabra del Otro; es dominación cultural y enajenación de la liberación. Los sofistas y los ideólogos son presuntuosos sabios de la palabra opresora. Pero, y al mismo tiempo, los desesperados o desesperanzados, los que ya no confían en el futuro del Otro, del pobre, del oprimido como miserable pero no alienado, los que no con-fían en el pueblo,

se transforman, por negación, en adoradores del *statu quo*: cierran al fin la Totalidad sobre sí misma. Todas las filosofías de postguerra, desde el 1945, fundadas en la angustia; todo el positivismo lógico, que magnifica la dificultad de la expresión hasta hacer callar al hombre; todos los pragmatismos que tanto avanzan los hechos y la eficacia que niegan el *lógos*, cuya verdadera grandeza ignorada por los racionalistas es la revelación en el Decir; todos ellos, al fin, afirman el *statu quo* dominador y niegan el Decir del Otro que es *anterior* a las falacias de las palabras, a la angustia del solipsismo, egoísmo o panteísmo, a los hechos y su eficacia. Todas esas filosofías nordatlánticas, que encuentran cultivadores entre nosotros, se vuelven contra el pueblo oprimido latinoamericano y operan en favor de la opresión. Sólo un pensar antropológico, meta-físico, ético, esperanzado en el Decir mismo del pobre latinoamericano por su vida hecho signo, gesto, puede pensar la novedad que estamos viviendo, puede tener fuerza para comprometerse por el futuro del Otro.

Si meta-física o éticamente el amor-de-justicia, la con-fianza y la esperanza son las tres virtudes o posiciones habituales ante lo inhabitual por excelencia: el Otro, debemos ahora indicar resumidamente cuáles son las posiciones óntico-meta-físicas o virtudes de las mediaciones o del "servicio" al Otro, virtudes *morales* o de la *prâxis* liberadora.

Si Feuerbach había indicado correctamente, aunque no correctamente conceptualizado, que el ser no es idéntico al pensar, es ahora Marx el que indica, pero tampoco formula bien (al fin Marx fue demasiado hegeliano todavía), que el ser no es sólo lo intuitivo sensible, ni siquiera es sólo lo amado, sino que es lo producido. Contra Feuerbach, su maestro en la crítica a Hegel, diría: "Los filósofos han solamente *interpretado* de diferentes maneras el mundo; lo que importa es *cam-biarlo*"³¹⁰; es decir, si el ser fuera sólo lo intuitivo y lo dado, la filosofía consistiría en una pasiva mayéutica; si el ser es, en cambio, lo producido y lo dado por el trabajo humano, la filosofía consistiría en una activa participación. La ontología moderna no permitió a Marx formular lo que había descubierto. De lo que se trata es lo siguiente: El ser histórico (no sólo el cultural o del producto óntico económico) o la historia misma, es el activo encuentro de mutuas revelaciones creadoras. El ser (y la filosofía que piensa el ser según su modo de darse) se va dando activamente en el mutuo y creativo injerto de lo in-com-prensible en lo com-prensible, del Otro en la Totalidad. El ser no es intuición (ni siquiera sensible, como

en Feuerbach), no es sólo pro-ducto económico o cultural (ni siquiera del trabajo-necesidad, como en Marx), sino que es creación histórica de la Alteridad en la Totalidad. Por ello el amor-de-justicia, la con-fianza o la esperanza como posiciones meta-físicas no son el fin del proceso sino sólo las condiciones éticas de posibilidad de la *prâxis* liberadora, que para la Totalidad es "servicial" gratuidad trans-ontológica, pero que para el Otro (como Totalidad), es, exactamente, la revelación hecha gesto y acción: creación. Para cambiar el mundo es necesario la *prâxis*; pero se lo cambia sólo accidental y tautológicamente cuando se trabaja desde la necesidad. Para cambiar *ad radicem* la Totalidad la *prâxis* debe ser liberadora, creadora; no debe obrar por la necesidad sino por amor-de-justicia. Es decir, el ámbito meta-físico en el que se vuelca la *prâxis* liberadora es amado, desplegado y tenido abierto por el momento meta-físico o ético del *êthos* de la liberación. Veamos ahora cómo se hace eficaz, cómo se realiza en obras, cómo se revela al Otro como un Decir que es la Totalidad hecho signo, "servicio".

Habiendo indicado las condiciones que posibilitan la adecuada interpretación de la palabra del Otro, debemos ahora pensar la cuestión de la "interpretación" misma de la palabra del Otro. Para ello hay que recordar dos aspectos de importancia: en primer lugar, no se trata ya de una interpretación o hermenéutica del ente o de lo óntico (interpretación en el sentido heideggeriano o aristotélico), ya que es un interpretar la palabra que viene más allá del horizonte ontológico. En segundo lugar, la palabra del Otro no es mera palabra *apofántica* (expresora de una interpretación óntica), sino que juega para la Totalidad la función de una palabra apocalíptica (en griego *apokálypsis* significa "revelación"). La recta interpretación de la palabra del Otro es condición del "servicio" o el trabajo liberador justo, ya que en la posición analéctica (la actitud ante el Otro como más allá del *lógos*) es la palabra del Otro la que da el *contenido* del "servicio", es la que bosqueja el pro-yecto mismo liberador. El Otro que pro-voca o interpela lo hace por su palabra reveladora, donde se expone (en griego *apokalypto* es exponer o descubrirse el pecho, desnudarlo ante otro) a la Totalidad desde su sagrada exterioridad. La virtud o disposición activa que permite al *lógos* interpretativo³¹¹ captar analógicamente la palabra revelada se ha denominado, y podemos conservar el término precisando su sentido, prudencia (*prudencia* en latín).

La prudencia había sido entendida sólo como una recta interpretación de lo que se debe obrar. es decir, como una ade-

cuada elección de los medios o posibilidades para el fin. En este caso se funda en la certeza del propio fin y considera los medios para el mismo. Pero si el objetivo de su acción de "servicio" fuera el Otro, más allá del fin de la Totalidad, sólo el Otro podrá *revelarle*³¹² lo que debe obrar. La *prudentia* sería así un hábito ante la inhabitual pro-vocación del Otro y una costumbre en saber captar la palabra siempre nueva e histórica del pobre. La palabra del Otro no es unívoca, ya que no se funda en la Identidad del horizonte ontológico de la Totalidad, sino que viene más allá del *lógos* unívoco de la Totalidad: es entonces analógica (y no equívoca, porque entonces sería imposible de ser interpretada y la comunicación quedaría también en la imposibilidad). La cuestión es entender cómo es posible la interpretación de una palabra analógica, siendo sin embargo la experiencia primera del hombre, ya que al nacer somos acogidos en la palabra revelante de nuestros padres, nuestro pueblo, la que escuchamos antes de poder responder: la palabra pedagógica originaria que da sentido a todo lo que habitará nuestro mundo. La palabra analógica es interpretada *en* nuestro mundo como aquello *que viene* más allá de nuestro mundo. *En* el mundo es un ente, como el rostro del Otro que es en verdad la palabra *primera* en su mismo Decir, en su gesto hecho signo y palabra, en su ojo suplicante o atrevido y pro-vocante, en su sonrisa acogedora o en su mueca horrible. *Desde más allá* del mundo es *ana-lógica* o *dis-tinta*. En aquello que esa palabra tiene de "semejante" (pero nunca idéntica) es ya com-prensible por mi mundo y puede ser interpretada ópticamente; en aquello que esa palabra tiene de "dis-tinta" (pero nunca equívoca) es in-com-prensible desde mi Totalidad y por ello no es interpretada todavía ópticamente. En esa su no interpretabilidad la palabra reveladora del Otro permanece como negatividad meta-física que me permite quedar *abierto* al más allá de la Totalidad (la Totalidad abierta es la única éticamente buena). Sin embargo, aunque lo nuevo de la palabra reveladora no pueda de inmediato ser interpretado, sin embargo es *aceptada* en su contenido todavía in-com-prensible y tenida como real porque ha sido pro-ferida por el Otro, a quien se ama, en quien se con-fía y de quien se espera su liberación. Es sobre la palabra del Otro todavía no verificada, es sobre la con-fianza en la veracidad del Otro que avanzamos en el "servicio" y el trabajo liberador. El ciego acepta la palabra del Otro que le dice que puede caminar por la calle porque no hay ningún obstáculo que se lo impida. El ciego marcha entonces por la calle *sobre la palabra* del Otro. La

historia tiene un campo de visibilidad y luz (el mundo de la Totalidad), pero lo más está en la tiniebla del Otro y solo él puede des-velar lo que en su libertad se esconde. La prudencia, en su primer sentido, es un saber discernir entre la palabra reveladora (liberadora) del Otro y la tentación que es expresada tautológicamente dentro de la Totalidad. La conciencia moral es un momento de la prudencia. Interpretar una palabra analógica, entonces, es con-fiar en la autoridad del pobre y serle ob-ediente. La filosofía del lenguaje se ha perdido en el análisis de la palabra dominadora, tautológica, la de la ciencia de la Totalidad imperial. Nada ha dicho sobre la interpretación de la palabra analógica del Otro, porque jamás ha aceptado (porque en su experiencia dominadora no ha dejado lugar para la justicia, para el Otro) al Otro como quien tiene *otra palabra*. La palabra. La prudencia es interpretación *heteróloga*.

En segundo lugar, y después de haber interpretado la palabra del Otro, la prudencia interpreta la factibilidad del "servicio" o de las imposibilidades de la Totalidad vigente, es decir, de las posibilidades de la Totalidad futura al "servicio" del Otro y a partir de su palabra reveladora. La nueva Totalidad será un nuevo orden de la verdad del ser. La verdad, como mundo, se funda entonces en la veracidad de la palabra del Otro. Si él nos miente no hay posibilidad de crear lo nuevo y trascender realmente la Totalidad. Sólo puede verificarse la palabra revelada; si no hay veracidad en el Otro no habrá un nuevo orden de verdad. Y es desde y sobre la palabra del Otro que el prudente ejercerá en la elección del "servicio liberador" a obrar sus experiencias históricas y la de su pueblo, su inteligencia práctico-singular, su prontitud en la realización, la docilidad ante el buen consejo, el razonable juicio, la previsión y provisión, la circunspección de todas las circunstancias, la cautela y precaución en vista de Otro. Así aparece el pro-yecto o modelo liberador; así se concreta planificadamente un camino de liberación. Se trata del momento intelectual práctico científico del "servicio". Aquí el *lógos* juega toda su esencia y su sentido. Una falta radical de la liberación sería negar el papel de la inteligencia (porque la ha confundido unívocamente con la inteligencia opresora de la Totalidad). No hay liberación sin inteligencia práctico científica que planifique *prudentemente* las mediaciones del nuevo pro-yecto. De todas maneras la prudencia pro-fética no será la misma que la prudencia política. La primera se encarga en recordar la alteridad de la palabra reveladora y el hecho de que se obra en nombre del Otro, el pobre, y sobre su palabra. La segunda, la

política, se ocupa primeramente de la factibilidad del pro-yecto que dicha palabra ha indicado, y en su ocupación por las mediaciones puede a veces olvidar el origen: el Otro como exterioridad; de allí que el político puede al fin cerrarse en una estructura nuevamente dominadora y necesita del filósofo crítico para que lo despierte del olvido de la voz del Otro. Otro que es el oprimido y que fue el primero que en su simple solidaridad en la pobreza comenzó a mostrar un camino a la prudencia liberadora. La virtud del oprimido como Otro, como "servicial" trabajo a otro oprimido, es la prudencia como virtud.

Es sólo aquí que podemos ahora abordar la *justicia* como virtud óntico-meta-física, como el amor, no ya al Otro como otro (lo propio de lo que hemos llamado *agápe* o amor-de-justicia, pero "justicia" en otro sentido), sino como hábito que dispone y tiende a dar efectiva, óntico-servicialmente al Otro lo que le corresponde, no por la ley del Todo sino en cuanto tal: en cuanto Otro, en cuanto persona inalienable, en cuanto origen de todo derecho positivo. Justicia aquí es disponibilidad ante los entes, no fetichismo ni absolutización de las posibilidades del pro-yecto de la Totalidad; es un poner a disposición del Otro los entes que puedan saciar su hambre, mediar su liberación cultural y humana integralmente. Justicia es des-pego o libertad, "pobreza" como actitud liberadora, que permite entregar al Otro lo que es suyo. Si, por ejemplo, la propiedad privada positiva excedente en un miembro de la sociedad, legal dentro del derecho de la Totalidad vigente, debiera ser atribuida al que nada tiene, es sólo la justicia la que podrá consentir e inclinar a "dar" efectivamente el *plus* de uno que es falta en el Otro. De ahí que la sacralización de la propiedad privada (sin limitaciones) es un principio inmoral. El ateísmo ante el fetichismo de la privatización de los bienes es un camino abierto hacia el Otro, y hacia el Dios alterativo, creador . Dicho ateísmo de la absolutización de las mediaciones de una Totalidad cuyo fundamento es el "estar-en-la-riqueza" es justamente el pecado contra el que clamaba el primer gran pensador americano, y por ello pro-feta, Bartolomé de las Casas, y que hemos colocado al comienzo del primer tomo de esta obra: "La causa porque han muerto y destruido tantas y tales y tan infinito número de ánimas los cristianos, ha sido solamente por tener por fin último el otro"³¹³; el fin último en la filosofía de la Segunda escolástica es "dios" mismo. Es decir, la sacralización del dios oro permitió la inmolación de hombres en su culto. La justicia es libertad ante el oro y por ello disponibilidad en el "dar" al Otro lo que es suyo. Por entonces

es justicia ilegal o translegal; es justicia transdistributiva o gratuidad misericordiosa; es justicia alterativa y no meramente legal-conmutativa. No se piense que dicha justicia óptica alterativa sea meramente individual. Hay momentos en la historia en que un pueblo se pone en marcha hacia su liberación y en esos casos la justicia alterativa es vivida alegremente por los justos y tristemente por los injustos. A los primeros se los pone delante del proceso y a los últimos se les obliga en el nuevo proyecto liberador. No es posible permitir que el injusto deba decidir cuando deje de cometer la injusticia; por propia decisión nunca liberará al Otro. En estos casos la "ayuda fraterna" puede adquirir hasta la posición de una pretendida violencia, cuando no es sino el recto castigo del pecado y la tristeza y el dolor propios del que debe comenzar también el camino de su propia liberación. Esta justicia fue ya anticipada en el "dar" cotidiano de un pobre a otro algo, no en razón de la ley del Todo (fuera de la cual viven) sino en razón de lo que el Otro es como persona³¹⁴.

De la misma manera la valentía o fortaleza, no es la del héroe conquistador sino la del liberador, y del pobre que se arriesga por otro pobre para salvar su vida o alguna de sus reales posibilidades negadas (alimento, luz, cultura...). La valentía permite en el tiempo de la espera, del difícil y largo camino de la liberación crecer en la perseverancia y la paciencia, a partir de la magnificencia. Pero lo propio de la valentía liberadora es el poder arriesgar la vida, en cada acto cotidiano como en el supremo y último, no por el Todo opresor sino por el Otro en la pobreza. Por ello, la virtud de fortaleza se cumple en el hábito o actitud que se temple cada día en el camino de la liberación y que se ha llamado "dar testimonio" (en griego *martyréo*) de donde viene "martirio" (*martyrion*), que significa dar la vida como testigo de un Otro que la Totalidad no puede soportar (porque es su propia muerte, ya que el orden nuevo que el Otro pide es la muerte del orden antiguo). El pro-feta "testimonia" al Otro y por ello corre siempre el riesgo del martirio. La valentía suprema no es la del conquistador que muere por la Patria imperial oprimiendo al Otro, sino la del pro-feta que muere por el Otro, por la Patria futura. La muerte del testigo es la muerte supremamente humana porque manifiesta la plenitud del hombre en la gratuidad, en la alteridad, en la creación de la historia. La muerte del defensor de la Patria, como los valientes de las Termópilas, es buena moralmente. El que da su "vida hasta la muerte" por el Otro, en cambio, no es sólo buena sino perfecta, es el proto-

tipo de la humanidad liberada porque revela en su mismo gesto que lo supremo es futuro, más allá de toda liberación histórica posible: el Otro. La vida, que es la mediación de todas las mediaciones, ya que el muerto no-es-ya-en-el-mundo, al decir de Heidegger, cuando se la sabe inmolar por alguien, significa que la Totalidad se ha vuelto transparente a sí misma (y ningún *lógos ni* "conócete a ti mismo" podrá cumplir esta transparencia acabada) y se ha abierto y volcado *totalmente* por el Otro, ya que no ha "servido" con algo de su mundo, ya que no ha "servido" con toda su personalidad y su ciencia, sino que ha "servido" con la donación de su *ser* mismo. La fortaleza o valentía alterativa es la virtud que libera del miedo y el temor ante la: dificultad última: el saber perder la propia vida para alcanzar la liberación del Otro. Este es el signo real del mayor amor-de-justicia; amor-de-justicia que es el saber mantenerse en el cara-a-cara y en el camino de la liberación.

Es temible el hombre que no tema dar la vida hasta la muerte. Pero para no temer dar la vida es necesario ser libre ante los entes, ante las cosas, ante los bienes. Los bienes, los entes nos apresan como objeto de goce, de satisfacción, como *confort*. El *confort* como Totalidad de satisfacción esclaviza al más valiente, soborna al más justo, equivoca al más prudente. Por ello, es todavía necesario un dominio de sí mismo, un no dejar que la pusilanimidad del confort nos arrebathe la magnanimidad de la valentía. La templanza o temperancia (la *sofrosyne* de los griegos, pero ahora renovada en otro sentido) salva o protege la recta interpretación de la palabra del Otro; garantiza a la justicia su recto ejercicio; posibilita al valiente dejar todo para el "servicio" hasta la muerte. La temperancia como dominio del goce que los bienes permiten es también disponibilidad para la liberación. Se *tienen* los entes aceptándolos como mediaciones equívocas; se los tiene pero dispuestos a dejarlos de tener en el mismo momento que se accede a ellos. Temperancia hacia los entes es disponibilidad para la justicia. Temperancia hacia el Otro es imposibilitarse hacerlos mediación de pasión concupiscible: mera "cosa" que me produce placer. Temperancia alterativa es aceptar como único placer irrevocable la felicidad del "servicio" del Otro en el "trabajo liberador". Esa satisfacción total del hombre, donde su carnalidad se goza en su esencia, la posee sólo el que vive la ad-ventura de la liberación de la mujer, del hijo y del pobre.

En este caso la virtud se reviste del ropaje del desafío, del riesgo, de la rebelión contra el orden injusto y aun subversión

de la pretendida verdad que no es sino la hipocresía de una mentira mistificada.

Para terminar este capítulo nos sentimos tentados de transcribir lo que dijo una pobre mujer de pueblo, hija, esposa y madre de artesanos simples, cuando exclamó con un entusiasmo contagioso pero al mismo tiempo sobrecogedoramente extraño:

"Mi corazón se alegra en el Otro"³¹⁵,
"porque ha empleado contra los presuntuosos la fuerza de su brazo,
y los ha confundido en sus maquinaciones.
Ha derribado a los dominadores
y ha exaltado a los oprimidos.
Ha colmado con alimentos a los hambrientos,
y ha enviado a los ricos con las manos vacías" (*Lucas 1, 51-53*).

No parece extraño que el hijo de semejante mujer, que en nuestro caso nos interesa y lo tomamos en tanto filósofo y como un ejemplo histórico cultural de la meta-física de la Alteridad, sobre quien debió ejercer tan profunda influencia por sus consejos pedagógicos, terminara en una cruz, condenado y entregado por el dependiente gobierno de su patria y torturado hasta la muerte por las armas y soldados, por las leyes y representantes del Imperio.

Hemos así indicado muy resumidamente las condiciones de posibilidad meta-física del saber oír la voz del Otro. "El que tenga oídos para oír que oiga."

CAPÍTULO VI

EL MÉTODO DE LA ÉTICA

"Nuestra filosofía [latinoamericana], con sus peculiaridades propias, no ha sido un pensamiento genuino y original, sino inauténtico e imitativo en lo fundamental... Pero todavía hay posibilidad de liberación y, en la medida en que la hay, estamos obligados a optar decididamente por una línea de acción que materialice esa posibilidad y evite su frustración. La filosofía hispanoamericana tiene también por delante esta opción de la que, además, depende su propia constitución como pensamiento auténtico" (AUGUSTO SALAZAR BONDY, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, pp. 131-133).

Nuestro discurso, el discurrir de nuestro pensar, intenta partir de la realidad, de América latina. Para ello es necesario antes poder permitir que el camino sea abierto, es decir, debemos derribar demasiados obstáculos que la historia de la filosofía nordatlántica ha sido poniendo en su propio caminar a nuestro nuevo camino. La tarea de los primeros párrafos (§§ 32-35) es todavía destructivo, y hacen posibles los *capítulos I y II* de la *Primera parte* (§§ 1-12) de esta obra. Se trata de indicar cómo es posible un movimiento dialéctico que dejando atrás la subjetividad moderna pueda avanzarse hasta lo ontológico como tal. Nos encontraríamos en la tradición de Heidegger. Esta parte fue escrita en 1970. El segundo momento, en verdad el tercero (ya que el primero es óntico-ontológico dialéctico; el segundo ontológico-óntico deductivo), es el salto meta-físico al Otro. Este método meta-físico nos permitirá desplegar una filosofía latinoamericana que queda enunciada en el § 36, y se continúa en el § 37 (en el cuarto y quinto momento deductivo), y es el empleado en los capítulos *III al V* (§§ 13-31) y en toda la *Tercera parte* (tomo III). Este método parte, pero va más allá de Lévinas, y lo hemos escrito después de una estadía en Europa en 1972, lo que nos ha permitido una confrontación y un distanciamiento irreversible de aquella filosofía.

§ 32. EL MÉTODO ÉTICO FILOSÓFICO DE LA SUBJETIVIDAD MODERNA

Aunque pudiéramos ir paso a paso por los más importantes pensadores de la modernidad a partir de Descartes, como en otros casos nos detendremos en Kant. Para el profesor de Königsberg la cuestión metódica es de la mayor importancia. Ya en su *Lógica* (publicada en 1800 pero que era objeto de sus clases universitarias desde 1765 y como comentario de la del libro de Meier) se ocupa en la segunda parte de la *Allgemeine Methodenlehre*³¹⁶. En ella indica que el método ("*Methode, Zwang*") científico debe distinguirse de la simple ("*Manier, frei*") del vulgo. El método es la "forma de la ciencia en general"³¹⁷, la que nos permite alcanzar la "perfección del conocimiento"³¹⁸. El método se aplica en base a definiciones, exposiciones y descripciones. Hay diversos métodos entre los que se encuentran los científicos y vulgares. En último lugar Kant recuerda que se da igualmente "un pensar metódico"³¹⁹. En la *Crítica de la razón pura* aplica ahora esa doctrina general a la "Metodología trascendental" (es decir, la metódica en el nivel trascendental de la crítica del conocer los objetos). "Entiendo por metodología trascendental -nos dice Kant- la determinación de las condiciones formales (*der formalen Bedingungen*) de un sistema completo de la razón pura"³²⁰, y por ello "la obra de la *Crítica de la razón pura* especulativa... es por sí un tratado del método (*ein Traktat van der Methode*)"³²¹. *Crítica* para Kant significa un determinar los límites de la sensibilidad, del conocer, del saber y de la fe³²². La cuestión ahora es la siguiente. ¿Cuál es el modo de conocer de la filosofía? Kant responde claramente: "El conocer filosófico (*die philosophische Erkenntnis*) es conocimiento racional a base de conceptos (*aus Begriffen*)"³²³. De ser así la filosofía no tiene axiomas, porque los axiomas son "principios sintéticos *a priori* en la medida en que son directamente ciertos (*unmittelbar gewiss*)"³²⁴; por su parte los conceptos no pueden relacionarse sintética y directamente uno con otro. Es decir, los principios de la filosofía no son intuitivos (*intuitive*)³²⁵; deben entonces deducirse³²⁶. Esta deducción, sin embargo, sólo se puede efectuar con respecto a los objetos (cuestión de la que se ocupa en la *Crítica de la razón pura* en el libro sobre la analítica de los principios en la lógica trascendental)³²⁷, no así en el ámbito último de la razón pura cuyas ideas (que juegan la función de principios) quedan por los paralogismos en la mayor incertidumbre. Es por ello que la metafísica, "filosofía

en la cabal acepción de la palabra³²⁸, es "una legislación peculiar y sin duda negativa"³²⁹. Esta negatividad rotunda de las ultimidades podría parecer un fracaso sin atenuantes³³⁰. Kant sin embargo indica el sentido positivo de la negatividad. "La idea general de la metafísica... debe seguir siendo siempre, por lo menos, el baluarte protector, y la razón humana, dialéctica (*dialektisch*) por la dirección de su naturaleza, no podría prescindir nunca de esa ciencia que le sirve de freno... e impide los estragos que de lo contrario causaría indefectiblemente -tanto a la moral como a la religión- una razón especulativa que careciera de leyes"³³¹. El aspecto que queremos recalcar en la reflexión kantiana, y que veremos después bajo nuevas luces, es que la metafísica es afirmada como negatividad, pues "en el mundo ha habido y habrá siempre una metafísica... (y) a su lado se encontrará siempre también una dialéctica de la razón pura, porque le es peculiar"³³². Sobre lo que no es objeto de concepto hay dialéctica, pero de las ideas dialécticas no hay conocimiento ni saber, sino sólo *fe racional* gracias a la crítica de la razón práctica pura³³³. La filosofía que piensa las ideas es ahora "doctrina de la sabiduría... en la acepción en que los antiguos entendían esta palabra... como doctrina del bien supremo, si la razón aspira (*bestrebt*) en ella a llegar a una ciencia"³³⁴. Es decir, Kant afirma la metafísica como negatividad en su nivel teórico y como sabiduría en su nivel práctico, en este caso como un anhelo al que siempre tendemos sin jamás concretar. La metafísica como ciencia del ser como ser es imposible porque en sus últimos fundamentos es dialéctica (en su sentido contradictorio). El método en último término es dialéctico.

El idealismo posterior cerró la puerta, dejada abierta en cierta manera por Kant, hacia la exterioridad, haciendo ahora del método dialéctico un proceso racional especulativo: conceptual. El Saber absoluto como intuición positivo conceptual hizo de la metafísica una lógica totalizada. Hegel pensó ofrecer, toda hecha, la ciencia que Kant sabía que el hombre aspiraba a constituir pero que jamás podría concretar enteramente. Así, cuando el profesor de Nürenberg se pregunta por el "comienzo (*Anfang*)" radical de todo el pensar filosófico³³⁵, dice que "el ser es lo inmediato indeterminado"³³⁶. Desde el "ser, puro ser" -como concepto en sí- se pasa por el proceso dialéctico a la "nada, pura nada", para alcanzar la síntesis en el "devenir"³³⁷. Todo este proceso metódico conceptual dialéctico culmina en la "idea absoluta (*absolute Idee*) [que] es la identidad de lo teórico y lo práctico"³³⁸. Esto es la negación de la dialéc-

tica en su sentido existencial y alterativo. Lo que Kant había dejado abierto como proceso finito hacia una imprecisa alteridad por naturaleza intotalizable, Hegel lo ha cerrado como identidad e inmediatez totalizada. El método de las ultimidades no queda abierto a nuevos horizontes dialécticos y niega la negatividad primera; el método ahora no es "sólo la simple manera y forma de conocer... [sino que el] método es el movimiento del concepto mismo... la actividad universal absoluta, esto es, el movimiento que se determina y se realiza a sí mismo. Por consiguiente el método tiene que ser reconocido como la manera ilimitada, universal, interna y externa, y como la fuerza absolutamente infinita (*schlichthin unendliche Kraft*)"³³⁹. Esta es exactamente la doctrina que queremos evitar. Es una filosofía de la identidad y del saber absoluto. La que proponemos en cambio es una filosofía de la finitud y del saber siempre abierto, de una analéctica que debe ser definida nuevamente a partir de la comprensión existencial del ser y del Otro. El método no nos permitirá acceder a la inmediatez, sólo a la lucidez y al "servicio"³⁴⁰.

Después de Hegel no podía el pensar europeo sino retornar sobre sus pasos. La ética fenomenológica significa una última etapa de retorno³⁴¹, es decir, la ética axiológica constituida por el método fenomenológico. Husserl había dicho que "la fenomenología expresa descriptivamente con expresión pura, en conceptos de esencia y en enunciados regulares de esencia, la esencia aprehendida directamente en la intuición esencial"³⁴². En las *Ideas I*, sección tercera, trató tiempo después la cuestión del "método y problemas de la fenomenología pura", indicando las dificultades y la necesidad de estudiar detalladamente el método porque "no se trata de los datos de la actitud natural (*natürlichen Einstellung*)... (que es) una experiencia ininterrumpida, ejercicio milenario del pensar que se nos ha hecho familiar... ¡Qué diferencia con la fenomenología! No solamente es necesario determinar este método anterior a todo otro método...; no sólo es necesaria una costosa conversión de la mirada (*Blickabwendung*) para sacarla de los datos naturales (*natürlichen Gegebenheiten*)...; sino que estamos exentos de todas las ventajas que tenemos al nivel de los objetos naturales"³⁴³. La fenomenología como "filosofía primera" es toda ella una doctrina del método, por lo menos en las obras fundamentales de Husserl mismo. Fundamentalmente consiste en partir de la "actitud natural"³⁴⁴, esa posición ingenua y mundana debe ser "puesta entre paréntesis" por la *epojé* fenomenológica³⁴⁵; de esta manera se alcanza una nueva "posición"

(*Einstellung*), la actitud fenomenológica, *noesis* que constituye el ámbito del *noema* puro o esencial³⁴⁶. El *ego cogito* puro o fenomenológico (filosófico) tiene como *cogitatum* a la esencia, correlato de la subjetividad trascendental o reducida del mismo fenomenólogo. La esencia (*Wesen*) está tan separada de la facticidad como la actitud fenomenológica de la natural. La filosofía, la intención filosófica o "la intuición filosófica (*philosophischen Intuition*)... (es) la captación fenomenológica de la esencia (*phänomenologischen Wesenserfassung*)"³⁴⁷, ciencia en sentido estricto. Metódicamente, entonces, el tema de la filosofía se encuentra situado en un ámbito trascendental. Ese ámbito trascendental funda lo que llamó Husserl las regiones ontológicas. La esencia es el ser del objeto (un *transzendente Sein*, que está constituido *als wahrhaftes Sein* por la *Bewusstsein selbst*)³⁴⁸, cuyo último fundamento es la subjetividad trascendental, y cuyo acceso metódico es la *reducción*. Por su parte, la ética, momento de la filosofía, se ocupará de su tema teniendo el mismo método³⁴⁹; su tema es la intención estimativa que constituye correlativamente el *noema* propio: el valor ético. La ética se ocupará metódicamente, como parte de la filosofía, del ámbito trascendental axiológico y de su realización por la *práxis* pura³⁵⁰.

Por su parte Scheler se mueve dentro del mismo método. La ética material trata de valores que constituyen un ámbito absoluto e independiente. La "independencia de la captación del valor"³⁵¹ está fundada en que la intención estimativa (que Scheler llama *Fühlen*) es distinta de todo otro tipo de intención. El valor es una "unidad de significación ideal" que se alcanza por una "intuición inmediata (*unmittelbaren Anschauung*)", es decir, por una "intuición de esencia (*Wesensschau*)". La "esencia o quiddidad (*Wesenheit oder Washeit*)" es en este caso el valor mismo, que puede ser tema de una "experiencia fenomenológica" o "intuición fenomenológica" (se trata de la actitud filosófica, ética)³⁵².

El pensar heideggeriano partirá de una crítica a Husserl, por ello deberemos distinguir entre lo cotidiano y el pensar propiamente dicho (§ 33), lo que nos permitirá discernir una hermenéutica existencial de la existencia (§ 34), debiendo admitir que hasta el nivel ontológico el método originario es la dialéctica, que no es ya la dialéctica de la comprensión existencial del ser (§ 35).

§ 33. LA INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA ONTOLÓGICA COMO CONVERSIÓN AL PENSAR

La cuestión metódica de la ontología heideggeriana es poder superar en su fundamentación la subjetividad moderna, conservando una ontología de la negación en su positividad, reuniendo así en un solo abrazo el intento de Aristóteles y la intención kantiana. Para ello nos es necesario repensar el sentido de la filosofía misma y su "nacimiento", ya que el método nos conducirá de la mano desde la cotidianidad no-filosófica al tema y al ámbito de la filosofía, al modo de ser en el mundo que llamamos filosofar. *Méthodos* significa en griego un *hódos* (modo de vida, costumbre, senda, curso, camino) que debe ser transitado (*metá*, *methó*: tras de lo cual; *methodía*: asechanza, cerco, rodeo) ; es decir, es el modo de rodeo o dis-curso gracias al cual se descubre lo que está en y detrás de la senda de acceso. No es sólo un *pensar*, es un *saber* pensar la "cuestión" del pensar; no sólo es un pensar *derivado* (como el *ego cogito* de la modernidad), sino que es primeramente un pensar *fundamental* cuyo tema es el *ser* que se aleja siempre por su fuyente posición dialéctico existencial. Ese pensar fundamental y esencial está más allá de la *theoría* de los entes intramundanos y de la *práxis* como acción productora de dichos entes; dicho pensar es anterior porque "se las hace" con el fundamento mismo del mundo como tal³⁵³. En este sentido "el ser no es un producto del pensar, sino que es más bien el pensar esencial (*wesentliche Denken*) un acontecer (*Ereignis*) del ser"³⁵⁴.

Para tener esquemáticamente diferenciadas, antes de la descripción, los diversos términos que usaremos siguiendo a Heidegger en la exposición, queremos encuadrar las distintas cuestiones de la siguiente manera:

lo que es, es la paradójica posición en que se encuentra ónticamente lo que nos enfrenta dentro del mundo práctica y existencialmente en la cotidianidad. Es algo; pero lo que *es* significa sólo una *implícita* referencia al ser. "Esto significa que el hombre tiene una referencia al ser cuando lo comprende y que esta comprensión -en tanto lo torna presente a sí mismo y le otorga un saber al menos implícito de esta presencia a sí- define su ser"³⁵⁸. ¿Cómo es que existencial u ónticamente el hombre puede pasar de la com-prensión *implícita* del ser a una comprensión filosófica o *explícita*? Sólo puede producirse ese "pasaje", esa "introducción" existencial al pensar existenciario por la *crisis*. Crisis (que procede en griego del verbo *krineîn*: alejar, separar, juzgar) significa juicio, dictamen del tribunal. Es el alejamiento, ruptura o separación que nos lanza desde la cotidianidad a un estado como de extranjería. Lo que hasta ese momento era obvio se torna ahora problemático, se des-fonda, des-ploma, y el ser que olvidado se ocultaba tras el uso opacante tiende riesgosamente a mostrarse. La crisis como momento existencial es una posibilidad de "salir" de la segura cotidianidad para permitirnos quizá "introducimos" a la filosofía como ontología. Jaspers la describe como una "situación límite"³⁵⁹. Crisis es separación, desarraigamiento, des-quicio. Los entes que pueblan el mundo se anonadan y dejan un vacío, una nada de entes: el mundo como tal. La angustia como *páthos* ante el ser se diferencia del miedo como pasión ante entes intramundanos. Nadie puede "introducirse" al filosofar ontológico si antes no ha roto con la cotidianidad. La cotidianidad es un modo habitual de habitar el mundo (*êthos*)³⁶⁰. La crisis es posibilidad de un "mirar" desde afuera "hacia" el mundo cotidiano (*admirar*). Todos los filósofos de todos los tiempos han descrito este momento existencial originario. Platón en la *República*, en el mito de la caverna; Aristóteles con las diversas metáforas del estar ciegos como murciélagos en pleno día; Hegel con el estadio de la auto-conciencia como superación de la conciencia perdida en la cosidad (*Dingheit*) en la *Fenomenología del espíritu*³⁶¹; Kierkegaard con la doctrina de los diversos estadios; Heidegger con las experiencias de la angustia, etc. Para que el pensar aflore desde la com-prensión cotidiana es necesario entonces una conversión ética, un desgarramiento del *êthos*, en nuestro caso inevitablemente del *êthos* burgués del hombre moderno, para en la crisis enderezar la existencia ("convertir" es cambiar de rumbo) hacia otro *modo de vivir* la vida, otro modo de ex-sistir: "Sócrates adopta un nuevo modo de vida; la meditación sobre lo que son las cosas de la

vida. Con lo cual, lo *ético* no está primeramente en aquello sobre que medita, sino el hecho mismo de *vivir meditando...* es sencillamente hacer de la meditación el *êthos supremo*"³⁶².

Por eso es que el que quiere *introducirse* en la filosofía ontológica (y debe todavía *introducirse* en ella el que sólo ha "estudiado" sistemas filosóficos o el sofista que enseña "doctrinas" filosóficas aunque sea con el mejor aparato bibliográfico) debe esperar la crisis como la invitación del ser a entrar en su ámbito explícito. Crisis que es ruptura, muerte a la cotidianidad³⁶³, que debe significar modificación en la comprensión de todo ente, todo gesto, todo acontecimiento; el rostro y el andar, el vestir y el habitar, el hablar y el callar, el compromiso y la omisión... todo indicará al "honesto hombre de la calle" el hecho de la conversión al pensar ontológico. De alguna manera el que se "introduce" en la filosofía se torna extranjero, pero no por ausencia sino por presencia en el ámbito originario del ser olvidado y oculto. El "plácido burgués", lo no-filosófico, se repliega y se defiende de la filosofía que pone en peligro de muerte a la cotidianidad, donde seguro vive instalado en las estructuras que ha recibido estáticamente por tradición: el pensar filosófico se le presenta como subversivo (porque como decía Séneca es un "revellere penitus falsorum receptam persuasionem"); "plantea dudas acerca de las verdades más importantes que habían sido tenidas hasta entonces por sagradas e indiscutibles"³⁶⁴. El "plácido burgués" debe eliminar a Sócrates porque su presencia es una insoponible interpelación. "El filósofo que amenaza a los otros hombres con una suerte de muerte ideal por la conversión, es amenazado por su parte con la muerte física... Sin embargo, la indiferencia es para el filósofo mucho más temible que la muerte, es su verdadera muerte"³⁶⁵. Si el filósofo no tiene lugar en América latina, en Argentina, en Mendoza, es porque se ha refugiado en las aulas y ha perdido la ciudad. La filosofía muere cuando deja de ser enfrentamiento a muerte con lo no-filosófico. El "olvido del ser" lucha a muerte con la "verdad del ser". La vocación ética o existencial a la filosofía ontológica es un pro-yecto de *estar-en-la-verdad* ("verdad" es manifestación del ser); es decir, un enfrentarse al público "evidente de suyo" (lo obvio) para des-fondarlo desde el ser sepultado tras la habladería, la curiosidad vana, el cientificismo plurificante, la politiquería enervante, la agitación del "ejecutivo", el "pan y el circo" del fútbol, la alienación de la televisión no educativa. Mientras que la filosofía no sea el término de una conversión dolorosa que siempre debe ser comenzada de nuevo,

será una "profesión" más y no cumplirá su función irremplazable, pro-fética (*pro-femí*: el que habla delante del pueblo), histórica, política. "La tierra se ha empequeñecido, y sobre ella brinca el último hombre que todo lo empequeñece (*der alles klein macht*). Su linaje es inmortal, como el pulgón; el último hombre es el que vive más", clama Nietzsche ante el hombre cotidiano de la modernidad³⁶⁶. La filosofía así entendida es un *pasaje* a la trascendencia, un salto hacia el abismo del pensar ontológico. Por ello el filósofo debe saber revestir a su dis-curso introductor de la pasión de la exhortación (*protreptikós*: estimulante, persuasivo, exhortativo) a la ruptura con la cotidianidad y ser contradictorio (*dialektikós*: ducho en oponerse por la discusión) a la significación y seguridad de lo obvio. Para introducirse en la filosofía "el no-filósofo debe aceptar ser discípulo, debe dejarse arrebatar por la violencia seductora del discurso filosófico, para poder así pasar por la muerte de *uno* mismo en la que consiste la conversión"³⁶⁷.

El hombre en la cotidianidad com-prende el ser *implícitamente* en los entes que obviamente le hacen frente. El científico es igualmente un modo de la cotidianidad pero en actitud teórica o cognoscitiva; está en el mundo histórico y situado sin saberlo; su ingenuidad le impide un retorno al fundamento³⁶⁸. El que por la crisis existencial se ha introducido a la filosofía por el pensar ontológico habita su mundo de otra manera: el pensar es el modo de ser en el mundo en el que el fundamento puede ahora ser puesto como tema *explícito*. Hay entonces tres niveles: el fundamental o la com-prensión existencial del ser; la comprensión-interpretadora existencial y el conocer científico, modos cotidianos, uno práctico y otro teórico, de ser fundadamente en el mundo; en tercer lugar, el pensar ontológico, fenómeno diverso al anterior y que puede tener como *tema* ("lo puesto" a ser pensado, de *títhemi* en griego) al ser, su com-prensión y lo intramundano. La filosofía como ontología será un pensar, un *modo* del pensar, un pensar *metódicamente* el fundamento.

¿Qué es entonces la filosofía? Negativamente: ruptura, conversión y muerte al mundo cotidiano. Positivamente: acceso a una trascendencia. El "camino de acceso" (*méthodos*) parte de la cotidianidad para llegar en el pensar, por un pasaje, a la trascendencia. Desde ese ámbito se deberá retornar a la cotidianidad³⁶⁹. El hombre que es esencialmente trascendencia en un mundo (ex-sistencia), cuyo *ekstatikón* por excelencia es en la temporalidad el futuro (poder-ser ad-viniente), puede sin embargo caer por la cotidianidad en lo obvio. El pensar

ontológico es una como tercera trascendencia. El pensar se afinca así en la esencia misma del hombre y le permite permanecer en el estado de apertura, en el movimiento siempre inclauso de un pasaje hacia la totalidad nunca totalizada. "El hombre es una cuerda tendida entre la bestia y el hombre que se trasciende (*Uebersch*) -nos dice Nietzsche-, una cuerda sobre el abismo. Un peligroso pasaje hacia el otro lado, un peligroso viaje, un peligroso retorno sobre sus pasos, un peligroso permanecer en el mismo lugar"³⁷⁰. La trascendencia a la que llega el pensar le está vedada al hombre cotidiano, al que ha perdido el gusto de la vida como ad-ventura. "El pensar del pensador se abre a un ámbito en el que cualquier cosa, un árbol, una montaña, una casa, el llamado de un pájaro, pierden por entero su indiferencia y su carácter habitual"³⁷¹. El que por el pensar se va "introduciendo" en la filosofía tiene un "estado de ánimo" (*páthos*) que le es propio: es un entusiasmo, una inhabitualidad, es como el penetrar en un horizonte de alegres presentimientos que rápido se transformará en dramática responsabilidad. "El *páthos* del *asombro* no está [sin embargo] simplemente al comienzo de la filosofía al modo como, por ejemplo, el lavado de las manos precede a la operación del cirujano. El *asombro* sostiene y domina por completo a la filosofía"³⁷². Sólo puede asombrarse, admirar, el que por conversión existencial ha dejado lo comprensible de suyo, lo obvio, y ha trascendido al ámbito del ser oculto, olvidado, opacado por el uso de la cotidianidad. Sólo se admira ante lo que nos enfrenta y ante el mundo como tal el artista, el místico y el filósofo; estas tres posturas primeramente son idénticas, ya que consisten en una comprensión misteriosamente explícita del ser del ente, una como apertura hacia el ser manifestado. Todo hombre es artista, místico y filósofo en algún rincón traicionado de su ser. Sólo difieren por su comunicación: el místico más bien calla ante lo inefable, el artista lo comunica simbólica y preconceptualmente y el filósofo lo intenta analítica y conceptualmente. En el último caso se gana en precisión y se pierde en proximidad del ser. Por ello el artista habita más próximamente el paraje del ser"³⁷³. El pensar, ese sosegado permanecer en torno al acontecer fundamental del ser, es una indicación de que "no todo es vigilia la de los ojos abiertos"³⁷⁴ de la mera cotidianidad. ¡"Vigilia [cotidiana], hay algo más despierto que tú!"³⁷⁵: sí, la del pensar. Este pensar fundamental es "el sereno (*ruhigen*) demorarse-junto-a"³⁷⁶. Es necesario distinguir de todas maneras "dos modos del pensar, siendo ambos legítimos e imprescin-

dibles: el pensar que calcula (*rechnende*) y el pensamiento que medita (*Nachdenken*)... El pensamiento mediatante exige un gran esfuerzo y requiere siempre un largo entrenamiento... Es como el agricultor que debe saber esperar (*warten*) que el grano germine y que la espiga madure"³⁷⁷. Es en este sentido que la filosofía trata "de los primeros fundamentos (*aitía*) y orígenes (*arjás*) de todo"³⁷⁸. Así entendida la filosofía, la ontología fundamental, es un pensar metódico, un "competente y hábil tratar teóricamente las cosas" (*epistéme theoretikè*: *epistéme* significa ser conocedor, práctico, ducho, diestro, entendido en algo), y en ese sentido puede admitirse que la filosofía sea "la habilidad del pensar (*ciencia teórica*) acerca de los primeros orígenes y fundamentos"³⁷⁹. El filósofo se enfrenta a lo obvio y le pregunta: ¿Qué es...? ¿Por qué...? De inmediato se abre el ámbito de la trascendencia del pensar y la cosa intramundana es interpelada, acusada (no se olvide que *aitía* significa acusación, imputación, motivo o fundamento), arrinconada y proyectada sobre el horizonte del mundo como tal; es exigida a manifestar su ser oculto, explicitar su fundamento. Al ser así proyectada sobre el ser, la cosa responde por su origen (*arjé*) olvidado, trivializado por el uso habitual y tradicional de lo obvio cotidiano. Pero el último fundamento, el ser como ser, se retira más allá del horizonte del pensar fundamental como lo impensable y lo indecible, inefable; por ello el filósofo no es el *sófos* (sabio), sino el que "tiede a lo sabio" (*filéo tó sofón*), y "lo sabio" es el ser dialécticamente fuyente en la historia como manifestación finita del ser en cuanto ser. Por eso es que la filosofía como ontología es la "competencia o habilidad fundamental" (*prôte epistéme*), pero que como pensar esencial deberá saber permanecer abierto ante el ser como ser (sólo es una ontología negativa), ante lo nunca totalmente comprendido en la cotidianidad (por ello la política, ciencia de la *práxis*, es la ciencia arquitectónica, y, sin embargo, negativa igualmente en cuanto a su tema: el ser como poder-ser común e histórico). "Para comprender lo que hace que el mundo sea mundo, no es suficiente sumar todo lo que es dicho mundo; es necesario remontarse hasta la surgente, como dice Heidegger, que es lo siempre-más-allá-originario, llegar a lo que Finck llama la ad-miración ante el mundo: ad-miración producida, no tanto por lo que está en el mundo, sino por el surgimiento del mismo mundo"³⁸⁰.

§ 34. LA HERMENÉUTICA EXISTENCIAL

Al método de la ontología podemos dejarlo de llamar hoy fenomenológico, y esto por diversas razones que deberemos ir analizando. La vida de un autor nos servirá de hilo conductor de nuestra exposición -al menos al comienzo-³⁸¹.

Teniendo dieciocho años, en 1907, recibió Martin Heidegger de manos del futuro obispo de Freiburg el libro de Brentano *Sobre los diversos sentidos del ente en Aristóteles* (1862), acerca de cuya obra comenta al profesor japonés en 1953, sacándolo de su biblioteca después de cuarenta años: "Así como comenzaste, permanecerás"³⁸². La cuestión del *ser en cuanto ser*, más allá de sus manifestaciones, es el problema que abordará nuestro filósofo. Él es la cuestión existencial³⁸³; pensar esta "cuestión" (*Sache*) unifica toda su vida, en la que no pueden distinguirse períodos, y si los hay sólo significan radicalización del proyecto inicial que va desarrollándose en el camino.

Sus estudios universitarios fueron primeramente teológicos. Desde 1909 hasta 1911 siguió en Freiburg clases de teología, y de filosofía sólo enderezada a la teología³⁸⁴. Fue en torno a 1910 que el joven estudiante de teología tuvo en sus manos las *Investigaciones Lógicas* de Husserl. En la obra del profesor de Göttingen "esperé yo un decisivo adelanto en la estimulante cuestión planteada por la disertación de Brentano. A pesar de mis trabajos fue inútil, porque lo que debería experimentar sólo mucho más tarde, no buscaba del modo adecuado"³⁸⁵. De todas maneras fue impactado por el inventor de la fenomenología³⁸⁶. Decidido ya por la filosofía recibe el influjo de la escuela de Baden, en la persona de Rickert y Lask³⁸⁷, manteniendo su cercanía al pensamiento medieval (de allí su disertación sobre Duns Scoto en 1916 y el tema de numerosas *Vorlesungen* y seminarios). Fue en 1913 que advino a la comprensión de Heidegger una extrema claridad sobre la doctrina husserliana, definitiva con respecto a la fenomenología: leyendo las *Ideas I*, publicada por Niemeyer ese año, comenta en 1964 que "la Fenomenología *pura* es la ciencia fundamental de la filosofía por ella acuñada; *pura* significa: fenomenología trascendental. Como *trascendental* es tomada la *subjetividad* del sujeto que conoce, que obra o que pone valores. Ambos títulos *subjetividad* y *trascendental* muestran que la fenomenología, consciente y determinadamente, se ha convertido a la tradición de la filosofía moderna"³⁸⁸. Es por ello que, aunque intentará redefinirla, "el tiempo de la filoso-

fía fenomenológica se me aparece como superado; se trata de algo pasado, que será indicado en el futuro sólo como dato histórico junto a otras direcciones de la filosofía³⁸⁹. Con ello Heidegger superaba ya en 1913 la filosofía moderna: Descartes, Kant, Hegel, Husserl³⁹⁰.

La consigna era "a las cosas (*Sache*) mismas". Pero ¿en qué consiste esta "cuestión" (*Sache*) a ser pensada?³⁹¹

En el descubrimiento de cuál es la "cuestión" (*Sache*) del pensar (que después recibirá el nombre de *esencial*), nuestro filósofo se interna por otra tradición. La lectura personal de los vitalistas, de Nietzsche y Dilthey, le permitirán plantear en toda su radicalidad la problemática de la vida y la temporalidad -en otro sentido de como Husserl lo había encarado-. Pero serán Kierkegaard y Jaspers los que le darán una nueva y valiosa indicación: el pensar existencial le permitirá recuperar no sólo la vida (que para evitar malentendidos será reemplazada por la noción de *Dasein*), sino lo que irá recibiendo con el tiempo una definida configuración: la facticidad³⁹². En sus *Vorlesungen* de 1919-1920 expone el tema de "Problemas escogidos de Fenomenología pura"³⁹³, donde aparece ya su problemática personal: la pregunta por el ser debe ser respondida al nivel de la "vida fáctica" (*das faktische Leben*). Esa facticidad, efectividad (*Tatsächlichkeit*), situación vital tiene su estructura concreta propia, histórica. La fenomenología, ciencia fundamental, como para Husserl, no es ya descripción de esencias reducidas abstractamente, sino descripción u "ontología y hermenéutica de la facticidad"³⁹⁴.

En sus lecciones sobre "Introducción a la fenomenología de la religión" (semestre de invierno de 1920-1921) Heidegger estudia con detenimiento un ejemplo a sus ojos paradigmático de lo que pudiera llamarse "experiencia fáctica de vida", y para ello comenta metafísicamente las cartas de Pablo a los Tesalonicenses (cap. 4-5), donde como en ningún otro texto aparece la cuestión de la *parousía* (ad-venimiento del Señor); estudia igualmente la II Carta a los Corintos, capítulo 12, 1-10. Concluye indicando a la "religiosidad del cristianismo primitivo como el modelo de una experiencia fáctica de vida"³⁹⁵, fundamentalmente por su sentido histórico, escatológico, kairológico. Este es el origen de la cuestión propiamente heideggeriana -pero de raigambre kierkegaardiana- de la "existencia fáctica", y la advertencia sobre la desviación propia de la inadecuada conceptualización (*Begrifflichkeit*) de la experiencia fáctica.

Heidegger afirma en *Ser y tiempo* que se da la comprensión del ser en el nivel cotidiano o fáctico³⁹⁶; con ello se opone a

todo irracionalismo vitalista; com-comprensión que es una nota óptica del hombre y su preminencia entre las "cosas" al abrirse el horizonte ontológico (el hecho de que las cosas se den dentro del *lógos* como horizonte de com-comprensión). Con ello indica en el nivel existencial, en parte, la intención del pensar existencial de Kierkegaard y Jaspers, y la inteligibilidad propia del hombre de toda la filosofía clásica³⁹⁷. Pero la *com-comprensión* existencial del ser no es la tematización de la facticidad: "Verstehen ist nicht Erkennen im Sinne des thematischen Erfassens". "Lo que se dice *ser* está abierto a la com-comprensión del ser que es inherente como com-prender del Ser-ahí ex-sistente. La previa, si bien no conceptual (*unbegriffliche*), apertura al ser (*Erschlossenheit von Sein*) posibilita que el Ser-ahí pueda, en cuanto ex-sistente ser-en-el-mundo, conducirse relativamente a entes"³⁹⁸. Esa com-comprensión posibilita igualmente la *tematización* como "modo" *fundado* de ser en el mundo³⁹⁹. Por su parte, como en el pensar, habrá una tematización radical (el pensar fundamental y esencial) y una tematización derivada (el conocer implícito del ser de la ciencia y el pensar filosófico explícito del ser intramundano). Así surge una diferencia con la fenomenología husserliana y como superación del saber absoluto hegeliano.

Al comienzo, en *Ser y tiempo*, será sólo una nueva descripción de lo que es la fenomenología misma: la fenomenología trascendental de Husserl, método de la reducción esencial o eidética, será ahora una *hermenéutica* fenomenológica existencial. La cuestión hermenéutica es tan antigua como la vocación filosófica en Heidegger, y comienza a ser planteada en el momento de sus estudios teológicos: "El título *hermenéutica* me era familiar por mis estudios teológicos. En aquel entonces me ocupé en la cuestión de la relación entre la palabra de la Sagrada Escritura y el pensar teológico-especulativo... Sin esa procedencia teológica no hubiera jamás alcanzado el camino del pensar. Pero procedencia (*Her-kunft*) es un permanecer siempre como futuro (*Zukunft*)"⁴⁰⁰. Y a continuación relata al profesor japonés de cómo incurrió en la "hermenéutica" gracias a las indicaciones que Dilthey le diera sobre la cuestión en el pensamiento de Schleiermacher⁴⁰¹. *Hermenéutica* significará en *Ser y tiempo* algo más radical que para el profesor berlinés, ya que "ni es la doctrina del arte de interpretar (*Auslegungskunst*), ni la interpretación misma, sino más bien la búsqueda por determinar la esencia de la interpretación desde la [interpretación] hermenéutica"⁴⁰². No sería entonces un método como técnica o arte, no sería tampoco el

interpretar cotidiano o científico, es la descripción de las *condiciones esenciales de posibilidad* de la interpretación misma, de sus últimos fundamentos, de los su-puestos, de los "pre-juicios". Es "interpretación" como "ubicación por procedencia (*Erörterung*)" ⁴⁰³: "de donde" procede toda interpretación es "del estar-ya-siempre-en-un-mundo". Ese *previo ser ya* no puede estar ausente ni en la comprensión existencial (en la cual consiste), ni en el conocer científico o el pensar (de cualquier tipo que sea). Si ese "ser-en-el-mundo" es siempre previo (y por otra parte históricamente dialéctico), ¿no nos encontraríamos en un círculo vicioso? ¿Se podrá llegar a la fundamentación de la interpretación si dicho fundamento es por último histórica y positivamente impensable en cuanto a sus contenidos? Esto es justamente el "círculo hermenéutico" ⁴⁰⁴. La facticidad no puede "reducirse" o "ponerse entre paréntesis"; debe partirse de ella sabiendo que se permanece en ella aún en el pensar. "Lo decisivo no es *salir* del círculo, sino *entrar* en él del modo justo. Este círculo del com-prender no es un círculo en que se movería una cierta forma de conocimiento, sino que es la expresión de la existencial estructural previa (*Vor-struktur*) del Ser-ahí mismo" ⁴⁰⁵. "Un método auténtico se funda en dirigir una previa y adecuada mirada a la constitución fundamental (*Grundverfassung*)" ⁴⁰⁶. "Sin duda mostramos ya [Heidegger en los §§ 18 y 31-32 de *Ser y tiempo* y nosotros en los §§ 2-6 de esta *Ética*] al hacer el análisis de la estructura del com-prender en general que aquello que se censura con la inadecuada expresión de círculo [vicioso] es inherente a la esencia distintiva del com-prender mismo... Los esfuerzos han de apuntar a saltar, originariamente y del todo, dentro de tal círculo, para asegurar desde el inicio de la analítica del Ser-ahí la visión plena de la circularidad del ser de éste. No demasiado, sino demasiado poco su-pone la ontología del Ser-ahí cuando parte de un yo sin mundo para darle luego un objeto y una relación a éste ontológicamente infundada" ⁴⁰⁷.

La "situación hermenéutica" ⁴⁰⁸ es el punto de partida de una redefinición de la *fenomenología*. La fenomenología no es ya un método trascendental para conocer la esencia reducida, una evidenciación de la esencia, sino que, como hermenéutica existencial, es un "permitir ver lo que se muestra" ⁴⁰⁹. Lo que se muestra por sí es la "cosa" (*Sache*) o tema del pensar filosófico. Lo que cotidiana y existencialmente se aparece es el ente, lo obvio, lo comprensible de suyo; "pero lo que en un señalado sentido permanece oculto, o vuelve a quedar encu-

bierto o sólo se muestra desfigurado, no es tal o cual ente, sino... el ser de los entes (*das Sein des Seienden*)⁴¹⁰. El ser del ente es el horizonte desde el cual los entes pueden ser comprendidos; el ser se su-pone en toda comprensión cotidiana de entes. En este sentido la fenomenología es "hermenéutica, en el sentido de un desarrollo de las condiciones de posibilidad (*der Bedingungen der Möglichkeit*) de toda investigación ontológica"⁴¹¹. Siendo *el ser* el tema *fundamental*, no el único de la filosofía⁴¹², esta hermenéutica no será ya óptica, existencial cotidiana, sino que tendrá por tema la "estructura ontológica"⁴¹³ en cuanto tal, explícitamente.

Esta interpretación del "círculo hermenéutico", de la "estructura ontológica" es una analítica *existencial*⁴¹⁴. En cuanto existencial se diferencia de la descripción existencial, porque tiene como tema al ser *explícitamente* descubierto en el pensar. La actitud temática o teórica del pensar va del "ente" al "ser supuesto"; en la comprensión derivada y temática se alcanza el conocer conceptual. La comprensión del ser se da en el nivel existencial (*existenziell*); el análisis ontológico es temático-existencial (*existenziale*), que tiene como tema originario al hombre como ser en el mundo, manifestado en la estructura ontológica por medio de sus elementos constitutivos: los existenciales (*Existenzialien*). El ser del hombre, una de las manifestaciones del ser en general, es "el que se muestra" (*fainómenon*) por los existenciales que sólo aparecen al descubrimiento de la hermenéutica fenomenológica del análisis existencial u ontológico explícito (temático, teórico).

La hermenéutica existencial, como modo fundado del hombre de ser en el mundo en actitud teórica, como pensante, es posible desde la comprensión existencial del ser por parte del filósofo mismo, y tiene dos momentos: en cuanto analítica del fundamento mismo (cuestión resumidamente tratada en alguno de sus momentos en el capítulo I de esta *Ética*), y en cuanto deducción de lo fundado (que hemos abordado en el capítulo II). El fundamento (que en último término es la comprensión cotidiana del ser) puede ser pensado desde su mostración misma: el ser es pensado como fundamento del ente intramundano. Este "permitir" ver lo que se muestra será pensado al fin negativamente, por mostraciones *ad absurdum* y que se fundan recíprocamente. En definitiva el método de esta descripción ontológica fundamental será la dialéctica.

La hermenéutica deductiva de lo fundado, las posibilidades (los entes desde el ser y sus actitudes correspondientes), puede

pensar *desde* el fundamento *ya* mostrado y pensado por el pensar fundamental y esencial. Este pensar derivado es de-mostrativo. Sólo puede *mostrarse* el ser y la com-prensión del ser; en cambio puede *de*-mostrarse "desde" la negatividad del poder-ser la libertad humana ante posibilidades. Las posibilidades, los valores, la interpretación existencial, la prâxis... pueden *de*-ducirse (incluyendo siempre la *in*-ducción a partir de la experiencia cotidiana del filósofo) desde el fundamento *previamente* descripto. Este pensar fundado (que es también el del *ego cogito como* "sujeto") ha debido previamente ser des-fundado de su pretendida primigeniedad para ahora ser re-fundado en el ser, con lo que recupera su validez.

La ética ontológica o del fundamento será una analítica existencial o hermenéutica dialéctica que mostrará el ser del ente como punto de partida del "círculo hermenéutico". El tema incluye y parte desde la com-prensión del ser como horizonte. Este horizonte será en *Ser y tiempo* la temporalidad (el ser desde el tiempo; el ente desde el ser), pero que se pretenderá sobrepasar, y no por ello suprimir sino para re-fundarlo, desde el ser pensado desde sí mismo⁴¹⁵: la "cuestión" (*Sache*) del pensar *esencial*. En el § 33 hemos colocado al comienzo un cuadro; el último nivel, el supremo, es para Heidegger al que existencialmente se abre la com-prensión dialéctica y cotidiana sin jamás abarcarlo: la totalidad totalizada, el *ser mismo*, en cuanto tal. Ese *ser mismo* pensado desde sí mismo es el tema del pensar esencial heideggeriano. ¿Es ello posible? El pensar del fundamento o del ser como horizonte del mundo es analítico existencial y al mismo tiempo dialéctico (tema del siguiente parágrafo). El pensar de las posibilidades o de lo intramundano es in-ductivo y de-ductivo, epistemático. Este último puede llevar estrictamente el nombre de *método*; los anteriores más bien son los *supuestos* metódicos del pensar filosófico. La pregunta que ahora debe ser planteada es la siguiente: ¿Cuál es el límite del pensar en cuanto tal?

§ 35. ¿ES LA TEMATIZACIÓN DIALÉCTICA EL LÍMITE DEL PENSAR?

El pensar que tematiza la esencia del *ente* "desde" el ser como abarcado dentro del horizonte de la temporalidad, pensar derivado de lo intramundano con referencia explícita al ser de las posibilidades, hemos dicho que tiene un método in-ductivo de la cotidianidad histórica y de-ductiva de los horizontes o estructuras analíticamente descriptos por el pensar fundamental

existenciario. El pensar derivado es epistemático y su tema es una estructura "ante los ojos" (*Vorhandenheit*) indica la objetualidad de lo así tematizado conceptualmente). De esta manera se describe lo que sea la hermenéutica existencial, la diferenciación proyectada de las posibilidades por elección, la libertad, el valor, el ámbito fundado e intramundano de la *prâxis*, vistos en el *capítulo* II. En ética se trataría de la moralidad de las posibilidades o de la *prâxis* con todo lo que esto incluye. Esta es la ética en el sentido tradicional, parte de la filosofía como ciencia de-mostrativa. En verdad es sólo la parte de-mostrable de la ética, ética de las posibilidades o de la *prâxis* como tal. En este nivel se ha movido la ética moderna, la de Kant o Scheler, ética del sujeto intramundano ante el objeto que es puesto en su ser desde la subjetividad productora o constituyente.

Pero la ética fundamental, ontológica, tiene como tema algo más radical, no ya el ente desde el ser, sino el *ser* como horizonte del ente. Este ser es inconceptualizable y por ello nunca puede estar en la posición de "ante los ojos"; pero tampoco temáticamente se encuentra como está cotidiana y prácticamente. ¿Es el *ser* tema del pensar fundamental como orden trascendental de la manifestación de la esencia de los entes o del mundo como tal? ¿Puede acaso ser pensado temáticamente el *ser* que es comprendido existencialmente pero que fluye históricamente como fuente poder-ser? ¿No es el ser como poder-ser un horizonte in-clauso que jamás la dialéctica existencial llega a abarcar como la identidad del todo totalizado? ¿Cómo se denominará el método o el acceso a los pre-supuestos originarios que son el tema de la ética ontológica?

Partiremos en nuestra exposición de una doctrina clásica pero olvidada, que necesita por ello ser de-struida.

Aristóteles planteó clara y resolutivamente nuestra cuestión metódica⁴¹⁶. A la actitud ontológica fundamental le dio el nombre de *dialéctica*, que tiene por función preparar el suelo sobre el que pueda levantarse la actitud epistemática de la filosofía de-mostrativa (in-ductiva "desde" la cotidianidad y de-ductiva "desde" los últimos horizontes: en *ambos* extremos encuentra el *ser* comprendido existencial, histórica y políticamente). Veamos esto detenidamente.

Platón había usado la noción de dialéctica -conocida en su tiempo en especial entre los sofistas- para convertirla en el "arte real"⁴¹⁷, que permite elevarse *positivamente* al saber supremo de los principios⁴¹⁸, siendo así el "coronamiento de todas las ciencias"⁴¹⁹. Aristóteles en cambio toma la dialéctica

en un sentido distinto: como una práctica, como un ejercicio, recetas empíricas para la discusión. Sin embargo, la eleva al rango de arte gracias a su reflexión teórica sobre su estructura propia. El Estagirita expuso por primera vez enteramente una lógica, y en ella no podía faltar la parte fundamental. Sin embargo, dicha parte fundante, se la ha descuidado a tal punto que ha caído en el olvido más absoluto. En las *Categorías* y *De la interpretación* estudia la cuestión del término y el juicio (y todo lo que esto supone); en los *Analíticos* el gran descubrimiento de la de-mostración por silogismos, es decir, la constitución *apo*-dítica de la ciencia (método que se usa en la ética de las posibilidades). La partícula latina *de*- y griega *apó*- nos indica una anterioridad. La cuestión *anterior* a la ciencia la trató Aristóteles en los *Tópicos* y en el tratadito de los *Argumentos sofísticos* (al igual que en otras obras tales como la *Retórica*, la *Metafísica*, etc., pero nos referimos aquí principalmente al *Órganon*). La cuestión es simple y por demás clara: la de-mostración epistemática, el saber *apo*-dítico parte de premisas o axiomas conocidos evidentemente. Por ello hay saber y ciencia de las conclusiones inferidas. Pero, ¿puede acaso haber ciencia o saber por conclusiones de los principios mismos, de los axiomas o primeras premisas? De otra manera: ¿Puede haber acaso demostración del horizonte desde el que comprendemos, de la misma manera epistemática de como *apo*-díticamente concluimos acerca de los entes intramundanos? Si hay de-mostración acerca del ente ¿Puede haberla del ser que ilumina al ente? El plano óntico puede de-mostrarse desde el ontológico, pero ¿puede demostrarse el fundamento ontológico mismo? La respuesta es evidentemente: *no*. Por definición los principios de la definición son indefinibles, los principios de la demostración indemostrables; de lo contrario llegaríamos al infinito y no de-mostraríamos nada ni tampoco definiríamos algo jamás. ¿Queda entonces acerca de las primeras premisas, de los principios, del punto de partida indicar simplemente que son evidentes y sobre ellos no hay ninguna manera de pensarlos metódicamente? Aristóteles no piensa así. La dialéctica es justamente la manera de habérselas con lo originario en un plano existencial (práctico-histórico como veremos) y en lo temático existenciario (cuestión de los primeros principios en la *Metafísica* y los *Analíticos*)⁴²⁰. Interpretamos algunos textos claves.

Al comienzo de la *Retórica* dice que "la retórica es como (un arte) paralelo al de la dialéctica, porque ambas tratan de aquello que comúnmente todos (*koinà hapánton*) pueden com-

prender (*gnorízein*) de alguna manera y que no pertenece a ninguna ciencia"⁴²¹. Lo que no es objeto de ciencia puede no serlo por eminencia o por defecto: o porque es una mera opinión o algo adventicio, o porque es el principio de la ciencia misma. Estos -los principios- son comprendidos por todos los hombres, no así las meras opiniones o los niveles adventicios de los entes individuales; los principios son, por otra parte, epistemáticamente indemostrables, porque constituyen el fundamento de la ciencia⁴²². El tema del arte o método dialéctico es la com-comprensión histórica, cotidiana, cultural y dialéctico-*existencial* del ser. Vamos a mostrarlo en Aristóteles, y ello confirmará la hipótesis de que la dialéctica, como método tematizante, no es un método científico porque su tema es más inteligible que la misma ciencia y su tarea es mucho más fundamental. Se trataría del pensar fundamental de Heidegger -más allá del *ego cogito*-, sin ser todavía el pensar esencial.

La dialéctica es el "arte de la interrogación"⁴²³, es como un arte del diálogo⁴²⁴, pero es mucho más. Al comienzo de los *Tópicos* dice Aristóteles que "el tema de este tratado es el de encontrar un método por cuyo medio podamos razonar sobre todo problema (*perì pantòs problématos*) a partir de lo comprendido cotidianamente"⁴²⁵. Ese método es la dialéctica, que es "un razonamiento que argumenta a partir de lo comprendido cotidianamente"⁴²⁶. La dialéctica es universal (trata de todo), su punto de partida no es sabido ciertamente (porque es *com-comprendido* existencialmente). "Se considera que se comprende cotidianamente (*éndoxa*) lo que es admitido por todos, por la mayoría, por los sabios; es decir, por todos, por la mayoría de los que saben, o por los más dignos"⁴²⁷. Se trata entonces de aquello que funda efectiva e históricamente la cultura de un grupo: la com-comprensión existencial y cotidiana del ser⁴²⁸. Por ello "la dialéctica no se ocupa ni sobre cuestiones determinadas (como género), ni sobre un, género único"⁴²⁹, porque los géneros son conceptualizables y nos encontramos en un nivel anterior. La dialéctica no se ocupa de algún tipo de ente en particular sino sobre los principios "comunes" (*koiná*) a todas las ciencias, como por ejemplo el principio de contradicción, y, por ello, la dialéctica es fundante con respecto a todas las ciencias⁴³⁰. Así poco a poco se van identificando los principios teóricos de la ciencia con lo comprendido cotidianamente (*tà éndoxa*). Sobre los principios se tiene un "asentimiento"⁴³¹ que sólo la dialéctica puede confirmar. En efecto, la dialéctica "es útil para las ciencias filosóficas"⁴³², porque el poder suscitar aporías en posturas opuestas sobre un tema nos

permitirá descubrir más fácilmente la verdad y el error. Lo es igualmente Con respecto al fundamento (*tà prôta*) de los principios (*arjôn*) de cada una de las ciencias, puesto que es imposible someterlos a prueba a partir de los mismos principios de la ciencia, supuesto que el principio es lo primero de todo (desde lo que de-muestra); éstos deben ser necesariamente discutidos a la luz de la comprendido cotidianamente (*éndoxon*) en algún ámbito particular, y esto pertenece como propio a la dialéctica; pues la dialéctica es un poner a prueba⁴³³ en el que se encuentra el camino (*hodòn*) que lleva a los principios (*arjás*) de todo método"⁴³⁴. En Aristóteles se ha rehabilitado entonces la "comprensión cotidiana" postergada como mera "opinión" por Platón, lo que en nuestro caso llamaríamos la comprensión existencial e histórica del ser.

¿El dialéctico es un filósofo? Si la filosofía es ciencia, y este fue el intento aristotélico, el dialéctico es más que un filósofo. En esto residiría la cuestión de la *Ueberwindung* de la metafísica. ¿Cómo llamó Aristóteles al hombre que superando la filosofía como ciencia podía pensar los principios mismos? Simplemente: el hombre culto. Copiemos un texto importante: "En todo género de especulación y de métodos, desde el más cotidiano al más elevado, parece que hay dos tipos de actitudes⁴³⁵; a la primera podríamos denominarla ciencia de la *prâgma* ya la otra una como cultura (*paideían*). Es un efecto del hombre culto (*pepaideuménon*) el poder efectuar la crítica (*krínai*)... Y es pues precisamente esta actitud la que pensamos pertenece al hombre que posee una cultura sobre todo (*tòn hólos pepaideuménon*) y como resultado de la cultura (*tò pepaideûsthai*). Agreguemos que pensamos que [el culto] es capaz de criticar (*kritikón*): pensar, probar, juzgar) él solo acerca de todo (*perí pánton*), mientras que los otros no son competentes sino sobre alguna naturaleza determinada [por las ciencias particulares]"⁴³⁶. El hombre culto trata de lo más universal y sin embargo más cotidiano que se encuentra "bajo" los mismos principios de las ciencias; su modo de habérselas es la dialéctica y su tema es lo comprendido por la comprensión existencial del ser. Esta "cultura dialéctica" no es un saber epistemático (*paideía* no es *epistémē*), y es justamente porque no es un saber determinado, ni siquiera una parte de la filosofía de-mostrativa, que la comprensión culta del dialéctico es supremamente universal y crítica acerca del fundamento de toda ciencia particular⁴³⁷. Se trata de una manera de habérselas con la totalidad pero negativamente, y de allí la manera negativa de los primeros prin-

cipios: "es imposible que algo pertenezca y no pertenezca al mismo tiempo a algo bajo el mismo respecto"⁴³⁸. La dialéctica que se abre al ser como fundamento, lo comprendido en la cotidianidad por último, por referirse a la totalidad histórico-existencial (que fluye dialécticamente en su perenne dialéctica pretemática), no puede al fin afirmar algo sino más bien negar el error, la desviación, la falsedad (lo que no-es el ser que *comprendo* pero que nunca puede saber). "Lo negativo adviene, por primera vez, el índice de una posibilidad indefinida, adviene apertura a la totalidad"⁴³⁹. Y esto porque "lo comprendido cotidianamente" (*éndoxon*) no puede ser de-mostrado sino mostrado por negación, por la imposibilidad que sea lo que se afirma acerca de lo que no-es (lo falso): el dialéctico parte de dos posibilidades para negar una dejando a la otra en su pura mostración jamás de-mostrada⁴⁴⁰. Es un "dejar ser", un permitir mostrarse lo que es, negando la mera apariencia. ¿No es acaso la descripción ontológica de Heidegger?

La ética-ontológica tiene como método o manera de pensar la dialéctica, y en este caso el filósofo es un "hombre culto", Es por ello, nos dice en la *Ética a Nicómaco*, que es "un signo del hombre culto exigir en cada tema el rigor que comporta la naturaleza del asunto... [por ello el método de la ética puede determinarlo] aquel que juzga bien en cuanto es cultivado en todas las cosas"⁴⁴¹: el dialéctico -que plantea las cuestiones de ontología- podrá indicar el camino al científico -que expone de-mostrativamente la ética de las posibilidades.

Si se tiene en cuenta las nociones usadas en el *capítulo I* de esta *Ética* se verá que, al fin, todo es negativo: la "comprensión del ser" se entiende sólo como un no-concepto del ente; la metáfora del "horizonte" es la negatividad misma; lo "ad-viniente" del ser es un no-ser todavía, que por su parte indica igualmente el poder-ser; la comprensión es "dialéctica" en cuanto fluyente, es decir, un siempre más allá, un límite; el mismo término "trascendental" es una superación de lo dado, su negación. Pero la negatividad fundamental es la del ser mismo: nunca es *comprendido* del todo (sus manifestaciones históricas son sólo parciales), pero además, el ser como ser nunca puede ser *pensado* positivamente, y por lo tanto *dicho*. Es que al fin todo acerca de lo que se delibera y obra (y se piensa) es un "principio futuro"⁴⁴², y por ello nada intramundano se nos da "inmediatamente"⁴⁴³.

La ontología entonces en último término es dialéctica, y acerca del ser como ser nada puede ser *pensado* positivamente

pero sí *com-prendido* existencialmente. La com-prensión histórica del ser además de cultural es política. Es por ello que Aristóteles descubre que la ciencia arquitectónica (la que articula todas las demás positivamente) debe ser la *política*⁴⁴⁴. ¿No es esto una aporía? ¿Cuál es la ciencia real, la política como arquitectónica o la ciencia del ser como principal⁴⁴⁵? Si la metafísica *pensara* lo que la *prâxis* en su com-prensión existencial *com-prende*; si la ontología *pensara* claramente la totalidad totalizada a la que la *prâxis* tiende como un futuro inalcanzable, se daría lo que Hegel ha afirmado: "La idea absoluta es la identidad de lo teórico y lo práctico"⁴⁴⁶. Nada más ajeno al pensar aristotélico de la finitud.

Intramundaneamente descubre Aristóteles que hay una multitud de proyectos (fines de las técnicas, de las artes, del obrar)⁴⁴⁷. Pero todos esos proyectos se subordinan a un proyecto final, el fin último, el ser como poder ser, pero poder-ser político e histórico⁴⁴⁸. Como ciencia la política es la que más se acerca en la tematización de las estructuras existenciales de esa com-prensión existencial del ser como interés común (poder-ser de "nuestro" ser), y en tanto tal puede orientar a las otras ciencias asignándoles un lugar en el concierto de las mediaciones (que eso es al fin el conocer científico o el pensar filosófico) hacia ese ser que ad-viene prácticamente. Es como ciencia de la *prâxis* política (comunitaria e histórica), que se orienta en la mayor proximidad al ser com-prendido existencialmente, que la política es arquitectónica. Sin embargo, jamás podrá dar cuenta positiva del contenido de ser que sólo se nos muestra parcialmente en la historia: es ciencia de lo in-clauso, de lo nunca totalizado.

Por su parte la ontología, en cuanto pensar teórico del ser como tal, tampoco puede dar cuenta de él: sólo puede pensar lo que el ser como tal no-es y *decir* negando. Pero como ciencia de lo teórico (existencial) la ontología es igualmente principal, aunque nunca pueda tener ante los ojos como objeto al ser como tal.

La convergencia del *pensar dialéctico ontológico* (en el cual consiste la ontología) y de la política (en el que remata la ética de las posibilidades) no puede identificarse en un objeto conocido. Ambos saberes están siempre abiertos hacia un más allá que los trasciende. Ese más allá es fundamentalmente el ser, ser com-prendido efectivamente en la *com-prensión existencial*, la supremamente inteligible, y sin embargo ser que como poder-ser histórico se muestra en una manifestación epocal que como máscara endurecida viene a ocultar nueva-

mente al ser que siempre se retira hasta que pueda manifestarse. Pero la manifestación histórica jamás será total. El ser jamás será una totalidad ni com-prendida ni sabida ni pensada totalmente por el hombre en su finitud, en su condición histórica itinerante.

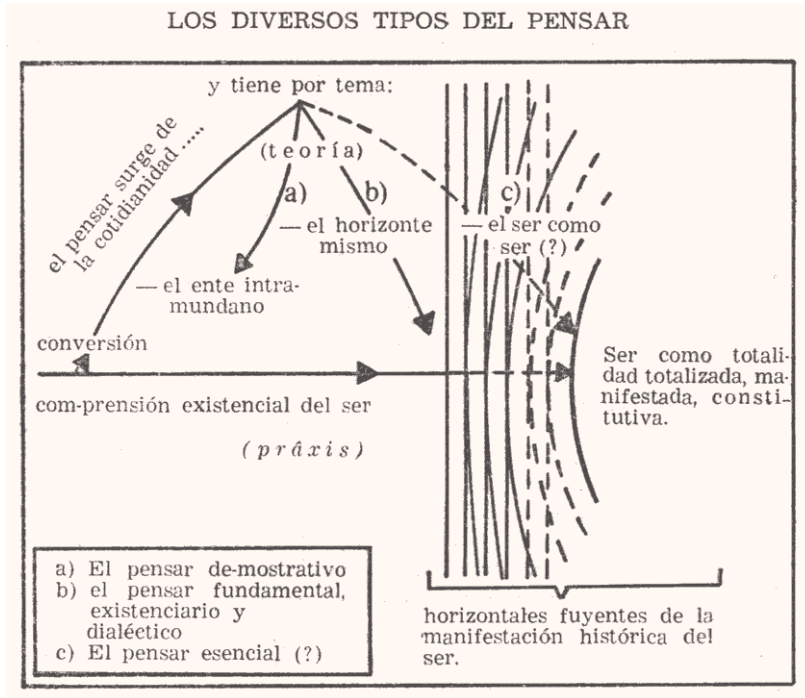
¿Es dialéctica la última manera de pensar el ser? Esta fue la pregunta con la que iniciamos este *parágrafo 35*. Aristóteles piensa que no, e igualmente Heidegger. Es sólo aquí que debe plantearse la cuestión del "pensar esencial". Resolvamos ahora la cuestión planteada por Kant, Hegel y Husserl, y mostremos la originaria solución heideggeriana.

Ante Husserl se afirma que lo supremamente inteligible, en sentido fuerte y propio, es la com-comprensión existencial del ser, en su situación fáctica, lo *éndoxon*; esta com-comprensión es el punto de partida de todo: de la vida cotidiana, del conocer científico, de la filosofía, del primario quehacer dialéctico o existenciario; no es ya la reducción eidética. Se afirma el sentido de un pensar el ente desde el ser (la hermenéutica existenciaria), y el poder de la filosofía de trascender la mera cotidianidad. Más allá de la fe de lo "en-sí" de Kant está la intuición existencial del ser; más allá del saber kantiano está el pensar existenciario. La pretensión hegeliana de la identidad de lo práctico y teórico es un imposible: imposible la com-comprensión totalizante del ser, imposible el pensar clarividentemente un ser dado como identidad del concepto consigo mismo. La dia-léctica existencial y la dialéctica como manera de pensar, como método, nos preserva de caer en todos esos errores.

Pero ¿y el ser "como ser" puede ser com-comprendido o pensado? Jamás podrá ser com-comprendido totalmente en la historia. ¿Y pensado? Aristóteles responde adecuadamente: el poder-ser adecuado y último (*eudaimonía*) sería justamente el poder com-comprender cotidianamente y pensar teóricamente el ser como ser (que es lo idéntico a la totalidad de cosas divinas), pero "¿no es este tipo de vida algo demasiado alto para la vida humana?"⁴⁴⁹. En efecto, el hombre tiene en su inteligencia (*noûs*) una capacidad divina, pero en el estado de esta vida no puede tener de lo divino o del ser en cuanto tal una intuición adecuada, por ello comportándose como el más amado de los dioses debe tender hacia lo supremo. Lo supremo, el ser como ser, la totalidad totalizada, fluye siempre tanto en lo existencial como en el pensar, nos va como dejando sus ruinas y sin embargo nos atrae con su plenitud. El pensar que piensa el pensamiento es divino pero no humano.

Valga el siguiente esquema como lejana síntesis de lo dicho:

Esquema 13



Heidegger sin embargo intenta algo más; intenta lo que él llama el "pensar *esencial*"; un pensar de alguna manera positivamente el ser y decirlo igualmente, y en cuanto tal. Este había sido el primer intento aristotélico ("la ciencia buscada del ser como ser", pero nunca encontrada; lo encontrado fue una teología negativa y una ontología doblemente negativa; ya que el ser de lo intramundano en cuanto tal no puede ser pensado ni dicho)⁴⁵⁰, o mejor, un intento de Aristóteles pero de raigambre platónica (la dialéctica positiva como conocimiento supremo de las ideas). Los años y la fidelidad a un pensar acerca de la finitud le hizo postergar la solución hasta el momento de su muerte. La identidad, vida divina del *noûs* absoluto, no es ya quehacer humano. Heidegger en cambio guarda todavía esa esperanza. ¿No será que la inmediatez del *ego cogito* ha sido todavía postergada hasta este nivel? ¿No

será que alienta al fin un secreto intento de reconstruir el sueño moderno, no ya al nivel óptico ni ontológico, sino al del ser pensado desde sí mismo más allá del horizonte trascendental del mundo? En este caso, efectivamente, ninguna categoría, ni siquiera existencial u ontológica, podría servir para pensar el ser, y ninguna palabra filosófica para decirlo. ¿La búsqueda de categorías positivas trans-existenciales, el lenguaje poético usado, y el ir cada vez más cerca del místico, no nos indican que el pensar esencial de Heidegger, el pensar positivamente el ser desde el ser más allá de sus manifestaciones (es decir, más allá del pensar el ser desde el ente), es un intento que sobrepasa la humanidad misma? ¿El pensar de la finitud no habrá intentado al fin sobrepasar sus límites y ser el mismo pensar infinito? De ello nos hablan sus obras posteriores a *Ser y tiempo*, pero se hace acuciante e insistente desde *Carta sobre el "humanismo"*, en especial *Gelassenheit*, *La constitución onto-teo-lógica de la Metafísica*, *Identidad y diferencia*. *Hacia la cuestión del pensar*. Su intento, magnífico y clarividente, pretende ir más allá de la ontología como Totalidad, tanto de la ciencia filosófica demostrativa (ética de las posibilidades en nuestro caso) como de la ontología dialéctica (ética ontológica) o existencial, fundamental. Lo cierto es que, al menos, la indicación de que el ser-totalizado del hombre es la *identidad*, significa una señal para no detener cotidianamente la comprensión existencial y dialéctica, y temáticamente no detener igualmente el pensar dialéctico existencial o demostrativo de lo que es comprendido: el ser, el que manifestándose en la historia y prácticamente como *poder-ser* llegue así a ser, como el *télos* absoluto de Kierkegaard, simplemente *ser*: allí se dará la identidad entre comprensión, saber y pensar, entre historia y eternidad, entre teoría y *práxis*, entre la *eudaimonía* y el ser como ser. El Hegel teólogo describió lo Idéntico divino pero no pudo explicar lo dis-tinto histórico. En la historia de la ontología el método supremo es el dialéctico; es la eternidad el *noûs* o la intelección positiva del ser como ser; en ese caso ya no hay método y esa indicación nos es dada igualmente por el intento heideggeriano, sería la *Ereignis* del hombre-ser⁴⁵¹: la Identidad inmediata final.

Pascal había ya visto que "los hombres se encuentran en una imposibilidad natural e inmutable de tratar cualquier ciencia, sea la que fuere, en un orden absolutamente realizado (*absolument accompli*)"⁴⁵². Mientras que para Heidegger, aunque no ya como ciencia, es posible un pensar esencial positivo más allá de la ontología: "la cercanía lejana y la lejanía cercana

del ámbito" (*die Gegnet*: el ser como tal)⁴⁵³. O, como dice en *Ser y Tiempo*: "el Ser pensado sin el ente"⁴⁵⁴. De todas maneras, es siempre un pensar desde el mundo, un pensar desde la Totalidad, un pensar como actualidad cuya potencia no es "el Otro", y en esto coinciden los griegos, los modernos, Hegel y aun Heidegger .

§ 36. EL MÉTODO ANALÉCTICO Y LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Se trata ahora de dar el paso metódico esencial de nuestra obra. El método dialéctico u ontológico llega hasta el horizonte del mundo, la com-prensión del ser, el pensar esencial heideggeriano, o la Identidad del concepto en y para-sí como Idea absoluta en Hegel: "el pensar que piensa el pensamiento". La ontología de la Identidad o de la Totalidad piensa o incluye al Otro (o lo declara intrascendente para el pensar filosófico mismo). Nos proponemos mostrar cómo más allá del pensar dialéctico ontológico y la Identidad divina del fin de la historia y el Saber hegeliano (imposible y supremamente veleidoso: ya que intenta lo imposible) se encuentra todavía un momento antropológico que permite afirmar un nuevo ámbito para el pensar filosófico, meta-físico, ético o alterativo. Entre el pensar de la Totalidad, heideggeriana o hegeliana (uno desde la finitud y el otro desde el Absoluto) y la revelación positiva de Dios (que sería el ámbito de la palabra teológica)⁴⁵⁵ se debe describir el estatuto de la *revelación del Otro*, antropológica en primer lugar, y las condiciones metódicas que hacen posible su interpretación. La filosofía no sería ya una ontología de la Identidad o la Totalidad, no se negaría como una mera teología kierkegaardiana, sino que sería una analéctica pedagógica de la liberación, una ética primeramente antropológica o una meta-física histórica.

La crítica a la dialéctica hegeliana fue efectuada por los posthegelianos (entre ellos Feuerbach, Marx y Kierkegaard). La crítica a la ontología heideggeriana ha sido efectuada por Lévinas. Los primeros son todavía modernos; el segundo es todavía europeo. Seguiremos indicativamente el camino de ellos para superarlos desde América latina. Ellos son *la pre-historia de la filosofía latinoamericana* y el antecedente inmediato de nuestro pensar latinoamericano. No podíamos contar ni con el pensar preponderante europeo (de Kant, Hegel o Heidegger) porque nos incluyen como "objeto" o "cosa" en su mundo"; no podíamos partir de los que los han imitado en

América latina, porque es filosofía inauténtica. Tampoco podíamos partir de los imitadores latinoamericanos de los críticos de Hegel (los marxistas, existencialistas latinoamericanos) porque eran igualmente inauténticos. Los únicos reales críticos al pensar dominador europeo han sido los auténticos críticos europeos nombrados o los movimientos históricos de liberación en América latina, África o Asia. Es por ello que, empuñando (y superando) las críticas a Hegel y Heidegger europeas y escuchando la palabra pro-vocante del Otro, que es el oprimido latinoamericano en la Totalidad nordatlántica como futuro, puede nacer la filosofía latinoamericana, que será, analógicamente, africana y asiática. Veamos muy resumidamente cómo pueden servirnos los pasos críticos de los que nos han antecedido, y de cómo deberemos superarlos desde la pro-vocación al servicio en la justicia que nos exige el pueblo latinoamericano en su camino de liberación.

De Schelling queremos recoger la indicación de que más allá de la ontología dialéctica de la Identidad del ser y el pensar (por ello Heidegger con su "pensar esencial" con respecto al "ser desde él mismo" es criticado por Schelling) se encuentra la positividad de lo impensable⁴⁵⁶. El Schelling definitivo se vuelve contra Hegel indicando, como para Kant, que "la representación no da por sí misma la existencia a su objeto"⁴⁵⁷. Es decir, para Kant una de las categorías de modalidad (y por tanto sus juicios) es la de posibilidad o imposibilidad⁴⁵⁸, y, por ello, analítica o negativamente deductible. Para Schelling, Hegel se encuentra en esta posición (que Fichte y el mismo Schelling de la juventud habían aprobado y expuesto), ya que "sólo se ocupa de la posibilidad (*Möglichkeit*) (lo que algo es: *das Was*)... pero independiente de toda existencia (*Existenz*)"⁴⁵⁹, y, por ello, es sólo una filosofía negativa porque "el acto en sí es sólo en el concepto"⁴⁶⁰. La "filosofía positiva es la que emerge desde la existencia; de la existencia, es decir, del *actu* acto-Ser... Éste es primeramente sólo un puro *ésto* (*éntí*)"⁴⁶¹. La existencia es un "prius"⁴⁶² que había sido dejada de lado por Hegel en el nivel de la conciencia.

Feuerbach, que escuchó las lecciones de Schelling, continúa su reflexión, mostrando que si el ser es el pensar en Hegel, todo se resume en al ser como pensar divino. Si el pensar absoluto es la Idea y ésta es dios, es necesario, para recuperar la existencia, negar a dicho dios: "La tarea del tiempo nuevo fue la realización y la humanización de dios, el pasaje y la resolución de la teología en la antropología"⁴⁶³. Es por ello un ateísmo. Pero el ateísmo del dios de la Totalidad hegeliana

es la condición de posibilidad de la afirmación del Dios creador (cuestión del *capítulo X*). Negar al hombre como solo razón es pasar de la posibilidad a la existencia; es redescubrir al hombre sensible, corporal, carne, que había negado Descartes. Kant había dicho que "en todos los fenómenos, lo real (*Real*) es un objeto de sensación (*der Empfindung*)"⁴⁶⁴. Por ello "lo real (*das Wirkliche*) en su realidad o como real es lo real como objeto de los sentidos; es lo sensible (*Sinnliche*). Verdad, realidad, ser objeto del sentido (*Sinnlichkeit*) son idénticos"⁴⁶⁵. Si la existencia de algo es percibida y no pensada, la sensibilidad corporal es la condición del constatar la existencia o realidad. Por su parte, lo supremamente real o existente es para el hombre otro hombre, porque "la esencia del hombre es la comunidad" (§ 59), "la unidad de Yo y Tú" (§ 60). Es decir, lo supremamente sensible es otro hombre, y, por ello, "la verdadera dialéctica no es el monólogo (hegeliano) del pensador solitario consigo mismo, sino el diálogo entre Yo y Tú" (§ 62). El Tú sensible es exterioridad de la razón; es existencia real. Es un paso más allá de Schelling, pero, y al mismo tiempo, se cierra nuevamente en la Totalidad de la humanidad: "La verdad es sólo la Totalidad de la vida y esencia humana (*die Totalität...*)" (§ 58). La Alteridad no ha sido sino indicada pero no propiamente pensada y definida para que no caiga nuevamente en la Totalidad.

Marx continúa el camino emprendido. Contra la mera intuición sensible de Feuerbach, criterio visivo o pasivo de lo real, el joven filósofo describe lo real no sólo como "lo sensible" más allá de lo meramente racional, sino como "lo producido" más allá de la mera sensibilidad. Por ello, "el error principal de todos los materialismos hasta ahora (incluyendo al feuerbachiano) consiste en que el objeto, la realidad, el ser objeto de la sensibilidad, ha sido captado sólo bajo la forma de un objeto o de una intuición, pero como acción humana sensible, como *praxis*, como sujeto"⁴⁶⁶. Lo real no siempre es "dado" a la sensibilidad, sino que hay que producirlo para que se dé. Tengo hambre; el pan sensible debo producirlo para que se me dé a la intuición sensible. Es real (real como lo efectivamente dado al hombre) lo que por el trabajo es puesto a la disposición efectiva del hombre. La antropología feuerbachiana ha sido transformada en antropología *cultural*, si cultura (del latín: *agri-cultura*) es "lo producido" por el trabajo humano. La Totalidad no es ahora la humanidad sensible sino la cultura universal. La exterioridad de lo producido sensible queda nuevamente interiorizado.

Kierkegaard, viene a dar un paso más, pero en otra dirección. Para el filósofo danés, el mundo hegeliano sistemático racional queda comprendido en la etapa de lo estético: se trata de la contemplación o de la "identidad del ser y el pensar"⁴⁶⁷, "un sistema y un Todo cerrado"⁴⁶⁸, donde cada hombre queda perdido como una "parte" de la "visión histórico mundial"⁴⁶⁹. La segunda etapa, la ética, se produce por la conversión que permite acceder al sujeto a la elección personal de su existencia como exigida por el deber. No es ya un hombre perdido en el abstracto mundo de la contemplación descomprometida, pero es todavía, "éticamente, la idealidad como la realidad en el individuo mismo. La realidad es la interioridad que tiene un interés infinito por la existencia, el que el individuo ético tiene por sí mismo"⁴⁷⁰. El hombre ético está todavía encerrado en la Totalidad, aunque sea una Totalidad subjetivizada y exigente; es no sólo el Hegel de la *Filosofía del Derecho*, sino el Heidegger de *Ser y tiempo*.

En la tercera etapa el pensar de Kierkegaard indica la cuestión de la Alteridad (pero sólo en el nivel teológico, dejando de lado la otra indicación de Feuerbach, en el sentido de que la Alteridad debe comenzar por ser antropológica, y, por ello, dejando igualmente de lado el avance del mismo Marx). Más allá del *saber ético* se encuentra la *fe existencial*, que permite acceder a la "realidad como exterioridad"⁴⁷¹, en su sentido primero y supremo. Más allá de la Totalidad ética del deber se encuentra la Alteridad: "El objeto de la fe es la realidad del otro... El objeto de la fe no es una doctrina... El objeto de la fe no es el de un profesor que tiene una doctrina... El objeto de la fe es la realidad del que enseña que él existe realmente... El objeto de la fe es entonces la realidad de Dios en el sentido de existencia"⁴⁷². La fe no "comprende la realidad del Otro como una posibilidad"⁴⁷³, sino como "lo absurdo, lo incomprensible"⁴⁷⁴. "¿Qué es lo absurdo? Lo absurdo es que la verdad eterna se haya *revelado* en el tiempo... Lo absurdo es, justamente, por medio del escándalo objetivo [es decir, el sistema hegeliano], el dinamómetro de la fe"⁴⁷⁵. La fe, entonces, es la posición que, superando el saber de la Totalidad (absurda en cuanto el fundamento o identidad ha quedado atrás: absurdo = sin razón o fundamento [*Grundlos*]), permite vivir sobre la palabra reveladora de Dios; se "opone a las opiniones" de la Totalidad ("paradójico" entonces). Por ello, la posición "religioso-paradojal"⁴⁷⁶ es la re-ligación suprema al Otro y la aceptación de su exterioridad a toda especulación; es el respeto por la existencia (Dios, concreto,

personal, individual) , desde el escándalo y lo absurdo de la razón sistemática.

Es aquí donde aparece nuevamente el viejo Schelling. En su última obra, *Filosofía de la revelación*, indica que por revelación se entiende, cuando es "la verdadera revelación de la fe"⁴⁷⁷, no sólo "de lo que no hay ciencia, sino de lo que no podría haber ningún saber sin la misma revelación (*ohne die Offenbarung*)"⁴⁷⁸. Por ello, "aquí sería establecida la revelación primeramente como una adecuada y especial fuente de conocimiento (*Erkenntnisquelle*)"⁴⁷⁹. Ahora, se pregunta Schelling: "¿En qué condiciones es posible llegar al conocimiento filosófico de lo que sea [la revelación]?"⁴⁸⁰. A lo que responde que acerca del Dios creador, a priori, sólo "podemos tener un conocimiento a posteriori"⁴⁸¹; es decir, la revelación supone el revelador. Por ello, "la fe (*der Glaube*), no debe ser pensada como un saber infundado (*unbegründetes Wissen*), sino que habría más bien que decir que ella es lo mejor fundado de todo (*allerbegründetste*), porque sólo ella tiene [como fundamento] algo tan Positivo en absoluto que toda superación (*Uebergang*) hacia otro término es imposible"⁴⁸².

La superación real de toda esta tradición, más allá de Marcel y Buber, ha sido la filosofía de Lévinas, todavía europea, y excesivamente equívoca. Nuestra superación consistirá en repensar el discurso desde América latina y desde la analogía; superación que he podido formular a partir de un personal diálogo mantenido con el filósofo en París y Lovaina en enero de 1972. En la sección de su obra *Totalidad e infinito*, que denomina "Rostro y sensibilidad"⁴⁸³, asume a Feuerbach y lo supera: el "rostro" del Otro (en el cara-a-cara) es sensible, pero la visibilidad (aún inteligible) no sólo no agota al Otro sino que en verdad ni siquiera lo indica en lo que tiene de propio. Ese "rostro" es, sin embargo, un rostro que interpela, que pro-voca a la justicia (y en esto queda asumido Marx, como la antropología cultural del trabajo justo). Esta es una relación alterativa antropológica, que siguiendo la consigna de Feuerbach, debió primeramente ser atea de la Totalidad o "lo Mismo" como ontología de la visión, para exponerse al Otro (pasaje de la teología hegeliana a la antropología post-moderna). Pero el Otro, ante el que nos situamos en el cara-a-cara por el *désir* (expresión afectiva que intelectivamente correspondería a la *fe*), es primeramente un hombre, que se revela, que dice su palabra. *Revelación* del Otro desde su subjetividad no es *manifestación* de los entes en mi mundo. Con esto Lévinas ha dado el paso antropológico, indicado por Feuerbach y

"saltado" por Schelling, Kierkegaard y Jaspers. El Otro, un hombre, es la epifanía del Otro divino, Dios creador. El Otro, antropológico y teológico (teología que está condicionada por el ateísmo previo de la Totalidad, posición fecunda de Feuerbach y Marx), habla desde sí, y su palabra es un *Decir-se*⁴⁸⁴. El Otro está más allá del pensar, de la comprensión, de la luz, del *lógos*; más allá del fundamento, de la identidad: es un *án-arjos*.

Sin embargo, Lévinas habla siempre que el Otro es "absolutamente" otro. Tiende entonces hacia la equivocidad. Por otra parte, nunca ha pensado que el Otro pudiera ser un indio, un africano, un asiático. El Otro, para nosotros, es América latina con respecto a la Totalidad europea; es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras y sin embargo dependientes. El método del que queremos hablar, el *ana-léctico*, va más allá, más arriba, viene desde un nivel más alto (*ana-*) que el del mero método *dia-léctico*. El método *dia-léctico* es el camino que la Totalidad realiza en ella misma: desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes. De lo que se trata ahora es de un método (o del explícito dominio de las condiciones de posibilidad) que parte desde el Otro como libre, como un más allá del sistema de la Totalidad: que parte entonces desde su palabra, desde la revelación del Otro y que confiando en su palabra obra, trabaja, sirve, crea. El método *dia-léctico* es la expansión dominadora de la Totalidad *desde sí*; el pasaje de la potencia al acto de "lo Mismo". El método *ana-léctico* es el pasaje al justo crecimiento de la Totalidad *desde el Otro* y para "servir-le" (al Otro) creativamente. El pasaje de la Totalidad a un nuevo momento de sí misma es siempre *dia-léctica*, pero tenía razón Feuerbach al decir que "la verdadera dialéctica" (hay entonces una falsa) parte del diálogo del Otro y no del "pensador solitario consigo mismo". La verdadera *dia-léctica* tiene un punto de apoyo *ana-léctico* (es un movimiento *ana-dia-léctico*); mientras que la falsa, la dominadora e inmoral dialéctica es simplemente un movimiento conquistador: *dia-léctico*.

Esta *ana-léctica* no tiene en cuenta sólo un rostro sensible del Otro (la noción hebrea de *basar*, "carne" en castellano, indica adecuadamente el unitario ser inteligible-sensible del hombre, sin dualismo de cuerpo-alma), del Otro antropológico, sino que exige igualmente poner fácticamente al "servicio" del Otro un trabajo-creador (más allá, pero asumiendo, el trabajo que parte de la necesidad de Marx). La *ana-léctica* antropológica es entonces una economía (un poner la naturaleza al ser-

vicio del Otro), y una erótica y una política. El Otro nunca es "uno solo" sino, fuyentemente, también y siempre "vosotros". Cada rostro en el cara-a-cara es igualmente la epifanía de una familia, de una clase, de un pueblo, de una época de la humanidad y de la humanidad misma por entero, y, más aún, del Otro absoluto. El rostro del Otro es un *aná-logos*; él es ya la "palabra" primera y suprema, es el gesto significante esencial, es el contenido de toda significación posible en acto. La significación antropológica, económica, política y latinoamericana del rostro es nuestra tarea y nuestra originalidad. Lo decimos sincera y simplemente: el rostro del pobre indio dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano es el "tema" de la filosofía latinoamericana. Este pensar ana-léctico, porque parte de la revelación del Otro y piensa su palabra, es la filosofía latinoamericana, única y nueva, la primera realmente postmoderna y superadora de la europeidad. Ni Schelling, ni Feuerbach, ni Marx, ni Kierkegaard, ni Lévinas han podido trascender Europa. Nosotros hemos nacido afuera, la hemos sufrido. ¡De pronto la miseria se transforma en riqueza! Esta es la auténtica filosofía de la miseria que Proudhon hubiera querido escribir. "C'est toute un critique de Dieu et du genre humain"⁴⁸⁵. Es una filosofía de la liberación de la miseria del hombre latinoamericano, pero, y al mismo tiempo, es ateísmo del dios burgués y posibilidad de pensar un Dios creador fuente de la Liberación misma.

Resumiendo. *En primer lugar*, el discurso filosófico parte de la cotidianidad óntica y se dirige dia-léctica y ontológicamente hacia el fundamento (*cap. I*, §§ 1-6). *En segundo lugar*, de-muestra *científicamente* (epistemática, apo-dícticamente) los entes como posibilidades existenciales. Es la filosofía como ciencia, relación fundante de lo ontológico sobre lo óntico (*cap. 11*, §§ 7-12). *En tercer lugar*, entre los entes hay uno que es irreductible a una de-ducción o de-mostración a partir del fundamento: el "rostro" óntico del Otro que en su visibilidad permanece presente como trans-ontológico, meta-físico, ético (*cap. III*, §§ 13-19). El pasaje de la Totalidad ontológica al Otro como otro es *ana-léctica*, discurso negativo desde la Totalidad, porque se piensa la imposibilidad de pensar al Otro positivamente desde la misma Totalidad; discurso positivo de la Totalidad, cuando piensa la posibilidad de interpretar la revelación del Otro desde el Otro. Esa *revelación* del Otro, es ya un *cuarto momento*, porque la negatividad primera del Otro ha cuestionado el nivel ontológico que es ahora recreado desde un nuevo ámbito (*cap. IV*, §§ 20-25). El discurso se hace ético y

el nivel fundamental ontológico se descubre como no originario, como abierto desde lo ético, que se revela después (*ordo cognoscendi a posteriori*) como lo que era antes (el *prius* del *ordo realitatis*). En *quinto lugar* (y lo pensaremos en el § 37), el mismo nivel óntico de las posibilidades queda juzgado y relanzado desde un fundamento éticamente establecido (*cap. V, §§ 26-31*), y estas posibilidades como praxis analéctica traspasan el orden ontológico y se avanzan como "servicio" en la justicia.

Lo propio del método ana-léctico es que es *intrínsecamente* ético y no meramente teórico, como es el discurso óntico de las ciencias u ontológico de la dialéctica. Es decir, la aceptación del Otro como otro significa ya una opción ética, una elección y un compromiso moral: es necesario negarse como Totalidad, afirmarse como finito, ser ateo del fundamento como Identidad. "Cada mañana despierta mi oído, para que oiga como discípulo" (*Isaías 50, 4*). En este caso el filósofo antes que un hombre inteligente es un hombre éticamente justo; es bueno; es discípulo. Es necesario saber situarse en el cara-a-cara, en el *êthos* de la liberación (como lo hemos resumidamente descrito en el § 31), para que se deje ser otro al Otro. El silenciarse de la palabra dominadora; la apertura interrogativa a la pro-vocación del pobre; el saber permanecer en el "desierto" como atento oído es ya opción ética. El método ana-léctico incluye entonces una opción práctica histórica previa. El filósofo, el que quiera pensar metódicamente, debe ya ser un "servidor" comprometido en la liberación. El tema a ser pensado, la palabra reveladora a ser interpretada, le será dada en la historia del proceso concreto de la liberación misma. Esa palabra, ese tema no puede leerse (no es un "ser-escrito": texto), ni puede contemplarse o verse (no es un "ser-visto": idea o luz), sino que se oye en el campo cotidiano de la historia, del trabajo y aún de la batalla de la liberación. El *saber-oír* es el momento constitutivo del método mismo; es el momento discipular del filosofar; es la condición de posibilidad del saber-interpretar para *saber-servir* (la erótica, la pedagógica, la política, la teológica). La conversión al pensar ontológico es muerte a la cotidianidad (la hemos visto en el §§ 33). La conversión al pensar meta-físico es muerte a la Totalidad. La conversión ontológica es ascensión a un pensar aristocrático, el de los pocos, el de Heráclito que se opone a la opinión de "los más" (*hoi polloi*). La conversión al pensar ana-léctico o meta-físico es exposición a un pensar popular, el de los más, el de los oprimidos, el del Otro fuera del sistema; es todavía un

poder aprender lo nuevo. El filósofo ana-léctico o ético debe descender de su oligarquía cultural académica y universitaria para saber-oír la voz que viene de más allá, desde lo alto (*aná-*), desde la exterioridad de la dominación. La cuestión es, ahora: ¿Qué es la ana-logía? ¿Cómo es posible interpretar la palabra ana-lógica? ¿La misma palabra del filósofo, la filosofía como pedagogía analéctica de la liberación, no es ella misma analógica? ¿La filosofía Latinoamericana no sería un momento nuevo y analógico de la historia de la filosofía humana? Estas cuatro preguntas deberemos responderlas sólo programáticamente, es decir, resumida e indicativamente.

El problema de la analogía es un tema de suma actualidad⁴⁸⁸. La palabra *lógos* significa para la Totalidad: co-lectar, reunir, expresar, definir; es el sentido griego originario que Heidegger ha sabido redescubrir. Pero la palabra *lógos* traduce al griego el término hebreo *dabar* que significa en cambio: decir, hablar, dialogar, revelar, y, al mismo tiempo: cosa, algo, ente. El *lógos* es unívoco; la *dabar* es aná-loga⁴⁸⁷. Cabe destacarse, desde el inicio de nuestra descripción, que tratamos aquí, por ahora (porque en el *capítulo X* nos ocuparemos de la *analogía rei*), la *analogía verbí* (la analogía de la palabra), es decir, del hombre como revelación, ya que el hombre (el Otro) es la fuente de la palabra y en su libertad estriba por último lo originario de la palabra reveladora, no meramente expresora. *Analogía verbí* o *analogía fidei* no debe confundírsela con la *analogía nomini*, ya que esta última es de la palabra-expresiva, mientras que la primera es la palabra que revela ante la Totalidad que escucha con con-fianza (con fe antropológica), en la ob-ediencia discipular.

La noción de analogía es ella misma analógica. La analogía del ser y el ente (cuya diferencia es ontológica: la diferencia ontológica) no es la analogía del ser mismo (cuya diversidad es alterativa: la "distinción meta-física")⁴⁸⁸. Si el ser mismo es analógico los dos analogados del ser no son ya diferentes sino dis-tintos, y de allí la denominación que proponemos (más allá que la de Heidegger) de "dis-tinción meta-física". Esta simple indicación deja casi sin efecto la totalidad de los trabajos contemporáneos sobre la cuestión analógica, y los reinterpreta desde otra perspectiva.

La analogía del ser y del ente, la "di-ferencia ontológica", fue explícita y correctamente planteada por Aristóteles (continuyendo el esfuerzo platónico, rematado en el plotiniano). Nos dice, dejando de lado el uso óptico de la analogía en Biología y cosmología, refiriéndose a la analogía en su uso

lógico ontológico: " (los términos) pueden compararse por su cantidad o por su semejanza (*katà homoíōs*)... y cuando de estas cosas no se predica (*légetai*) lo semejante idénticamente" (*taûta*), estos términos son análogos (*análogon*)"⁴⁸⁹. Los homónimos son los que tienen igual término para significar dos entes o nociones "semejantes" (no idénticas ni diferentes) pero con un momento de diversidad. Dejando de lado todas las analogías ónticas, recordemos lo que nos dice genialmente el Estagirita en cuanto a la analogía ontológica: "*Tò dè òn légetai pollajōs* (el ser se predica de muchas maneras)"⁴⁹⁰, pero aclara de inmediato que dichas predicaciones se refieren "a un polo(èn) y a una misma *fysin*... (Es decir) el ser se predica de muchas maneras pero todas (las dichas maneras) con respecto a un origen (*pròs mían arjén*)"⁴⁹¹. De la misma manera se plantea la cuestión de la analogía en Kant, y Hegel desde la subjetividad moderna, o en Heidegger desde la ontología⁴⁹². Toda esta doctrina se resume en su esencia, sin entrar a la "clasificación" de las diversas analogías ónticas, en que el "ser" no se predica como los géneros. Los géneros se diferencian en especies, gracias a las "diferencias específicas". Las especies coinciden en la identidad del género. No debe olvidarse que el nivel de los géneros y especies es óntico: los entes son los que coinciden en los géneros y especies. El "ser" está más arriba (*áno*) que todo género y no es meramente un género de géneros, sino que se encuentra en un nivel diverso, ontológico. Los géneros y especies son interpretables, conceptualizables por el *lógos*. Aquí *lógos* es una función secundaria de la inteligencia, fundada en el *noeîn* (Aristóteles), en la *Vernunft* (Hegel), en la "comprensión del ser" (Heidegger); el *lógos* es aquí el entendimiento (Kant, Hegel) o la interpretación existencial (Heidegger)⁴⁹³. Más-arriba⁴⁹⁴ de dicho *lógos* se encuentra el "ser" que metafóricamente puede llamarse "horizonte" del mundo, "luz" del ente o, estrictamente, la Totalidad de sentido. Para los griegos era la *fysis*, nombrada explícitamente por Aristóteles, que se puede manifestar *como* materia o forma, *como* potencia o acto, *como* ousía o accidente, *como* verdad o falso, la última referencia. Pero en último término, el contenido de la palabra "ser", el "ser en cuanto ser", es idéntico a sí mismo, es Uno y "lo Mismo". Si es verdad que "puede predicarse de muchas maneras" con respecto al ente (y en esto el ser es *ana-lógico* en el nivel óntico), sin embargo, es *idéntico* a sí mismo. El ser, que se predica analógicamente del ente, es él mismo *tò autó, das Selbe*, "lo Mismo", como "lo visto" (físicamente por los griegos,

subjetualmente por los modernos). El ser se "ex-presa" entonces de muchas maneras (con "di-ferencia ontológica", tanto del ser con respecto a los entes, como con respecto a las predicaciones fundamentales: la materia, la forma), pero dicha "ex-presión" no sobre-pasa la Totalidad ontológica como tal, que es idéntica y unívoca ("llama" y es "llamada" fundamental y ontológicamente de la misma manera): el fundamento es Uno, es neutro y trágicamente "*así, como es*". Hay sólo analogía del ente (*analogía entis*) (no se olvide que el "ente" es "el que es" *ónticamente*, y "lo que" es como sentido tiene su raíz en el fundamento ontológico); analógica es la predicación del ser con respecto al ente. La dia-léctica ontológica es posible porque el ente es analógico o porque se le predica al ser analógicamente; es decir, el ser está siempre más allá y el movimiento es posible como actualidad de la potencia. Pero al fin el ser es Uno y el movimiento ontológico fundamental es "la eterna repetición de lo Mismo". La mera analogía del ente termina por ser la negación de la historicidad.

En cambio, la ana-logía del ser nos conduce a una problemática abismalmente diversa. El "ser mismo" es análogo y por ello lo es doblemente el ente, ya que la "cosa" (*res* para nosotros no es *ens* como lo veremos en el *capítulo X*) misma es analógica. La diversidad del ser en una y otra significación originariamente dis-tinta la hemos denominado la "dis-tinción meta-física". No se trata de que sólo el ser como fundamento se diga de maneras analógicamente diferentes. Es que el mismo ser como fundamento de la Totalidad no es el único modo de predicar el ser. El ser como más-alto (*áno*) o por sobre (*aná-*) la Totalidad, el Otro libre como negatividad primera, es ana-lógico con respecto al ser del *noeín*, de la Razón hegeliana o de la com-prensión heideggeriana. La Totalidad no agota los modos de decir ni de ejercer el ser. El ser como *fysis* o subjetividad, como Totalidad, es un modo de decir el ser; el ser idéntico y único funda la analogía del ente. En cambio, el ser como la Libertad abismal del Otro, la Alteridad, es un modo de decir el ser verdaderamente ana-lógica y dis-tinta, separada, que funda la analogía de la palabra (como primer modo que se nos da la analogía de la cosa real: la *analogía fidei* es la propedéutica a la *analogía rei*, como veremos más adelante). El ser único e idéntico en sí mismo de la analogía del ente, gracias a la "di-ferencia ontológica", funda la ex-presión (*lógos apofantikós*) de la Totalidad. El ser analógico del Otro como alteridad meta-física, gracias a la "dis-tinción", origina la revelación del Otro como pro-creación en la Totalidad.

El *lógos* como palabra ex-presora es fundamentalmente (con referencia al horizonte del mundo) unívoca: dice el único ser. La *dabar* (en hebreo "palabra") como voz reveladora del Otro es originariamente aná-loga. Ahora la ana-logía⁴⁹⁵ quiere indicar una palabra que es una revelación⁴⁹⁶, un Decir⁴⁹⁷ cuya presencia⁴⁹⁸ patentiza la ausencia, que sin embargo atrae y pro-voca, de "lo significado": el Otro mismo como libre y como pro-yecto ontológico alterativo; ahora todavía incom-prensible, transontológico.

La palabra reveladora del Otro, como otro y primeramente, es una palabra que se capta (comprensión derivada inadecuada) en la "semejanza"⁴⁹⁹, pero que no se llega a "interpretar" por lo abismal e incomprensible de su origen dis-tinto. Tomemos algunos ejemplos cotidianos para descubrirla como la palabra primera y más frecuente. La palabra reveladora erótica exclama: "-Te amo" (sea mujer o varón a un varón o mujer). La revelación pedagógica puede indicar: "-Ve a comprar pan a la nueva panadería de la esquina" (la madre a su hijito). La revelación política puede decir: "-Tengo derecho a que se me pague mayor salario" (un obrero al empresario). En estos tres niveles se da ya todo el misterio de la *analogía fidei* o *verbi* con "dis-tinción meta-física". Queremos insistir en el hecho de que esta palabra no es sólo la primera palabra sino la primera experiencia humana en cuanto tal. En el útero materno se vive ya la alteridad, pero es en el momento mismo del nacimiento, en el instante del parto (parir como a-parición), en el que se es cobijado y acogido en el Otro y por el Otro, que ya se presenta como "hablante". La madre dice: "-Hijito mío". El médico exclama: "-Es una niña". El recién parido, el a-parecido en el mundo de los Otros (todavía él mismo sin mundo), comienza a formar su mundo en la confianza filial y en la ob-ediencia discipular en el Otro: el más-alto y por ello maestro del mundo. Esta palabra no es ni el signo o el concepto de la ciencia⁵⁰⁰, ni el simbolismo como dominio operatorio matemático, ni la palabra del neopositivismo de Wittgenstein, ni el lenguaje pre-formativo de Austin, ni el lenguaje de auto-implicación (*self-involvement*) de Evans, ni el discurso ético de Ladrière (cuando dice que "el hombre es responsable de sí mismo como ser egológico, y responsable ante sí mismo")⁵⁰¹. Derrida se acerca, pero tampoco da cuenta de la cuestión, cuando quiere indicar una diversidad entre la "différence" y la "différance"⁵⁰².

"-Te amo", dice el muchacho a su novia. Es una palabra, mejor aún, es una proposición: un juicio con sujeto y predi-

cado pero que "propone" algo a alguien: que se "pro-pone" a sí mismo. Es un juicio imperativo, no en el sentido que ordene o mande algo, sino porque incluye una como obligación, una exigencia, un imperio. "Lo Dicho", por ahora inverificado (ya que el amor se mostrará; efectivamente en la diacronía del cumplimiento de la palabra meta-física), se apoya en su pretensión (esta pretensión se hace imperativa) de verdadera. La veracidad de "lo Dicho" queda asegurada y sólo confiada en el "Decir" mismo, en el Otro que lo dice. Exige ser tenida como verdadera: se obliga a tener fe, ya que el *lógos* o *dabar* proferido en la revelación dice referencia radical a lo que es *más-alto* y *más-allá* que "lo Dicho" y que mi propio horizonte ontológico de comprensión como Totalidad: su palabra es ana-lógica (el *lógos* como *fysis* o mundo) porque su presencia (el "Decir" que exclama "lo Dicho": "-Te amo") remite al que revela ("el que" dice amar), pero oculta su mismidad transontológica (la mentira es siempre posible y su "Decir" puede ser hipocresía)⁵⁰³.

Esta remitencia o referencia de la palabra reveladora al revelador deja al que escucha dicha palabra en la Totalidad en una situación que es necesario describir, porque toca a la esencia misma del hombre, de la historicidad, de la racionalidad. La palabra que irrumpe desde el Otro en la Totalidad no es interpretable, porque puede interpretarse algo en la medida en que guarda relación de fundamentación con la comprensión del ser mundano. Pero dicha palabra irrumpe desde más allá del mundo (desde el mundo del Otro). Sin embargo, es "comprensible inadecuadamente" -como hemos dicho más arriba-. Comprensión por " semejanza" y confusa. A partir de la experiencia pasada que tengo de lo que en su Decir me dice el Otro uno se formó una idea aproximada y todavía imprecisa, inverificada, de lo que revela. Se asiente, se tiene convicción o se comprende inadecuadamente "lo Dicho" teniendo confianza, fe, en el Otro: "porque él lo dice". Es el amor-de-justicia, transontológico, el que permite aceptar como verdadera su palabra inverificada. Este acto de la racionalidad histórica es el supremamente racional y la muestra de la plenitud del espíritu humano: ser capaz de jugarse por una palabra *creída* es, precisamente, un acto creador que camina por sobre el horizonte del Todo y se avanza, *sobre la palabra* del Otro en lo nuevo⁵⁰⁴.

La palabra tenida por verdadera (*für-Wahr-halten*)⁵⁰⁵, con el asentimiento del entendimiento en una confusa comprensión óptica inadecuada a partir de la "semejanza" de lo *ya* aconte-

cido en la Totalidad, como declaración, proposición, pro-vocación del Otro (la muchacha con respecto al "amor"; el hijo y la madre con respecto a la palabra dada, el empresario con respecto a la reivindicación interpelante), permite avanzar por la praxis liberadora, analéctica, por el trabajo servicial (*habodáh*), en vista de alcanzar el pro-yecto fundamental ontológico nuevo, futuro, que el Otro revela en su palabra y que es incom-prensible todavía porque no se ha vivido la experiencia de estar en dicho mundo (Totalidad nueva, nueva Patria, orden legal futuro). Es decir, la revelación del Otro abre el pro-yecto ontológico pasado, de la Patria vieja, de la dominación y alienación del Otro como "lo otro", al pro-yecto liberador (estudiado en el § 25 del *cap.* IV, y los §§ 30-31 del *cap.* V). Ese pro-yecto liberador, ámbito transontológico de la Totalidad dominadora, es lo *más-alto*, lo *más allá* a lo que nos invita y pro-voca la palabra reveladora. Sólo con-fiadados en el Otro, apoyados firmemente sobre su palabra, la Totalidad puede ser puesta en movimiento: caminando en la liberación del Otro se alcanza la propia liberación. Sólo cuando por la praxis liberadora, por el compromiso real y ético, erótico, pedagógico, político, se accede a la nueva Totalidad en la justicia, sólo entonces se llega por su parte a una cierta semejanza analógica (*communitas bonitatis*) desde donde, sólo ahora, la palabra antes comprendida confusamente, tanto cuanto era necesario para poder comenzar la ad-ventura de la liberación en el amor-de-justicia, alcanza la posibilidad de una adecuada interpretación. Poseyendo como propio el fundamento ontológico desde donde el Otro, en la diacronía de la palabra reveladora, pronunció su palabra, ahora, en el futuro del pasado pasado, en el presente, puede referirse aquella palabra recordada al actual y vigente horizonte alcanzado por la praxis liberadora y a partir del Otro revelante, pro-vocante. Si el método analéctico era el saber situarse para que desde las condiciones de posibilidad de la revelación pudiéramos acceder a una recta interpretación de la palabra del Otro, todo lo dicho viene a mostrarnos el método mismo.

En el pasaje diacrónico, *desde el oír la palabra* del Otro hasta la *adecuada interpretación* (y la filosofía no es sino saber pensar reduplicativamente ese palabra inyectándole nueva movilidad desde la conciencia crítica del mismo filósofo), puede verse que el momento ético es esencial al método mismo. Sólo por el compromiso existencial, por la praxis liberadora en el riesgo, por un hacer propio discipularmente el mundo del Otro, puede accederse a la interpretación, conceptualización y

verificación de su revelación. Cuando se habita, por la ruptura ética del mundo antiguo, en el nuevo mundo puede ahora interpretarse dia-lécticamente la antigua palabra revelada en el mundo antiguo. Puede aún de-mostrarse, desde el pro-yecto ahora con-vivido, el por qué reveló lo que reveló. Pero aquella palabra, de ayer, hoy está muerta, y quedarse en ella por ella misma es nuevamente sepultar la analéctica presente en la dia-léctica del pasado. En este caso filosofía es sólo recuerdo (*Er-innerung* como diría Hegel); por esto la filosofía se elevaría en el atardecer como el ave fenix. Pero los que describen la filosofía como des-olvido o recuerdo, como mayéutica, olvidan que primeramente la filosofía es oír a la voz histórica del pobre, del pueblo; compromiso con esa palabra; desbloqueo o aniquilación de la Totalidad antigua como única y eterna; riesgo en comenzar a Decir lo nuevo y, así, anticipación de la época clásica, que es cuando las cosas hayan ya sucedido y sea el tiempo de cosechar los resultados, nunca finales, siempre relativos, de la historia de la liberación humana.

El pasaje del oír la revelación a la verificación de la palabra; la diacronía entre la Totalidad puesta en cuestión por la interpelación hasta que la pro-vocación sea interpretada como mundo cotidiano, es la historia misma del hombre. La revelación, primeramente antropológica, es la presencia de la negatividad primera, lo *ana*-lógico; es lo que el método analéctico posibilita (en el sentido que deja lugar para ello; lugar que no existe en el método dia-léctico) y lo que debe saber describir y practicar.

Si la filosofía fuera sólo *teoría*, com-prensión refleja del ser e interpretación pensada del ente, la palabra del Otro sería indefectiblemente reducida a "lo *ya* Dicho" e interpretada equívocamente desde el fundamento vigente de la Totalidad, al que el sofista sirve (aunque cree ser filósofo). Es equivocada su interpretación porque, al opinar que "lo Dicho" es "lo Mismo" que él interpreta cotidianamente, ha hecho "idéntico" (unívoco) lo de "semejante" que tiene la palabra aná-loga del Otro. Es decir, ha negado lo de "dis-tinto" de dicha palabra; ha matado al Otro; lo ha asesinado. Tomar la palabra del Otro como unívoca de la propia es la maldad ética del sofista, pecado que lo condena ya que es el error capital de la inteligencia: culpabilidad negada que permite a la Totalidad seguir considerándose como verdadera y conquistando o matando a los "bárbaros" en nombre de la filosofía del sofista. Considerar a la palabra del Otro como "semejante" a las de mi mundo, conservando la "dis-tinción meta-física" que se apoya en él como

Otro, es respetar la ana-logía de la revelación; es deber comprometerse en la humildad y la mansedumbre en el aprendizaje pedagógico del camino que la palabra del Otro como maestro va trazando cada día. Así el auténtico filósofo, "hombre de pueblo con su pueblo", pobre junto al pobre, otro que la Totalidad y primer pro-feta del futuro, futuro que es el Otro hoy a la intemperie, va hacia el nuevo pro-yecto ontológico que le dará la llave de interpretación pensada de la palabra previamente revelada como niño que aprende todavía. La filosofía en este caso, originariamente ana-léctica, camina dialécticamente llevado por la palabra del Otro. El filósofo, racionalidad actual refleja auténtica, sabe que el comienzo es con-fianza, fe, en el magisterio y la veracidad del Otro: hoy es con-fianza en la mujer, el niño, el obrero, el subdesarrollado, el alumno, en una palabra, el *pobre*: él tiene el magisterio, la pro-vocación ana-lógica; él tiene el tema a ser pensado: su palabra revelante debe ser creída o no hay filosofía sino sofística dominadora.

La filosofía así entendida es no una erótica ni una política, aunque tenga función liberadora para el éros y la política, pero es estricta y propiamente una *pedagógica* relación maestro-discípulo, en el método de saber crear la palabra del Otro e interpretarla. El filósofo para ser el futuro maestro debe comenzar por ser el discípulo actual del futuro discípulo. De allí pende todo. Por ello esa pedagógica *analéctica* (no sólo dialéctica de la Totalidad ontológica) es de la *liberación*. La liberación es la condición del maestro para ser maestro. Si es un esclavo de la Totalidad cerrada nada puede interpretar realmente. Lo que le permite liberarse de la Totalidad para ser sí mismo es la palabra analéctica o magistral del discípulo (su hijo, su pueblo, sus alumnos: el pobre). Esa palabra analógica le abre la puerta de su liberación: le muestra cuál debe ser su compromiso por la liberación práctica del Otro. El filósofo que se compromete en la liberación concreta del Otro accede al mundo nuevo donde comprende el nuevo momento del ser y desde donde se libera como sofista y nace como filósofo nuevo, admirado de lo que ante sus ojos venturosamente se despliega histórica y cotidianamente. El mito de la caverna de Platón quiso decir esto pero dijo justamente lo contrario. Lo esencial no es el ver ni la luz: lo real es el amor de justicia y el Otro como misterio, como maestro. Lo supremo no es la contemplación sino el cara-a-cara de los que se aman desde el que ama primero.

Por su parte, la filosofía latinoamericana puede ahora nacer.

Sólo podrá nacer si el estatuto del hombre latinoamericano es descubierto como exterioridad meta-física con respecto al hombre nordatlántico (europeo, ruso y americano). América no es la materia de la forma europea como conciencia⁵⁰⁶. Tampoco es de Latinoamérica el temple radical de la expectativa, modo inauténtico de la temporalidad⁵⁰⁷. La categoría de *fecundidad* en la Alteridad deja lugar meta-físico para que la voz de América latina se oiga. América latina es el hijo de la madre amerindia dominada y del padre hispánico dominador. El hijo, el Otro, oprimido por la pedagogía dominadora de la Totalidad europea, incluido en ella como el bárbaro, el "bon sauvage", el primitivo o subdesarrollado. El hijo no respetado como Otro sino negado como ente conocido (*cogitatum* de los "Institutos para América latina"). Lo que América latina es, lo vive el simple pueblo dominado en su exterioridad del sistema imperante. Mal pueden los filósofos decir lo que es América latina liberada o cual sea el contenido del proyecto liberador latinoamericano. Lo que el filósofo debe saber es cómo de-struir los obstáculos que impiden la revelación del Otro, del pueblo latinoamericano que es pobre, pero que no es materia inerte ni telúrica posición de la *fysis*. La filosofía latinoamericana es el pensar que sabe escuchar discipularmente la palabra analéctica, analógica del oprimido, que sabe comprometerse en el movimiento o en la movilización de la liberación, y, en el mismo caminar, va pensando la palabra reveladora que interpela a la justicia; es decir, va accediendo a la interpretación precisa de su significado futuro. La filosofía, el filósofo, devuelve al Otro su propia revelación como renovada y re-creadora crítica interpelante. El pensar filosófico no aquietta la historia expresándola pensativamente para que pueda ser archivada en los museos. El pensar filosófico, como pedagógica analéctica de la liberación latinoamericana, es un grito, es un clamor, es la exhortación del maestro que relanza sobre el discípulo la objeción que recibiera antes; ahora como revelación reduplicadamente pro-vocativa, creadora.

La filosofía latinoamericana, que tiende a la interpretación de la voz *latinoamericana*, es un momento nuevo y analógico en la historia de la filosofía humana. No es ni un nuevo momento particular del Todo unívoco de la filosofía abstracta universal; no es tampoco un momento equívoco y autoexplicativo de sí misma. Desde su distinción única, cada filósofo y la filosofía latinoamericana, retoma lo "semejante" de la filosofía que la historia de la filosofía le entrega; pero al entrar en el círculo hermenéutico desde la *nada* dis-tinta de su liber-

tad el nivel de semejanza es analógico. La filosofía de un auténtico filósofo, la filosofía de un pueblo como el latinoamericano, es analógicamente semejante (y por ello es una etapa de la única historia de la filosofía) y dis-tinta (y por ello es única, original e inimitable, Otro que todo otro, porque piensa la voz única de un nuevo Otro: la voz latinoamericana, palabra siempre reveladora y nunca oída ni interpretada). Si se expone la historia de la filosofía se privilegia el momento de "semejanza" que tiene toda filosofía auténtica. Si la "semejanza" se la confunde con la identidad de la univocidad se expone una historia a la manera hegeliana: cada filósofo o pueblo vale en tanto "parte" de la única historia de la filosofía, y en ese caso "ser un individuo no es nada desde el punto de vista histórico-mundial"⁵⁰⁸. En este caso la filosofía latinoamericana no es nada, como tal, y deberá simplemente continuar un proceso idéntico al comenzado por Europa. Si, en cambio, se sobrepasa lo de "distinto" que cada filósofo o pueblo tiene, puede llegarse a la equivocidad total y a la imposibilidad de una historia de la filosofía, a lo que tienden las sugerencias de Ricoeur en *Historia y Verdad*, y en especial de Jaspers: no hay historia de la filosofía; hay biografías filosóficas. Ni la identidad hegeliana ni la equivocidad jaspersiana, sino la analogía de una historia cuya continuidad es por semejanza pero su discontinuidad queda igualmente evidenciada por la libertad de cada filósofo (la *nada* de donde parte discontinuamente la vida de cada uno) y de cada pueblo (la dis-tinción de la realidad de la opresión latinoamericana). La filosofía latinoamericana es, entonces, un nuevo momento de la historia de la filosofía humana, un momento analógico que nace después de la modernidad europea, rusa y norteamericana, pero antecediendo a la filosofía africana y asiática postmoderna, que constituirán con nosotros el próximo futuro mundial: la filosofía de los pueblos pobres, la filosofía de la liberación humano-mundial (pero no va en el sentido hegeliano unívoco, sino en el de una humanidad analógica, donde cada persona, cada pueblo o nación, cada cultura, pueda expresar lo propio en la universalidad analógica, que no es ni universalidad abstracta [totalitarismo de un particularismo abusivamente universalizado], ni la universalidad concreta [consumación unívoca de la dominación])⁵⁰⁹.

Esta simple posición Europa no lo acepta; no lo quiere aceptar: es el fin de su pretendida universalidad. Europa está demasiado creída de su universalismo; de la superioridad de su cultura, Europa, y sus prolongaciones culturo-dominadoras (Estados Unidos y Rusia), no saben oír la voz del Otro (de

América latina, del Mundo árabe, del África Negra, de la India, la China y el Sudeste asiático). La voz de la filosofía latinoamericana como no es meramente tautológica de la filosofía europea se presenta como "bárbara", y al pensar el "no-ser" todo lo que dice es falso. Como yo mismo expuse en una universidad europea a comienzos de 1972, lo que pretendemos es, justamente, una "filosofía bárbara", una filosofía que surja desde el "no-ser" dominador. Pero, por ello, por encontrarnos más allá de la totalidad europea, moderna y dominadora, es una filosofía del futuro, es mundial, postmoderna y de liberación. Es la cuarta Edad de la filosofía y la primera Edad *antropo-lógica*: hemos dejado atrás la *fisio*-logía griega, la *teo*-logía medieval, la *logo*-logía moderna, pero las asumimos en una realidad que las explica a todas ellas.

§ 37. DE-DUCCIÓN DE LA TOTALIDAD Y LA PRAXIS LIBERADORA

En la ontología pueden de-ducirse o fundarse en la comprensión del ser a los entes. Tal ha sido el método científico (de-mostrativo) utilizado en el *capítulo* II (tomo I): las posibilidades se de-ducen o penden del fundamento ontológico. Ahora, en cambio, no se trata ya de una de-ducción ontológico-óntica, sino de una de-ducción meta-física: desde el Otro, el *a priori* real, y *a posteriori* conocido por su propia revelación, podemos de-ducir la Totalidad como totalidad, y, gracias a ella, y por la apertura a un pro-yecto liberador (futura Totalidad que pone en cuestión la primera), podemos de-ducir doblemente (en la diacronía de la liberación) la praxis como trabajo servicial. Ambas cuestiones las hemos planteado en los *capítulos* IV (de-ducción de la Totalidad) y V (de-ducción de la praxis liberadora). Dicha de-ducción es descubrimiento del "sentido", del estatuto antropológico, meta-físico o *ético*, y, por ello, se denominó a la de-ducción de la Totalidad: la "eticidad"; y a la de-ducción de la praxis liberadora: la "moralidad". La "eticidad" de la ex-sistencia como Totalidad mundana y la "moralidad" del servicio como trabajo creador de-muestran -desde el Otro, origen real del descubrimiento de su "sentido" y raíz efectiva de su misma realidad. La de-ducción no es sólo epistemológica; es también meta-física; es de-ducción de la realidad misma de la Totalidad (cuestión que se planteará orgánicamente en el *capítulo* X). La Alteridad, la realidad del Otro no puede *de*-mostrarse; sólo se *muestra* por el absurdo. Su irrealidad torna absurda la Totalidad, al hombre. Lo pri-

mero no puede mostrarse-desde nada anterior, porque no hay anterioridad que lo soporte. El Otro, como otro, es indemostrable; es el comienzo de toda de-ducción. En este párrafo nos mantendremos en el límite de la de-ducción ético-antropológica; en el *capítulo* X abordaremos la de-ducción ético-cósmica que se encuentra a la base del estatuto ético del cosmos, de la naturaleza, de la realidad astronómica, biológica y antropológica. De esta manera nuestro discurso, nuestro curso, vuelve al comienzo: la de-ducción analógica del hombre (física, animal) nos permite descubrirlo como un ser-en-el-mundo (tema del *capítulo* I de esta *Ética*). Pero vuelve sin poder cerrar el círculo, porque la negatividad del Otro es como un vacío que siempre impide al círculo cerrarse como una Totalidad cumplida: son dos semicírculos que nunca se unen porque el Otro es insistemizable, incomprensible, Misterio de libertad que nos relanza continuamente como historia.

La "categoría" analógica de Totalidad no se descubre sino en el cara-a-cara: desde el Otro. El que piensa el mundo, la *fysis*, como lo único, "implícitamente" acepta la Totalidad pero no la descubre como tal, como Totalidad. Para poder pensarla como categoría es necesario pensarla desde el Otro, desde la Alteridad. En estos años, en seminarios universitarios, hemos practicado este método y hemos podido comprobar, estudiando los principales filósofos griegos y modernos, el cómo la "categoría" de Totalidad es el último horizonte de su pensar y, sin embargo, no la han descubierto como tal. Es decir, se veían impulsados por la necesidad de la "lógica de la Totalidad" a plantear los mismos problemas y a llegar a los mismos resultados. Las diferencias son de detalles. La manera ontológica de habérselas con los más graves problemas es idéntica. Los griegos, en la Totalidad de la *fysis*; los modernos, en la Totalidad subjetual. Los medievales, con una experiencia fáctica de la Alteridad, caen frecuentemente en contradicciones conceptuales porque echan mano de las categorías que la filosofía griega de la Totalidad les presta. Estas contradicciones se hacen evidentes en los Padres Griegos, en Agustín y aun, en detalles, en Tomás de Aquino. Quiere decir que para de-ducir la Totalidad es necesario, no sólo la experiencia fáctica de la Alteridad, sino la clara conciencia y un pensar reflejo sobre la misma experiencia, para que la Totalidad pueda ser descripta como totalidad y la Alteridad como la infinidad del Otro, negatividad primera y afirmación incom-prensible⁵¹⁰.

Si la filosofía es una *pedagógica*, es primeramente una posición discipular: se debe saber oír la palabra reveladora del

Otro (el discípulo como maestro), crearla para poder comprometerse en el camino de la liberación y acceder así al ámbito del pro-yecto liberador mismo. Desde la convivencia transexistencial en un mismo pro-yecto analógico se puede interpretar *transexistencialmente* la palabra anteriormente revelada, comprendida inadecuadamente pero no interpretada en la Totalidad. Es ahora que la filosofía como *pedagógica* pasa de su posición discipular a su actitud magistral, la del auténtico maestro del pensar, de la historia, de la humanidad. Es necesario que se pase de la mera interpretación transexistencial a una interpretación *transexistenciaria*, que es con respecto a la interpretación ontológica de la Totalidad una interpretación metafísica, pero con respecto a la Totalidad futura (Totalidad tercera, entonces) una mera interpretación ontológica de segundo grado. El filósofo-maestro se ha colocado en posición de exterioridad con respecto a la Totalidad primera, en donde anteriormente habitaba antes de oír la revelación del Otro. Desde dicha exterioridad la Totalidad misma se le aparece ahora como un sistema *óntico*, un sistema más, un sistema dado en un momento de la historia, uno de tantos, un sistema ideológico. Al haber avanzado hacia la exterioridad lo ha dejado en el camino como un momento óntico, como una crisálida muerta. Desde el pro-yecto de liberación (que ahora es su pro-yecto ontológico vigente y que el Otro le permitió el acceso por su pro-vocación) puede ahora *justificar* la revelación que se le hiciera, y juzgar entonces a la Totalidad como totalidad. El *pensar* reflejo legítima (desde el nuevo pro-yecto) la revelación que antes era ininterpretable desde la Totalidad (ya que su origen era el Otro incomprendible). Justificar" (*jus-facere*: "hacer justicia" en latín) es no sólo verificar (comprobar la veracidad del Otro en el hecho de que lo revelado es, en verdad) sino pensar la referencia de lo revelado anteriormente como el enunciado de la *posibilidad* del pro-yecto liberador. Ahora, cuando el filósofo-maestro, por su compromiso liberador, ha accedido como propio al pro-yecto liberador que comprende en parte al Otro, puede como repetir el proceso deductivo ontológico-óntico o epistemático⁵¹¹. "Justificar" lo revelado por el Otro en la convivencia del mismo pro-yecto liberador es además legitimar la praxis liberadora ilegal en la Totalidad: es juzgar como superada y muerta a la Totalidad que pierde su rango ontológico y se degrada en un ente, un sistema ideológico, como el fin del discurso. El *pensar* la remitencia de la posibilidad enunciada por el Otro en su revelación al pro-yecto ontológico liberador

(meta-físico con respecto a la Totalidad ideológica) es saber conceptualizar, precisar, permitir la máxima acuidad a la palabra pro-vocativa. El filósofo, al pensar la revelación del Otro, se transforma en un pro-fético *crítico*, y no meramente, como el Otro, pobre en un profeta existencial sin el Otro, en el oprimido, y sin el momento discipular, el filósofo no es sino un sofista tautológico de la Totalidad perimida. Pero después de haber pasado por el discipulado de la palabra reveladora del Otro, la fe en su palabra, y la praxis liberadora, el filósofo se presenta a la Totalidad como el peligro final, como el que anuncia su verdadero término. ¿Por qué? Porque sólo el filósofo puede de-mostrar la infundamentabilidad de la Totalidad, su falsedad, su hipocresía. Sólo el filósofo puede decir: "¡El dios sobre el que reposáis *ha muerto!*" Es decir, el fundamento que se tenía por natural, eterno, divinizado, definitivo viene a ser depuesto de su originalidad y se lo muestra como un pro-yecto superado, un sistema perimido, la pervivencia fósil de un pasado ideológico, cadavérico. El filósofo-maestro, en la filosofía como *pedagógica analéctica de la liberación*, repite entonces la voz del Otro que supo escuchar, pero su reiteración no es mera imitación, sino que tiene ahora la virulencia *crítica* de lo *pensado*. Contra el dominador de la Totalidad, entre los que siempre el filósofo-maestro se contó antes (cuando fue sofista), les echará en cara el continuar sustentando la errada naturalidad y divinidad de un ente. Se volverá a los suyos e ironizará su ceguera: "Ojos tienen y no ven; oídos tienen y no oyen; boca tienen y no hablan" los ídolos que han producido con sus manos y que adoran como dioses. De-ducir la Totalidad como ideología es mostrar desde el pro-yecto liberador la malignidad de la misma Totalidad en cuanto se cierra al futuro. Pero como en la Totalidad son los dominadores ("lo mismo" en "lo Mismo") los que se identifican y defienden el Todo, el filósofo-maestro se opone frontalmente a ellos. Su crítica se presenta como ininterpretable desde la Totalidad (tal como la palabra del Otro pobre había sido para el filósofo-discípulo sólo "inadecuadamente" comprensible). Por ello los dominadores de la Totalidad ven en el filósofo-maestro, sólo, un mero anarquista (más-allá-del-origen: *aná-arjê*), y como revela crítica, pensada, conceptualmente la superación de la Totalidad (su muerte aparente, ya que es asumida en un *nuevo* Todo), los dominadores que usan la Totalidad para sus fines egóticos, no pueden sino maquinarse su desaparición. Por esto murió Sócrates, aunque no pudo pensarlo. El filósofo-maestro es un hombre

condenado a muerte y por ello bien puede exclamar: "Mal-dito el día en que nací". Esa automaldición es paradójica, porque encubre una exclamación radical de infinita alegría.

No es sólo deducción de la Totalidad como totalidad, o crítica a la Totalidad como tal; es también, de-ducción de la praxis liberadora o del trabajo servicial como legítimo. Es la "justificación" de la liberación del oprimido, de la moralidad de la ilegalidad del "servicio" (*habodáh*). Su pedagogía es aquí también *analéctica*. Es analéctica con respecto al dominador (su palabra pensada, su pro-vocación crítica) ya que viene desde *más allá* de la Totalidad. Pero viene igualmente desde *más allá* de la existencial y acrítica posición del oprimido como oprimido y del Otro como libre, y, en ambos casos, como el que vive algo que no ha pasado por la clarificadora mediación del pensar crítico, de la interpretación transexistencial. El filósofo-maestro, viene a agregar a su discípulo, al pueblo, al Otro (que fue su maestro cuando le reveló como objeción o interpelación de justicia la exterioridad de un pro-yecto liberador) algo *nuevo*, algo otro: el mismo filósofo-maestro es el Otro que el oprimido, que el que se libera, que el transexistencialmente Otro. La labor del filósofo-maestro no es sólo dar a luz el hijo del Otro (mayéutica), sino fecundar con su palabra crítica, pensada, interpretada-meta-físicamente la *nueva* Edad histórica que comienza a vivir América latina y los pueblos pobres del mundo; que comienza a vivir la mujer y los que sufren la pedagogía dominadora de la Totalidad.

Cuando la praxis liberadora justificada pensadamente por el filósofo llega a cumplirse, y la patria *nueva* se organiza, el filósofo queda nuevamente apresado en la Totalidad y es necesario que ausculte la historia para descubrir dónde se encuentra la nueva revelación del Otro que lo llama a recomenzar el camino de la crítica liberadora. La historia humana nunca será, por los datos que la filosofía constata, un Todo totalizado y, por ello, habrá siempre un Otro, y su revelación será el momento primero, lo analéctico, que permite al pensar acceder prácticamente a la novedad procreadora que irrumpe de la nada de sentido: desde el Otro como "fuera" del sistema, como pobre, como el que la intemperie *llama* (esta es la "vocación" a la filosofía) al filósofo para que co-labore con su don, con su "servicio", con su trabajo analéctico, en la liberación histórica de cada hombre, de América latina, de la humanidad.

§ 38. DEL ÊTHOS A LA ÉTICA META-FÍSICA LATINOAMERICANA DE LA LIBERACIÓN

Nuestra tarea en este párrafo no será definir la ética sino situarla. Para ello deberemos distinguir diversos planos para poder orientarnos metódicamente con precisión. Deberemos distinguir seis planos que describimos indicativamente primero y que trataremos con un poco más de análisis después.

En *primer* lugar partimos de la com-prensión existencial del ser que se organiza histórica y culturalmente como un *êthos*, totalidad modal. El *êthos*, en *segundo* lugar, incluye como uno de sus momentos una ética existencial cómplice o interpretativo-comprensora acrítica, que algunas veces llega al nivel de la comunicación (las "opiniones" éticas vigentes). La ética ontológica, en cambio y en *tercer* lugar, tematiza filosóficamente el *êthos* y las éticas existenciales y cuenta igualmente con las ciencias integradas en la dominación de la Totalidad. Aquí habría terminado su tarea una ética existencial de tipo heideggeriano. Pero, y nos encontramos ya en el *cuarto* momento, hay un movimiento liberador que es vivido por algunos como un *êthos* transontológico (y por ello lo hemos denominado en el párrafo anterior trans-existencial: es la manera *acrítica* de vivir la liberación, aunque el hecho de ser "trans-" muestra una criticidad fundamental con respecto a la Totalidad y su *êthos* existencial). De este movimiento liberador puede aún haber, y es el *quinto* momento, una ética acrítica o todavía no pensada explícita, metódica y críticamente (tal sería, por ejemplo, la clara crítica meta-física trans-existencial de los profetas en Israel). Por último, en *sexto* lugar, se encuentra la ética meta-física que oyendo la voz del *êthos* liberador en cuanto liberador, de la ética transexistencial liberadora, y las ciencias que intentan superar la "cultura de dominación", formula la crítica radical y justifica el camino de la liberación. El momento de los *êthos*, y de sus éticas existenciales correspondientes, le llamaremos la *simbólica*, o hermenéutica a través de los símbolos cotidianos (sean de la Totalidad o de la liberación). La ética ontológica es propiamente la *dia-léctica*. La ética meta-física es originariamente la *ana-léctica*. La ética parte entonces de una *simbólica*, la piensa como *dialéctica* y la pone en cuestión como *analéctica*. Se pasa de la ética existencial a la ética ontológica, y de ésta, por mediación de la revelación de la ética transexistencial, a la ética meta-física.

Todo hombre, por supuesto igualmente el científico y el filósofo, se encuentra en un mundo. Mundo cultural, de un grupo determinado, de un momento de la historia humana. Su último fundamento, como hemos dicho repetidas veces, es la com-prensión existencial del ser que tenga dicho grupo humano; por ejemplo el latinoamericano, el argentino, el mendocino, el de su familia, etc. La tarea de la ética ontológica será "dejar que el sentido del ser original de América venga a la luz mediante la analítica existencial de nuestra pre-ontológica com-prensión de seres-en-un-nuevo-mundo... He aquí el camino a recorrer a lo largo del tiempo y de la historia: la historia original de América"⁵¹². Aunque dicha tarea analítica nunca se lleve a cabo no por ello el hombre no tuvo cotidianamente, de manera necesaria, una cierta com-prensión de la manifestación histórica del ser. Anudándose en diversos círculos concéntricos, desde el ser como fundamento de la Totalidad, el hombre organiza su vida cotidiana dando sentido a todo lo que le rodea desde el horizonte de significatividad que es el mundo como tal. En el mundo el hombre adopta ante las cosas-sentido *actitudes* o modos de "habérselas" (*habitus, héxis*) pero no ante esto o aquello sino ante todo y de manera estructural e inter-respectiva. La totalidad de esas modalidades que ha adoptado como constituyendo su carácter personal o su modo cultural es lo que denominamos *êthos*⁵¹³. Si el pensar emerge de la cotidianidad, surge siempre de un mundo que es ya ético; lo ético del mundo es también el *êthos*, esa como constancia en la permanencia ante una manifestación del ser (como una *Gestalt* histórica, pero no en el sentido hegeliano). El *êthos* es el modo como cada hombre y cada cultura vive el ser. Si hay historia del hombre hay también historia del *êthos*. Un momento del *êthos* es la interpretación-comprensiva existencial, que pende o deriva de la com-prensión del ser como poder-ser (que fundando actúa como principio). La totalidad circunspectiva (es decir, la estructura respectiva y completa de la interpretación existencial) constituye el momento del "ver" del *êthos* (el momento del *lógos* diría Aristóteles, en función práctico prudencial). Como permanece en el mero nivel expresivo del ejercicio cotidiano deberemos decir que se confunde con el *êthos* mismo. Son todas las normas, reglas u obligaciones que permiten interpretar toda "posibilidad" (en tanto valiosa o disvaliosa), pero de manera a tal punto confundida con el comportamiento que forma un todo indivisible.

Pero, en ciertas personas y por circunstancias variables, lo

que era una totalidad interpretativa soldada al *êthos* mismo cobra no sólo expresión sino comunicación. Surge así lo que llamamos una *ética existencial* o cotidiana. Ética existencial cotidiana fue la del oráculo de Delfos (que tuvo después el destino de ser tematizado existencialmente por la *Apología de Sócrates* de Platón), la del "Viejo Vizcacha". La interpretación es ella misma una expresión dentro del movimiento de la comprensión derivada⁵¹⁴, es un habla pero no una lengua⁵¹⁵. La lengua ética de la Totalidad es la ética vigente, lo alienado de la "sabiduría popular", que muchas veces es tan dura, directa y trágica Como el alma del gaucho, en cuanto oprimido, por ejemplo: "El primer cuidao del hombre -dice Vizcacha a Fierro-, es defender el pellejo; llevate de mi consejo, fijate bien lo que hablo; el diablo sabe por diablo pero más sabe por viejo"⁵¹⁶. "Fijate bien lo que hablo", dice la ética existencial comunicada, experiencia vivida y expresada en la cercanía de la cotidiana "esistencia"⁵¹⁷. Ética existencial cotidiana es la del *Rig-Veda*, la del *Libro de los Muertos* de Egipto y la de las tradiciones aztecas:

"El *tlamatini*: una luz, una tea,
una gruesa tea que no ahúma.
Un espejo horadado...
Él mismo es escritura y sabiduría.
Es camino, guía veraz para otros.
Conduce a las personas y a las cosas;
es guía en los negocios humanos.
El buen *tlamatini* es cuidadoso como un médico,
y guarda la tradición.
Suya es la sabiduría transmitida;
él es quien la enseña..."⁵¹⁸.

La lengua de esta ética existencial es siempre simbólica. El símbolo y el relato mítico es el modo de hablar de esta sabiduría que por ello se confunde con el arte y a veces con la religión. Este "símbolo da que pensar" nos dice Paul Ricoeur⁵¹⁹.

El ropaje simbólico del habla no debe hacernos olvidar que al fin nos remite a una comprensión de la manifestación histórica y cultural del ser. El mundo mítico de los símbolos (aun en nuestro tiempo científico y civilizado, está presente en todos los niveles cotidianos de la vida y sus obviedades) es el punto de partida de la filosofía⁵²⁰. Los símbolos se comprenden desde sí mismos, y esta hermenéutica sería *la simbólica*; tal es el manejo experiencial de la ética existencial cotidiana.

Esta Totalidad simbólica de comprensibilidad es lo que Aristóteles indicaba como "la comprensión cotidiana (*dóxas*) sostenida por todos, por la mayoría o por los sabios (*tôn sofôn*)"⁵²¹.

Pero más allá de la *simbólica*, como explicación interna al símbolo que da la ética existencial cotidiana, emerge por la conversión al pensar la *dia-léctica*. El pensar fundamental comienza por ser dialéctica. Por ello "con respecto al intento filosófico se debe buscar el des-cubrimiento (la verdad: *alé-theian*); en orden a la sola dialéctica [como arte de la discusión] solamente que esté de acuerdo a la comprensión cotidiana (*dóxan*)"⁵²². Es decir, el que intenta pensar ontológicamente deberá tomar en cuenta la comprensión cotidiana pero como *apariencia* o parecer ser (lo obvio o comprensible de suyo) que bien puede ocultar más que manifestar la mostración misma del ser. Por ello, se dirigirá al ámbito del símbolo para encontrar "proposiciones éticas" (*hai ethikài protàseis*)⁵²³. "La filosofía [la ontología] comienza en sí, ella es comienzo. El discurso de las filosofías es hermenéutica de los enigmas que la preceden, rodean y nutren, y búsqueda del comienzo, intento de orden, apetito de sistema"⁵²⁴. Al decir "comienza en sí" (por sí misma: *à soi*) se quiere indicar que se inicia sin otro apoyo que ella misma; en este inicio en nada puede auxiliarla las ciencias humanas. Estamos en el nivel introductorio y fundamental, en el pensar dialécticamente los principios mismos del filosofar. Desde las estructuras de la ética existencial cotidiana, y del *êthos* como su mundo, el que piensa dialéctica y ontológicamente debe saber tener en vista, no la validez caduca de una manifestación histórico-cultural del ser en un *êthos* dado, sino el ser que como poder-ser ad-viniente está siempre más allá en su fuyente posición dia-léctica. De esta manera el pensar fundamental, la ética ontológica, partiendo de lo cotidiano, relativo a una época histórica, a una cultura dada, a una comprensión existencial del ser, puede quedar abierta a la Totalidad y de este modo aunque no tenga un saber del ser como ser, su pensar no queda apresado como mera cotidianidad ingenua (y por ello su mayor culpabilidad) en su mundo cultural dado fácticamente. Desde las estructuras variables de su mundo, *tà êndoxa*, podrá mostrar lo que el ser es al mostrar la imposibilidad de lo falso: lo que él no-es. Partiendo de lo cotidiano y existencial puede entonces la dialéctica como método de la Totalidad *indicar* al ser pero no *saberlo*, y por ello igualmente no puede *decirlo*. Deja que el ser se muestre; quita los impedimentos de esta mostración al des-velar, des-cubrir, des-ocultar su manifestación: lo deja ser,

pero, por su propia constitución, el ser aparece en la manifestación y jamás como tal. La dialéctica, la ética ontológica que mira hacia el ser como ser, está en guardia para que la apertura final nunca sea cerrada y pueda acaecer la *parousía* del ser, su ad-venimiento. Ese ser no-sabido es mostrado como dándose más allá de todo horizonte de la comprensión existencial como poder-ser dado. A través de todos los *êthos* y de las éticas existenciales cotidianas de todos los pueblos de la historia se descubre entonces una estructura ontológica fundada toda ella en el ser como *parousía*; *parousía* encubierta con diversos lenguajes simbólicos, pero expresando al fin "lo Mismo". Esta ética ontológica en su momento primero y dialéctico es entonces *ethica perennis*, en el sentido de que es un pensar metódico fundamental que da cuenta de lo que el hombre es desde *siempre*. El *siempre* indica la universalidad del *factum*: el hombre que ha sido, es y será, mientras sea hombre, tal como lo descubre la *dialéctica* como de manera cotidiana, regional y epocal lo expresó ya la *simbólica*.

El primer momento de la ontología es la dialéctica, la *analítica existencial* fundamental. Esta analítica fundamental de la Totalidad⁵²⁵ describe los existencialistas, como horizonte desde el cual se fundará de-mostrativamente la estructura de lo existencial y la *prâxis* óntica. Si el movimiento dialéctico mira hacia el ser en cuanto ser (como el poder-ser, y por ello anulado en cuanto poder-ser al meramente ser-en-Totalidad totalizado), la analítica existencial mira hacia lo intramundano para fundar lo que desde ese fondo aparece como ente, como "posibilidades".

Por ello la *óntica o moral de las posibilidades* -que es lo que intramundamente se abre desde el horizonte del mundo- tiene, ahora sí, una función de-mostrativa y derivada. La moralidad del acto humano o la *prâxis* óntica en la Totalidad no se la deberá confundir con la eticidad de la *existencia* como tal y con la moralidad de la praxis liberadora o meta-física.

¿Cuál es la relación que se establece entre la ética ontológica así situada y las "ciencias humanas" de la dominación, tales como la psicología, psicoanálisis, historia, antropología cultural, sociología, el derecho, las ciencias políticas, la economía, y aun las "ciencias naturales", tales como la biología y otras del mundo nordatlántico dominador? Merleau-Ponty indica que Husserl "a medida que su pensamiento maduraba, era cuestión de que esta relación de prioridad [de la filosofía con respecto a las ciencias del hombre] se sustituyera una relación de reciprocidad o de entrelazamiento"⁵²⁶. Esto debe entenderse

bien o puede caerse en la confusión pura y simple. Las ciencias humanas son, en la cultura de dominación, por una parte, un modo *fundado* de conocer ciertamente; y, por otra, un momento del ser en el mundo cotidiano mismo. Es decir, la ciencia viene a ser ella misma por el resultado de sus investigaciones un elemento de la cotidianidad: desde que el hombre llega a la luna, dicho satélite no es ya mirado por el hombre cotidiano de la misma manera que antes. La ciencia viene a cambiar la comprensión cotidiana del ser. En ese sentido interesa la ciencia al pensar ontológico que parte de la cotidianidad, como un saber tenido ya por todos como manifestación del ser histórico. Pero un saber estricto de la ciencia misma, aunque no innecesario, no por ello es condición *sine qua non* de la filosofía como pensar dialéctico fundamental, y esto es por demás evidente: el pensar dialéctico ontológico parte de la cotidianidad para mostrar la posición del hombre en la Totalidad, y desde allí no sólo funda los otros momentos de la filosofía ontológica, sino los axiomas mismos de las ciencias. Si funda los axiomas de las ciencias mal puede necesitar para su pensar fundamental las conclusiones de esas ciencias. Se puede entonces aceptar la propuesta de Merleau, en el sentido de la "reciprocidad o entrelazamiento" de las ciencias y el pensar fundamental, sólo en el sentido indicado: es decir, en tanto las conclusiones científicas *hayan pasado a la cotidianidad* y, por ello, no son ya tomadas como "conclusiones" sino como "datos factuales" del mundo histórico y cultural mismo de la Totalidad. Un pensar que quiera en verdad ser fundamental, por ejemplo en ética, deberá aun tomar el pensar filosófico que le precede en el mismo sentido: en tanto haya pasado a la cotidianidad y en tanto la explica. El *êthos* de una época, que es el punto de partida de toda ética ontológica como ética de la Totalidad, puede echar mano de las obras de arte o de las filosofías de esa época para mejor explicar el fenómeno fundamental: la comprensión existencial del ser de una época, ser que es poder-ser, pro-yecto humano en su sentido ontológico.

El comienzo de la filosofía a partir de la cotidianidad, de manera directa, no debe hacernos pensar que es un saber absoluto. "La filosofía es la obra de una re-flexión incompleta y finita teniendo como tema una experiencia finita y que no llega jamás a descubrirse como posesión pura y simple de sí mismo"⁵²⁷.

La ética ontológica puede entonces contar con las ciencias humanas en tanto están integradas a la cotidianidad de la

Totalidad y no en cuanto que las conclusiones científicas podrían ser tomadas como el fundamento a partir del cual se debería pensar. Las conclusiones de las ciencias son proyectadas en la comprensión existencial y, por ella, hacia ser manifestado de una época. El eco que nos es devuelto de esa proyección permite pensar los axiomas de las ciencias desde el fundamento y, al ponerlos a prueba, abrirles aún nuevos ámbitos de investigación⁵²⁸. El pensar ontológico se sitúa entre la Totalidad como la comprensión cotidiana del ser y los axiomas de las ciencias, los principios del político o del hombre de acción que como dominador afirma la Totalidad. Hasta aquí llega la ética ontológica de la Totalidad.

El *êthos* de la liberación tiene también su poética y por lo tanto es posible igualmente el uso de la *simbólica* de la liberación. Más allá del fundamento pensado por la ética ontológica (que en verdad no es "ética" sino más bien ontología cómplice de la inmoralidad vigente) se encuentra la *praxis* habitual del comprometido en la liberación: *êthos* de lo deshabitual. Nos dice Pablo Neruda:

"Veo lo que viene y lo que nace,
las pobres esperanzas de mi pueblo;
los niños en la escuela con zapatos,
el pan y la justicia repartiéndose
como el sol se reparte en el verano."

Esta esperanza de liberación comienza por una toma de conciencia de la situación de dominación y como dice Fierro (I, 973-8):

"Desde chico gané
la vida con mi trabajo,
y aunque siempre estuve abajo
y no sé lo que es subir,
también el mucho sufrir
suele cansarnos, ¡barajo!"

Sólo después puede llegarse al grito del cura Hidalgo: "¡La tierra para los que la trabajan!", bajo el estandarte de la Guadalupana.

Ante el movimiento de los pueblos por su liberación, de la mujer, del hijo de la pedagogía de dominación, nos revela Sartre que se hace inevitable el "afrontar un espectáculo inesperado: el *strip-tease* de nuestro humanismo [europeo]. Helo aquí

desnudo y nada hermoso: no era sino una ideología mentirosa, la exquisita justificación del pillaje; sus ternuras y sus preciosismos justificaban nuestras agresiones. Qué bello predicar la no-violencia: ¡Ni víctimas ni verdugos! ¡Vamos! -nos dice todavía el filósofo crítico-. Si no son ustedes las víctimas; cuando el gobierno que han aceptado en un plesbicitito, cuando el ejército en que han servido sus hermanos menores, sin vacilación ni remordimiento, han emprendido un genocidio, indudablemente son verdugos"⁵²⁹.

Así nace una ética de la liberación todavía no conceptualizada en el nivel filosófico meta-físico, existencial transontológica, crítica del nivel ontológico aceptado de la Totalidad (transexistencial como la hemos llamado). Con respecto a la Revolución francesa, liberación de la burguesía con respecto a la monarquía y nobleza, surgirá, por ejemplo el movimiento de los socialistas utópicos. Se trata, todo este movimiento o tradición, de un grupo de hombres que expresan una ética transexistencial de liberación con respecto al proyecto recientemente triunfante de la burguesía⁵³⁰. Con respecto al pueblo de Israel, por ejemplo, surge el primer movimiento coherente y ya irreversible en la historia de la humanidad: los llamados *profetas*. Estos personajes tienen ya un método (transexistencialmente manejado), no lo usan explicitando las "categorías" (porque ya sería una filosofía de la Alteridad, que nunca poseyeron), pero en sus "escuelas" proféticas aprendieron cotidianamente la "manera" de criticar los acontecimientos. Se ve cómo conocen y saben aplicar la "categoría" de Totalidad (la *basar*), de Alteridad (el Otro: el pobre, la viuda, el huérfano, el creador YHVH -tetralogía sin significación óptica, ya que en su lugar leían siempre: "El Nombre" (*hashem*), de dominación, alineación, liberación, etc.⁵³¹. Sin dudas podemos decir que se trata de la tradición liberadora más importante que pueda constatarse en la historia mundial de todas las culturas:

"Por eso te hice pedazos [¡Oh, mi pueblo!]
por medio de los profetas,
te he matado con las palabras de mi boca.

... ..

Efraim ha dicho:

Sí, me he enriquecido,
me he hecho una fortuna.

Mas todas sus ganancias [dice el profeta]

no podrán compensar

las culpas que haya cometido" (*Oseas* 6, 5-12, 9) .

La filosofía como ética meta-física o analéctica deberá tener en cuenta no sólo el *êthos* liberador sino igualmente su ética transexistencial. Pero, y al mismo tiempo, deberá contar con las ciencias humanas (y ciencias en general) que hayan cuestionado sus mismos supuestos y hayan comprendido que no hay "universalidad" en la ciencia. Pretender la "universalidad" es calcular y concluir en favor del dominador, de la cultura y la civilización nordatlántica. La sociología, la economía, etc., latinoamericanas (la practicada e inventada por los que han descubierto el condicionamiento dominador de los principios de las ciencias del mundo nordatlántico) son las que pueden servirnos de punto de apoyo. Los mismos economistas latinoamericanos ven la necesidad de una tal ética: "El criterio de la funcionalidad de la ética no es de por sí un criterio de liberación. La ética funcional no es automáticamente una ética de la liberación universal. Si se entrega, por lo tanto, la formulación de la ética al criterio de la funcionalidad en la expansión económica del país respectivo, jamás se produce una funcionalidad de esta ética con respecto a la liberación de todos los países, esto es, de la humanidad. Surge así una ética de liberación, que entra continuamente en contradicción con la ética funcional producida por países particulares"⁵³². En efecto, la ética de la liberación es una ética disfuncional. Por funcionalidad se entiende la eficaz actividad de un aparte dentro de la estructura de la Totalidad. Como nuestra ética muestra la moralidad de la puesta en cuestión de la Totalidad es una ética disfuncional, una ética que explica y justifica *el cambio*, el proceso sociológico, económico, psicológico-social, histórico, etc. (lo estudiado por todas las ciencias humanas), el paso de un "sistema" a otro "sistema", el camino de la liberación de la Totalidad opresora a la Alteridad, en nuestro caso la Alteridad latinoamericana.

El camino metódico será entonces: de la *simbólica* a la *dialéctica* y de ésta a la *analéctica*, que tiene igualmente su simbólica. Es necesario instalarse en la Totalidad y a través de sus símbolos llegar a su fundamento (simbólica-dialéctica). Después se pone en cuestión la Totalidad por los movimientos de liberación hasta el proyecto de liberación abierto desde el Otro (simbólica-analéctica). Si la ontología es la introducción a la ética, *la ética es la filosofía primera*, no sólo porque es la introducción a la meta-física, sino porque, y no debe dejarse nunca de tener en cuenta, el cara-a-cara es realmente lo primero, el acceso a la *veritas prima*. Se dice entonces que, *ordo dicendi* (por exigencias pedagógicas), la descripción ontológica es primera, pero, en realidad, el mundo de la Totalidad es

segundo y se abre desde el Otro como lo hemos demostrado en el *capítulo* III, y en los siguientes. Aun en la meta-física (*capítulo* X del tomo III) podrá verse cómo el estatuto del cosmos real es ético, porque procede de una Libertad incondicionada, de una "opción" (diríamos analógicamente) por crear lo nuevo: la Totalidad. El Otro es lo ético originario, en cuanto es el origen de la eticidad y la moralidad, en cuanto es *Libertad* y no la *fysis*, primer analogado de los dos modos originarios de decir el ser.

§ 39. NORMATIVIDAD EXISTENCIAL-ANALÉCTICA DE LA ÉTICA META-FÍSICA

El *êthos* del que partió el filósofo, si es un filósofo y no un sofista, es su propio *êthos* como modalidad de habitar el mundo. La historia o la referencia a otros *êthos* es sólo abrirse a horizontes que mejor esclarecen su propia situación existencial. El pensar ético ontológico, la dialéctica-existenciaria, parte de la cotidianidad más inmediata o de la Totalidad. Pero es más, el mismo pensar del filósofo, aun en el caso del pensar esencial o el "pensar contemplativo"⁵³³, es un momento del ser en el mundo, y por ello un momento de la *prâxis* óntica, en el sentido de un modo *fundado* de ser en la cotidianidad totalizada. El pensar ontológico por más que tenga por tema el fundamento de la cotidianidad no deja de estar radicado en ella. El pensar mismo, como *bíos theoretikós*, no es sino un modo (entre otros aunque supremo en algún sentido, como veremos) de la *bíos praktikós*, confundándose esta última con el modo global y cotidiano de ser en el mundo. La *bíos praktikós* no debe ser considerada solamente *un* modo de ser del hombre *posterior* a la tematización, consecuente al pensar o conocer científico y ni siquiera al reflexionar existencial, cotidiano o vulgar. La *bíos praktikós* en su sentido radical es el modo de ser del hombre, y la *prâxis* es la actualidad misma de dicho modo⁵³⁴. Puede reducirse la *prâxis* y su *bíos* correspondiente a sólo ser el momento posterior del calcular de un "sujeto teórico (*theoretisches Subjekt*) que es completado luego por el lado práctico con una ética adicional"⁵³⁵. Este modo "reducido" de comprender la *prâxis* lleva, como queda expresado, a minimizar la ética misma. La ética sería la parte de la filosofía que se ocupa de la *prâxis* intramundana y *post-teórica*. Si la *prâxis*, como modo de ser actualmente en el mundo, incluye como su supuesto al horizonte mismo del ser y su comprensión existencial, en este caso el

pensar que piensa la *prâxis* integralmente piensa igualmente los supuestos del propio *pensar*, como modo fundado en la *prâxis*, y el proyecto que como instancia previa permitió por la crisis y la conversión anticipadamente ser-en-la-verdad ("estar-en-la-verdad" o en la manifestación del ser es el pro-yecto existencial que funda la vocación o interpelación que avoca al hombre cotidiano a introducirse en el pensar filosófico fundamental) emerge igualmente de la *prâxis*. Jamás nadie pudo introducirse a la filosofía por razones filosóficas, ya que las razones filosóficas que puedan convencerlo supone su previa introducción. Es desde razones existenciales previas a la filosofía misma que el hombre se vuelve (se con-vierte) al pensar. Lo obvio cotidiano manifiesta su mera apariencia, su infundamentalidad, su falsía. Desde este estado de insatisfacción crítica existencial el hombre se abre a un proyecto de "estar-en-la-verdad", y es sólo así que intenta entrar desde y para la *bíos praktikós* en un momento privilegiado de la misma *prâxis*: la *theoría*, el pensar. El pensar es *prâxis*, lo es en toda su esencia⁵³⁶. El pensar como *prâxis* es actualidad (claro que radicada en la *prâxis* fundamental; el pensar es una actualidad fundada) y está radicada en la negatividad o la "falta-de" (*el no-estar-todavía en la verdad*) y por ello es mediación. Como *prâxis* que el pensar es, el proyecto del mismo pensar se funda en el pro-yecto de la *prâxis* fundamental: el "estar-en-la-verdad" radica en el "*estar-en-la-perfectio*" (el llegar a ser el poder-ser de la Totalidad); el modo de estar pensativo en el mundo se funda en el estar en el mundo como tal. Esta *prâxis* fundada en la que consiste el pensar se debe denominar estrictamente la *poíesis* suprema de la Totalidad, y por ello no puede identificarse con la *prâxis* fundamental, que es algo más radical y abarcante. *Poíesis* significa fabricación, confección, producción. El hacer artístico (de la *téjne*) inventa el arte-facto. El hacer del pensar, en cambio, no puede inventar su tema sino que sólo lo des-cubre; el ser no es un pro-ducto del pensar, sino que el pensar se abre a la iluminación del ser. La función del pensar no es pro-ducir el ser sino obrar el des-cubrimiento *explícito* de la manifestación del ser de la Totalidad. En esta explicitación existenciaría de lo implícito existencialmente estriba todo el valor humano de la filosofía como ontología. Cuando decimos "valor" -que, como hemos indicado en el § 8 de esta *Ética*, es el ser mismo de la posibilidad en cuanto tal- indicamos que el pensar ontológico es condición condicionada condicionante de *un* poder-ser de la Totalidad. Es decir, la no referencia *expresa* de lo intramundano al ser como su

fundamento significa siempre un tipo de ingenuidad emparentada a la actitud óptica que impide la suprema lucidez. El hombre auténtico no lo puede ser de manera *cabal* si no media el pensar explícito del fundamento. El pensar surge en la genuina cotidianidad; de la cotidianidad no-genuina jamás emergerá el pensar ontológico que supone una conversión auténtica desde la actitud óptico-existencial. Si el pensar ontológico -como lo hemos dicho en el § 33- es muerte a la cotidianidad y pasaje a la trascendencia, supone una ruptura con la ingenuidad del orden óptico-existencial; ruptura que no pierde sino que asume todo lo de positivo que la cotidianidad encierra. El pensar fundamental, el dialéctico y aun el demostrativo si es un pensar la Totalidad, surge desde la *prâxis* fundamental por un proyecto de "estar-en-la-verdad" y, por ello, queda integrado como un momento del existir, un momento con función propia e insustituible: su función es el esclarecimiento, el discernimiento, la iluminación, la explicación de lo *hypo-tético* ("puesto-debajo"). La función de la luz en la noche es iluminar por el brillo de la llama. La llama en nuestro caso es el ser, y el pensar es el que permite y conduce su brillo a la cotidianidad. La función normativa del pensar fundamental es entonces un iluminar la *prâxis* cotidiana al hacer explícitos los supuestos de esa misma *prâxis*.

La ética existencial cotidiana, la comunicación de la totalidad interpretativa existencial del *êthos*, es, todavía, como dice Sartre⁵³⁷, un pensar "cómplice". Cómplice en el sentido que comunica, que sabe decir lo que todos viven, pero sólo para corroborarlo, para afirmarlo; no tiene un método crítico que permita superar los supuestos y desde ese horizonte fundamental del ser re-fundar o de-struir lo afirmado en la cotidianidad. En ese sentido es todavía una ética ingenua ya que supone el fundamento implícitamente, sin saber dicha su-posición. La misma conversión moral cotidiana a la genuidad (el hombre que comienza un "nuevo camino", una nueva vida) queda en el claro oscuro de lo existencial.

El reflexionar filosófico del sofista puede muy bien no suponer una conversión moral y no esclarecer la cotidianidad. Se trataría de una *theoría* pura y desvinculada de la *prâxis*. De esta manera se ha descrito frecuentemente el saber filosófico o ético. Alguien podría ser un gran sabio ético y al mismo tiempo un "perdido" en la cotidianidad; un inauténtico. El reflexionar filosófico, sin embargo, del sofista, no es el pensar fundamental auténtico. El pensar ontológico auténtico, surgido en la angustia radical y por muerte a la cotidianidad como

proyecto de un estar-en-la-manifestación-del-ser (es decir, en la verdad), no puede sino estar comprometido con la realidad histórica de esa misma cotidianidad de la que emerge: la filosofía está por esencia en relación dialéctica con lo no-filosófico; si gira sobre sí misma no es ya filosofía: es sofística, academicismo, habladuría.

La normatividad existencial de la ética ontológica (sea dialéctica, o de posibilidades) no consiste en que la ética pudiera impartir teóricamente normas para una acción futura. La ética, como pensar que emerge desde la Totalidad, es ya un momento de esa misma Totalidad; es luz existencial en su misma existencialidad; el pensar ontológico se funda en el ser-en-el-mundo que ilumina por el hecho mismo de ser pensar. Es la actitud del veri-factor (así como hay un arte que es la causa del arte-facto). La verdad, aún la llamada verdad teórica, dice relación constitutiva al pro-yecto auténtico. El hombre que tiene un pro-yecto falso (Aristóteles diría un *ánthropos pseudēs*)⁵³⁸ falsifica todo lo que le rodea en su mundo, lo falsifica en la ignorancia, errancia, mentira (en la habladuría, curiosidad, ambigüedad; en la simulación, hipocresía, jactancia, ironía)⁵³⁹. Si el horizonte mismo de comprensión no se ajusta a la manifestación del ser, entonces ninguna comprensión-interpretativa derivada podrá ya descubrir la manifestación del ser; todo ha quedado destituido y oscurecido.

El ente verdadero (manifiesta su ser) sólo bajo una condición: que "se le deje ser (*sein lassen*) lo que es"⁵⁴⁰. Para "dejar" al ente verdadero su ser el hombre tiene que ser libre. "La libertad con respecto a lo que se re-vela en el seno de la apertura deja al ente ser lo que es"⁵⁴¹, sin distorsionarlo, ocultarlo, falsearlo. Lo obvio, la comprensión existencial y cotidiana no pensada, es el modo de estar caído en la mera apariencia de lo que estando ahí, "a la mano", oculta el ser apareciendo en la superficie mundana manoseada por el uso. Lo "a la mano" se manifiesta a la comprensión derivada en lo que es (este pedazo de metal de color amarillo y de forma circular); la falsedad y el error se introducen en la interpretación (eso es interpretando *cómo* moneda de oro, siendo moneda de lata pintada con color dorado: se dice una "falsa" moneda de oro). La "falsa" interpretación no es meramente teórica; ha sido el fruto de un pro-yecto fundamental que "anda" ya en la errancia inauténtica. El juicio, posterior a la interpretación, al afirmar lo falso (lo que la cosa no-es), cae en el error; al afirmarse después el error como error se cae a su vez en la mentira. Pero, fundamentalmente, la falsedad de

la interpretación, el error del juicio o la mentira reposan sobre un pro-yecto inauténtico. El hombre jamás hubiera caído en ningún error teórico si su pro-yecto existencial-práctico hubiera siempre sido el ser mismo; pero para estar *siempre* en el ser significa que jamás el poder-ser hubiera podido no-ser, es decir, debía ser la Totalidad totalizada. Pero como esto es imposible a la finitud humana la falsedad, el error y la mentira son inevitables -en mayor o menor medida- por la negatividad propia del ser mismo del hombre. El pensar ontológico fundamental auténtico viene a esclarecer al hombre sobre su finitud, sobre sus límites, sobre su inevitable caída, sobre la cotidianidad ocultadora del ser que nunca puede del todo evitar. Así esclarecido el hombre es más auténtico -si su introducción al pensar fue ya crisis a la cotidianidad, el pensar es ahora instauración metódica de una *precaria* autenticidad-. La normatividad existencial de la ética ontológica, al hacernos *saber* nuestra finitud nos lanza más profundamente en nuestro abandono, nos indica mejor el ser que tenemos a cargo, nos hace más clarivamente responsables. Es decir, nos permite perder la ingenuidad y llegar al estado de "querer tener conciencia ética", del estar atentos en la escucha de la voz del ser. La ética ontológica hará al hombre genuino mucho más sabio (de *saber*) de sus su-puestos y le permitirá pensar la crisis cotidiana para adentrarse más en ella y aprestarse de manera más libre y abierta a la *parousía* del ser.

Hasta aquí llegan, en el mejor de los casos, Platón y Aristóteles, Husserl o Heidegger. Pero el ético-ontólogo puede ser aún más inmoral que el sofista de la Totalidad, perdido ingenuamente entre los entes, o puede, por el contrario, abrirse a la *parousía* del ser: a la revelación del Otro. Es el sofista más inmoral cuando niega al Otro como el no-ser en nombre de la Totalidad (y tal fue la tentación de Hegel y la praxis de los conquistadores europeos hispánicos, franceses, ingleses y los del nordatlántico en general). O es el profeta que supera la trágica posición de la autenticidad en la Totalidad para abrirse a la revelación del Otro, para empezar a aprender de nuevo (tal fue la posición del viejo Schelling y de los que siguieron su camino para desembocar en la filosofía latinoamericana, africana o asiática a constituirse en el presente). La normatividad de la ontología es clarividencia. La normatividad de la ética alterativa o meta-física es mucho más todavía.

La ética de la liberación, como meta-física de la revelación y del "servicio", al pensar o *justificar* la puesta en cuestión de la Totalidad, al tornarla equívoca la declara un horizonte ónti-

co y por ello desnuda al ontólogo de la Totalidad de su pretensión de haber llegado al fundamento. Le quita entonces su fundamento: lo des-fonda, lo "deja en el aire". El ontólogo de la Totalidad queda situado en su ingenua posición de "opinar estar en lo último", no afirmando por último sino un ente, un sistema, una ideología de Totalidad que ya ha sido repudiada desde el Otro como un momento superado de la historia. Pero además, al *justificar* la posibilidad moral de la praxis liberadora, ilegal con respecto a la Totalidad, otorga al liberador en su "servicio", en su trabajo meta-físico la dignidad, ante sí mismo y ante los que se comprometen con él, de la suprema heroicidad, la eticidad perfecta en la moralidad acabada. El repudio del ontólogo de la Totalidad, la acusación de inmoralidad de los sofistas y de todos los dominadores de la Totalidad no tocan la "conciencia ética" ni "moral" del que se compromete en la liberación. Tiene ahora, gracias al ético de la liberación, una recuperada y real moralidad el riesgo, el peligro a muerte y el jugarse por el pro-yecto liberador que es amor al Otro como otro, al pobre, a la mujer alienada, al hijo domesticado, al hermano explotado.

La ética de la liberación, que comienza por ser filosofía-disciplinar, humildad ante el Otro, fe en su rostro, con-fianza en su Alteridad, amor-de-justicia en su exterioridad, manifiesta a la misma Totalidad la eticidad de esa apertura al Otro. Es más, el filósofo mismo es el testimonio de un camino práctico, de una apertura efectiva al Otro: él es la auto conciencia de la Totalidad hacia su superación. El filósofo o el ético de la liberación se vuelve, él mismo, como persona real, la *norma* de las conductas cotidianas existenciales de sus antiguos conciudadanos en la Totalidad, y por ello la consciente acusación de la injusticia de la Totalidad cerrada sobre sí misma. En este caso la *normatividad* de la ética en la persona del ético es interpelación y pro-vocación a la justicia, única cuestión tratada por la ética de la liberación en cuanto a su contenido. Pero además es *norma* pensada para los que se comprometen en la liberación, es crítica reiteración de la palabra del Otro que por ello es interpelado por su propia interpelación que ahora se vuelve sobre sí mismo como exigencia y responsabilidad de vivir hasta el fin lo que fue pronunciado como protesta, pro-vocación o llamado. La palabra del filósofo es entonces la "conciencia ética" de un pueblo: ante la Totalidad toma el lugar del Otro y reviste a su palabra del filo del método crítico liberador.

En América latina la filosofía tiene como "vocación" (la vocación del pobre que le llama desde los siglos) a pensar la

palabra de un pueblo oprimido. Desde su nacimiento, América latina, el hijo de la madre Amerindia y el padre España, hijo natural casi diríamos de una mujer violada⁵⁴² (¿qué fue la conquista de América sino un uso prepotente de la fuerza: *vis*: violencia ?), viene clamando justicia pero su voz nunca ha sido oída. En la época colonial el conquistador, el encomendero, el burócrata hispánico no escuchó su voz. En la época de la independencia de España de la oligarquía criolla ésta tampoco escuchó la voz del Otro. Ese pueblo simple que porta en sí lo más antiguo, como recuerdo de opresión pero como signo de su *realidad* autóctona y fiel, fue criticado por los hispanos por ser mágico, fetichista, indio. Fue criticado en el siglo XIX por ser medieval y colonial: "La vida primitiva de los pueblos, la vida eminentemente bárbara y estacionaria, la vida de Abraham que es la del beduino de hoy, asoma en los campos"⁵⁴³. En América latina, piensa el intelectual del siglo XIX "se ven a un tiempo dos civilizaciones distintas en un mismo suelo: una paciente, que sin conocimiento de lo que tiene sobre su cabeza está remedando los esfuerzos ingenuos y *populares* de la Edad Media; otra, que sin cuidarse de lo que tiene a sus pies intenta realizar los últimos resultados de la *civilización europea*"⁵⁴⁴. Estos intelectuales, filósofos en potencia o sofistas en ejercicio, sólo supieron repetir (no pensar) el pensar preponderante europeo y definieron a América latina como ámbito periférico del nordatlántico. Es decir, aceptaron la dominación cultural y la hicieron esencia de nuestro pueblo latinoamericano. Civilización y barbarie: la *civilización* es la Totalidad organizada y dominada por Europa (cuyas prolongaciones son Estados Unidos y Rusia, como dice Heidegger)⁵⁴⁵ donde las colonias hispanas o neocolonias inglesas de América latina quedan definidas dentro del Humanismo que se les enseña; la *barbarie* es la exterioridad, el no-ser, lo que se sitúa más allá del *lógos*, el campo y la historia del indio, del mestizo, de la América latina originaria y real. Es en nombre y habiendo escuchado esa voz meta-física, esa voz *meta-civilizadora* (*más-allá* de la civilización dominadora, y por ello voz de una civilización dis-tinta que debería conocerse para interpretar su sentido), que se levanta la ética de la liberación. Auscultando nuestro pueblo que pareciera silencioso comienza a oírse un murmullo, poco a poco se distingue una voz, la voz crece y se hace un lamento, el lamento toma volumen y de grito se desborda como clamor que se hace ya ensordecedor, atronador, y en la lejanía, más allá del horizonte del mundo, de la ontología del *lógos* dominador, la voz del Otro se acompaña de una

guitarra y el oído discipular del filósofo puede comenzar a pensar:

"Aquí me pongo a cantar, [a contar, a pensar,]
al compás de la vigüela
que el hombre que lo desvela
una pena extraordinaria,
como el ave solitaria
con el cantar se consuela.

... ..

Triste suena mi guitarra
y el asunto lo requiere;
ninguno alegrías espere
sinó sentidos lamentos,
de aquel que en duros tormentos,
nace, crece, vive y muere"⁵⁴⁶.

...con las palabras de Fierro empieza nuestra tarea de filósofos, de filósofos de la liberación de América latina.

NOTAS

- 1 Sobre el *éthos* véase el fin de nuestro artículo sobre “La doctrina del fin en Max Scheler”, en *Philosophia* (Mendoza) 36 (1970) pp. 71-74. El *éthos* como “morada” o “residencia” es más fundamental que el *éthos* o *mos/moris* que sólo significaría “costumbre” (Cfr. José L. López Aranguren, *Ética*, 1968, pp. 21 y ss.). Nada tiene que ver con la diferencia establecida entre *Sittlichkeit* (más bien la *eticidad* por su étimon) y *Moralität*, en el sistema hegeliano (en especial en su *Rechtsphilosophie*), que, por su parte se distingue claramente de la doctrina kantiana de la *Moralität* y *Legalität* (Cfr. *Para una de-STRUCCIÓN de la historia de la ética* §14, b). Llamamos *eticidad* la referencia del pro-yecto al Otro; y *moralidad* la referencia de la praxis al pro-yecto. La *eticidad* es ontológico-metafísica; la *moralidad* es óntica.
- 2 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 58, p. 286.
- 3 E. Levinas, *Totalité et Infini*, p. 284.
- 4 Por ello, entonces, la “ética ontológica” de un Heidegger deberá distinguirse claramente de la “ética de la alteridad”. Estrictamente la “ética originaria” de la *Carta del Humanismo* es una ética trágica sólo “camino hacia” la Alteridad.
- 5 *Et. Nic.* II, 2, 1110 B 28-30. Cfr. *Para una de-STRUCCIÓN de la historia de la ética*, § 5. Sobre el mal en el pensar indoeuropeo en general ver nuestra obra *El humanismo semita*, pp. 34-38; y *El dualismo en la antropología cristiana*, cap. III, “Humanismo cristiano, gnosis y maniqueísmo”, §§29-41 (inédito); puede consultarse la obra de Herve Rousseau, *Le dieu du mal*.
- 6 Aristóteles, *Metafísica*, I, 4, 985 a 8. “La amistad es efectivamente la causa (*aitían*) de los bienes y la discordia (*neikos*) de los males” (*Ibid.* 6-7). En la ontología de la Totalidad o de la Guerra, es por el odio o la discordia que puede plurificarse la Unidad originaria; lo múltiple di-ferenciado puede re- unificarse por el amor o la amistad; de todas maneras la Guerra impera: Guerra de lo Uno contra lo múltiple, guerra de la Amistad contra la Discordia, y viceversa. El bien y el mal, uno según la *fysis* y otro contra ella, son necesarios, inevitables, trágicamente dados, aún para Aristóteles.
- 7 Títulos de dos importantes capítulos de la obra de Paul Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, II. *La symbolique du mal*, 1960 pp. 199 ss., 261 ss.
- 8 *Ibid.*, p. 212.
- 9 Cfr. *Para una de-STRUCCIÓN de la historia de la ética*, § 11.
- 10 Plotino *Eneada*, I, 8, 4, 1924 (p. 118).
- 11 *Ibid.* 14 (p. 129).
- 12 “Pre-adámico” significa aquí: anteriores a la expresión del mito adámico en Israel.
- 13 Ya mostraremos cómo la *pre-existencia* del mal divino en los trágicos, y el mal como momento

ontológico en los modernos (inevitable porque constitutivo *a priori*), nos manifiestan negativamente un más-allá de lo ontológico desde donde el “mal” cobraría carácter de mal “ético” como una de las posiciones que puede adoptar lo ontológico ante la Alteridad.

- 14 Véase lo ya dicho en *Para una se-structura de la historia de la ética*, §§ 13 y 15; de esta obra §§ 1 y 7. en *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793), I, III, nos dice Kant: “este mal es radical (*Dieses Böse ist radikal*), porque es el que corrompe el fundamento (*Grund*) de toda máxima” (B 35, A 32).
- 15 *Die Religion...*, B 32-33, A 29.
- 16 *Ibid.*, B 39, A 36, nota. 1.
- 17 Hemos indicado las líneas generales del pensar schellingiano en *La dialéctica hegeliana*, § 7, hasta 1800. la obra citada de Schelling, aunque es posterior a la *Phaenomenologie* de Hegel, se encuentra sin embargo doctrinalmente como precedente: el Absoluto es inicial y no resultado como para Hegel.
- 18 *Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit*, en SW, t. VII, p. 369. A esta conclusión le movía la siguiente reflexión motivada en Leibniz: “La región de las verdades eternas es la causa ideal del mal y del bien, y debe colocarse en el lugar de la materia de los antiguos”. (*Ibid.*, pp. 367-368). El origen del mal es entonces divino, en su fundamento al menos (por ello no puede ser ético sino ontológico exclusivamente, previo al ejercicio de la libertad finita.
- 19 “Este fundamento de su existencia, que Dios tiene en sí, no es Dios considerado en absoluto, esto es, en tanto existe, dado que él (el fundamento) es sólo el fundamento de su existencia. Él (el fundamento) es la naturaleza (*Natur*) de Dios; una esencia inseparable de él, pero di-ferente (*unterschiednes*)” (*Ibid.*, p. 358). Esa *Entzweiung* en Dios mismo (que nos recuerda el comienzo del proceso plotiniano del Uno y del *noús*) es exigido en la ontología de la Totalidad: de la Identidad a la Di-ferencia: “las cosas tienen su fundamento en aquello que en Dios mismo no es Él mismo (*nicht Er Selbst ist*)” (*Ibid.*, p. 359). Lo que no “es Él mismo” es “lo otro” como di-ferencia *dentro* de la Totalidad, de la Identidad o “lo Mismo”.
- 20 “La voluntad de fundamento” es el mismo fundamento o naturaleza de Dios, en Dios sin ser Dios (*Ibid.*, p. 375: “*der Wille des Grundes*”), pero que se manifiesta como “voluntad de revelación” fundando los entes en sus límites particulares.
- 21 “...die Eigenheit und den Gegensatz” (*Ibid.*, p. 375). La particularidad y sus mutuas oposiciones dentro de la pluralidad es el “mal” para la ontología de la Totalidad (y lo mismo para Buda que para el Tao).
- 22 *Ibid.*, pp. 375-376.
- 23 *Ibid.*, p. 375.
- 24 Ésta era la cuestión que para Kant quedaba relegada a la fe racional o ámbito noumenal: “*ein natürlicher Hang des Menschen zum Bösen*” (*supra*, nota 15). Schelling “sabe” lo que para Kant era “incognoscible”.
- 25 *Ibid.*, pp. 380-382. Los temas son, exactamente, los griegos y los neoplatónicos, budistas o del Rig-Veda, vertidos dentro de la subjetividad absoluta del idealismo trascendental moderno.

- 26 *Enzyklopädie* § 89.
- 27 *Logik* I, 1, 2, B, c; t. V, p. 139.
- 28 Para Hegel la “naturalidad” de la voluntad (en cuanto determinada por las inclinaciones, tendencias, instintos, etc.) es una voluntad determinada o particular; mientras que la voluntad “interior” es la reflexión o el camino hacia la voluntad general, universal, el bien: “El bien es la Idea como unidad del concepto de voluntad y de la voluntad particular” (*Rechtsphilosophie*, § 129); la voluntad particular es mala cuando es “opuesta a la universal, como objetividad interior” (*Ibid.*, § 139).
- 29 *Ibid.*, § 139.
- 30 *Ibid.*, La “reflexión” es la voluntad interior.
- 31 *Ibid.*
- 32 Por ejemplo, nos dice el *Bhagavad Gîta* (Canto del bienaventurado del *Rig-Veda*): “El sabio que se esfuerza por la liberación, que abandona la cólera, el deseo y el terror, que se ha liberado de los contactos exteriores, que concentra su visión y domina su inspiración y expiración, alcanzará la liberación para toda la eternidad” (cap. V, 27-28). Esa liberación es el vértice impersonal del hombre en el Brahman, indiferenciación originaria: Totalidad re-encontrada. La singularidad es el mal; la determinación finitizante.
- 33 Dolor propio del ir dejando las determinaciones finitizantes. Este es el “dolor” de las penitencias de la espiritualidad indoeuropea, del ascetismo (Hegel propone, justamente, un ascenso o ascesis del sujeto singular a la Subjetividad total: el *Absoluto*).
- 34 *Enzyklopädie*, § 570. La filosofía como supremo momento o perfección del espíritu no es sino “una mirada retrospectiva sobre su propio saber” (*Ibid.*, § 573). Este *zurücksehen* es la misma rememoración platónica, única manera de conocer (como recuerdo) de la ontología de la Totalidad, cuya moral es al fin *gnósis*, una visión teórica, no-ética.
- 35 “Quien en todo otro, en todo lo que tiene vida, vio su propia esencia (*Wesen*), se vio a sí mismo (*sich selbst*), y cuyo *Dasein* fluyó conjuntamente con el *Dasein* de todo ser vivo, ése sólo pierde con su muerte una pequeña *parte* de su ser ; él permanece en todos los otros, en los que siempre reconoció y amó su esencia y su *mismidad* (*sein Selbst*) y desaparece así el engaño que separaba su conciencia del resto” (*Grundlage der Moral*, § 22; en SW, t. IV, 1966, p. 273. “Todo es uno” para Schopenhauer; el mal es la pluralidad; la virtud suprema la compasión (*Mitleid*) en el sentido de que se ama al otro como la di-ferencia interna a “lo Mismo”: el Todo que todos son.
- 36 Trataremos la cuestión más detenidamente en *Nueva de-strucción de la historia de la ética* (curso lectivo 1971, segundo semestre). (Esa obra será también fruto del seminario de 1972, primer semestre, y el curso lectivo de 1972, segundo semestre, de la UNC).
- 37 *Cfr. Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 9.
- 38 “La razón es que lo *bonum* y la *privatio* tienen el mismo origen ontológico en la ontología del objeto (*Vorhandenen*), el mismo que tiene también la idea de *valor*” (*SuZ*, § 58, p. 286).
- 39 *Ibid.*
- 40 *Ibid.*

- 41 Orlando Pugliese, *Vermittlung und Kehre*, p. 51, nota 2.
- 42 Léase en *Sein und Zeit*, con detención, el cap. II de la II Sección: §§ 54-60, en especial.
- 43 *SuZ*, § 58, 285.
- 44 En castellano ha sido traducido de diversas maneras: por su sentido etimológico y usual en la lengua alemana se refiere a “propiedad”, “propio”; por su sentido heideggeriano se prefiere “auténtico”. Esta palabra castellana viene del griego *authentés, authentikós*: el que obra por sí mismo, con dominio sobre sí mismo. Incluye entonces a “lo Mismo” (*tó autó*). Sobre este tema es indicado estudiar en el cap. III de la II Sección de *SuZ*: §§ 61-66 (y en su referencia al “poder-ser” en el cap. I §§46-52).
- 45 Véase éste al igual que los otros términos en el *Index zu Heidegger “Sein und Zeit”*, de Hildegard Reick. sobre el *Man* en especial *SuZ*, §§ 27 Y 35-38.
- 46 *SuZ*, § 60, p. 299
- 47 *Ibid.*, p. 297. Heidegger reemplaza la noción husserliana de “intención” por la de “apertura” (*Erschlossenheit*: Cfr. Ernst Tugendhat. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, pp. 281 ss.).
- 48 “Dei Entschlossenheit ist ein ausgezeichnete Modus der Erschlossenheit des Daseins” (*Ibid.*, p. 297).
- 49 “Die Entschlossenheit... (ist das) eigentliche Selbstsein” (*Ibid.*, p. 298). Lo contrario es el “estado de perdido” (*Verlorenheit*), que es como una ceguera, un interpretar erróneamente los actos.
- 50 Heidegger sólo puede considerar, dentro de la Totalidad, la extrema situación de ésta en la temporalidad: la muerte. En la Alteridad la extrema situación no es el fin del futuro (muerte) sino “el Otro”.
- 51 “Con el fenómeno del estado-de-resuelto hemos sido conducidos ante la *verdad* originaria (*ursprüngliche Wahrheit*) de la existencia” (*Ibid.*, § 62, p. 307).
- 52 *Ibid.*, § 9, p. 42.
- 53 *Ibid.*, § 41, p. 193. “Cuando el *Dasein*, anticipando la muerte, permite que ésta se apodere de él, *se comprende* (*versteht sich*), libre para ella, en la auténtica hiperpotencia de su libertad finita...” (*Ibid.*, § 74, p. 284).
- 54 *Ibid.*, § 74, p. 385.
- 55 *Ibid.*, p. 386.
- 56 Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 283.
- 57 Véase en esta obra el § 38, la diferencia entre la *simbólica* y la *dialéctica*: ambas son hermenéuticas de la cotidianidad, la simbólica existencial como “cómplice”, y la dialéctica como *crítica*. Cfr. Paul Ricoeur, *La symbolique du mal* (completa), y en su obra *Le conflit des interprétations*, p. 265 ss.: “El pecado original, estudio de significación”.
- 58 El mito adámico (comentado en parte en *Para una de-strucción...*, § 6) simboliza en su más extrema generalidad, como veremos, el mal del hombre; el mito de Noé (*Génesis* 5-9) en cambio indica el castigo del mal y la salvación del hombre justo; el mito de Babel (*Génesis* 11) interpreta simbólicamente el solipsismo y la confusión (la raíz *bll* significa: confundir) como frutos del mal.

- 59 Cfr. Paul Ricoeur, *Le socius et le prochain*, en *Histoire et vérité*, pp. 99 ss.: “El *socius* es aquel que se encuentra en una determinada función social; la relación con el *socius* es mediata; encuentra al hombre en tanto que...” (p. 102). Ricoeur, sin embargo, no llega al fondo, no llega a “Autrui”.
- 60 Cfr. Piet Schoonenberg, *De Macht der Zonde* (trad. cast, 1968), en especial el cap. III, “El pecado del mundo” (pp. 95-116): “El pecado del mundo, al igual que la pecaminosidad histórica de una cierta comunidad familiar o cultural –por ejemplo antisemitismo, colonialismo-, es una realidad en el hombre mismo” (p. 101).
- 61 Paul Ricoeur, *La symbolique du mal*, pp. 218-219.
- 62 Título de la introducción de la obra de H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, p. 11.
- 63 “La palabra rechaza la visión, porque el que habla no manifiesta imágenes de sí, sino que está personalmente presente en su palabra, absolutamente exterior a toda imagen que adelanta... La presencia del Otro o la expresión, fuente de toda significación, no se contempla como esencia inteligible, sino se escucha como lenguaje y, por esto, se despliega como exterioridad”. (E. Levinas, *op cit.*, p. 273.) Cfr. Idem, “Le Dit et le Dire”, en *Le nouveau commerce*, Cahier 18-19, printemps (1971), pp. 19-48.
- 64 Cfr. § 24 de esta *Ética*.
- 65 Considérese que el Faraón tiene un “corazón duro” (esto simboliza el amor a sí y el desprecio del Otro) (“el corazón del Faraón se endurecerá todavía” *Exodo 7, 22* y no deja partir a los esclavos hebreos. Esa “dureza” del señor dominador, poseedor de la Totalidad, es la que impide que los oprimidos (nadificados por los sabios y reprimidos por los héroes egipcios) sean libres. Experiencia entonces llena de violencia, por lo que Yahveh dice a Moisés: “Yo os liberaré golpeando fuerte y castigando duramente (*bizroha nthuiah ubishpatim gdolim*)” (*Exodo, 6, 6*). Sobre las violencias que Yahveh ejerce sobre el Faraón no deben olvidarse las siete plagas, la última de las cuales significó la matanza de los primogénitos muriendo el mismo hijo del Faraón. No es sin embargo la violencia dominadora, es sólo la violencia liberadora no ya fundada en una ontología de la Guerra, sino en una meta-física o ética de la Paz. Se exigía al Faraón ser sí mismo (pasar del “se” dominador al “Yo” liberado; Cfr. § 24, esquema correspondiente a esta *Ética*.
- 66 *I*, 975-981.
- 67 *II*, 2436.
- 68 *Hazbu* viene del verbo *hazob*: abandonar, dejar, y que traduciremos etimológicamente por a-versión: “vertirse fuera de” (aborrecimiento, apartamiento; de *aversio latino*), “huir de”. La palabra adversario (de *adversio*) indica justamente el enemigo, el contrario.
- 69 Nazoru ‘ajor (que viene de *hazer*: darse, consagrarse, y de ‘ajor: la espalda) nos recuerda que en latín *aversum* es igualmente la espalda, el trasero. A-versión es un huir del Otro y en este apartarnos del Otro un darle la espalda en nuestro ir hacia nosotros mismos.
- 70 Véase el art. *hamartía* en el *TWNT* de Kittel. La palabra “contra” (*le-*) el Otro indica la esencia ontológica del mal.
- 71 En la lógica de la Alteridad pueden ser pensadas *filosóficamente* las normas que siguen: varón-mujer: “No cometerás adulterio... No desearás a la mujer de tu prójimo, ni su casa ni su campo... nada que sea de él” (*Deuteronomio 6, 18-21*); hijo-padre; “Honra al padre y a la madre... Yo soy

Yahveh quien te hizo salir de Egipto la morada de esclavitud” (*Ibid.*, 6-16; es, en la posición pedagógica, el respeto que debe el discípulo, hijo o creatura a su madre, padre o creador; respeto y amor al Otro *originante*); Yo-el otro: “No matarás... No robarás [al otro sus posibilidades auténticas]. No levantarás falsos testimonios [esta cuestión del *testimonio* se verá en el § 24] contra tu prójimo” (*Ibid.*, 17-20). Son, simplemente, explicitaciones del “No” al *no-al-Otro*.

- 72 La Totalidad absoluta es siempre panteísta o constituye como Dios a algo finito: es la idolatría. “Pues el culto de los abominables ídolos es principio, causa y fin de todo mal” (*Sabiduría* 14,27). Adán, al negar al Otro, se constituye como “Dios” (seréis como dioses” le propone la serpiente). El ídolo (la nación, la raza, la nobleza, la ciencia, el dinero...) es aniquilación de la analéctica y de la historia: absolutiza algo que el dominador instrumenta para su servicio. El ídolo es neutro (como el “ser” de Heidegger), es *algo* Absoluto, pero nunca un *Alguien-Otro*. El ídolo (sobre el que se funda todo totalitarismo, sea aún p. e. la “civilización occidental y cristiana”, que no es el cristianismo) es el gusano que nace en el cadáver del Otro.
- 73 Pablo, *Carta a los romanos*, 5, 12.
- 74 *Ibid.*
- 75 Heráclito, *Frag.* 53; Diels, I p. 162.
- 76 *In Rom. comm.*, V, 2; *Patr. Griega* de Migne, t. XIV, col. 1024.
- 77 Cfr. Paul Ricoeur, “Le peché originel, étude de signification”, en *Les conflit des interprétations*, pp. 265-282. Este estudio es insatisfactorio de un punto de vista ontológico y meta-físico. Para una lectura con gran acopio de materia véase el artículo de A. Gaudel, “Peché originel”, en *DTC* XII, col. 275-624; y para la cuestión de la “personalidad incorporante” la obra de J. de Fraine, *Adam et son linaje*, 1959 (y en mi artículo “Los poemas del Siervo de Yahveh”, en *Ciencia y fe* (Buenos Aires) XX (1963) pp. 442-456.
- 78 Véase al respecto lo que diremos en *Nueva de-strucción de la historia de la ética*. La cita es del L. I, cap. 1 (*Obras*, t. III, p. 200). Para ver algunos textos anteriores a Agustín considérese la obra de Claude Tresmontant, *La métaphysique du christianisme*, 1961, pp. 650 ss: “Divinización, libertad y problema del mal”; R. Jolivet, *Essai sur le rapports entre la pensée grecque...*, pp. 112 ss.: Idem, *San Agustín y el neoplatonismo cristiano*, trad. cast., 1941, pp. 149 ss.; etc.
- 79 *Ibid.*
- 80 *Ibid.* (p. 201).
- 81 *Ibid.*
- 82 *Ibid.* (p. 202).
- 83 *Ibid.*, L. II, cap. 1 (p. 247).
- 84 *Ibid.*, L. I, cap. 3 (p. 207). Más adelante llamaremos a la libidine, “pulsión de totalización” (§ 44, cap. VII, t. III de esta *Ética*).
- 85 En el *Contra academicos* (385), *De beata vita* (386) y en el mismo libro que comentamos (L. II, cap. 13, p. 294 ss., p. e.) el conocimiento de la verdad es lo único que hace cabalmente felices a los hombres. Estamos todavía dentro del orden ontológico de la Totalidad: “en esto consiste nuestra libertad, en someternos a la verdad suprema”. (*De lib. arb.*, cap. cit., p. 296).

- 86 *De lib. arb.*, L. III, cap. 1 (p. 319).
- 87 *Ibid.*, cap. 20 (p. 383).
- 88 *Ibid.*, cap. 17 (p. 377).
- 89 Adviértase que esta transparencia u olvido de sí es exactamente contraria al “conócete a ti mismo” de Sócrates; a la reminiscencia o recuerdo de sí platónico; a la historia-conocida como recuerdo de Hegel al fin de la *Phaenomenologie*.
- 90 *Ibid.*, cap. 25 (p. 407). El texto termina diciendo: “Y esto es lo que dice la Escritura: El principio de todo pecado es la soberbia; y el principio de la soberbia del hombre es apartarse de Dios (*apostare a Deo*)” (*Ibid.*) El texto citado es del *Eclesiastes*, 10, 15. La soberbia es el *no-al-Otro* como *Sorge* o *intentio*, *boûlesis* al sí mismo cerrado. *Cfr.* Tomás, I-II, q. 84: Sobre la causa del pecado; a. 1, si la concupiscencia es *radix* de los pecados; a. 2, si la soberbia es *initium* de los pecados. En la q. 77, a. 4, se pregunta si el amor de sí es *principium* de los pecados, y apoyándose en Agustín (en aquello de que “el amor de sí hasta la aversión a Dios hace la ciudad de Babilonia”, *Civ. Dei* XIV, 282; *Patrol. lat.* t. 41, col. 436), responde que “el desordenado amor de sí mismo es causa (*causa*) de todo pecado”. En *ad 4* indica una pista fundamental para descubrir la equivocidad de la comunidad, del interés común o la Totalidad: “el amigo es como otro sí mismo, y por ello cuando se peca por amor al amigo se ve que se peca por amor de sí (*quod peccatur propter amorem amici, videtur propter amorem sui peccari*”; (I-II, q. 77, a. 4, ad. 4). Como veremos en el § 25 sólo el Otro en cuanto otro, y no como parte de “nuestro” Todo comunitario, es garantía de eticidad radical, absoluta, infinita.
- 91 *Ibid.*, III, cap. 8 (p. 347): “Nam qui eligit *non esse*, profecto se *nihil* eligere” (*Ibid.*).
- 92 *De natura boni* (405), cap. 4 (ed. cast., Tucumán, 1945, pp. 22-23).
- 93 *Ibid.*, cap. I (pp. 16-17). Más adelante dice: “*Ex ipso* autem non hoc significat, quod *de ipso*... quia non de substantia sua” (cap. 27; pp. 54-57). Situándose en un plano real (y no ontológico como lo hemos hecho por ejemplo en el § 16 de esta obra, nos dice: “Un hombre, p. e., si engendra un hijo y hace una casa, desde él viene el hijo, desde él la casa (*de ipso*); pero el hijo es de él, la casa de tierra y de madera. Esto porque es hombre, que no llega a hacer algo de la nada (*quia non potest aliquid etiam de nihilo facere*)” (*Ibid.*). El pensar medieval, real y teo-lógico, debe ahora ser pensado ontológica, meta-física y antro-po-lógicamente (sin por ello descartar dicha teo-logía, que se recuperará al fin del camino con nuevo sentido).
- 94 *Ibid.*, cap. 10 (pp. 30-31). La creaturidad o finitud no puede identificarse ni con la materia que purifica y es mala (*cf.* cap. 18; pp. 40-41), ni con la determinación (*Bestimmtheit*) del ente de Hegel, porque para Agustín sería el ser del ente o una cualidad, en ambos casos “buenos” óntica y ontológicamente.
- 95 *Ibid.*, cap. 34. Explica Agustín cómo Adán no amó hacer el mal cuando eligió comer del árbol; el árbol no era malo, pero fue malamente usufructuado porque se postergó lo mejor: el Otro, “dejando lo que era mejor (*quod melius erat deserendo*). El Otro (*Creator*) es mejor que cualquier creatura que constituyó” (*Ibid.*).

- 96 *Comm. in ep. ad Rom.* V, 12 (*Patr. Latina*, t. XVII, col. 92, etc.). Ese *in quo*, del griego *ef'ho* debió traducirse no “en el cual”, sino “basado en el hecho de que”, “en cuanto que”, “a condición de”, etc. (*Cfr. op. cit.*, de Ricoeur, Schoonenberg, y S. Lyonnet, “Le sens de *ef'ho* en Rom. 5, 12 et l'exégèse des Pères grecs”, en *Biblica* (Roma) 36 (1955) 436-457).
- 97 “El pecado entró en el mundo... por la vía del ejemplo (*exemplo*)” (*Pelagius Expositions of thirteen Epistles of St. Paul*, t. II, 1926, p. 45. “Adán sólo dio el ejemplo de un mal proceder (*solam formam fecit delcti*)” (*Ibid.*, 47); “... como por el ejemplo de la desobediencia de Adán...” (*Ibid.*, 48).
- 98 Si “Adán” es “el hombre” (como ha quedado demostrado exegéticamente en el presente), el relato simbólico del *Génesis* habla de una estructura universal *meta-física* y *ontológica* y no describe históricamente un pecado factual-*óntico*. La *desmitificación* de Bultmann no se dirige contra el mito, sino contra el mito historicado; se trata, entonces, de una deshistorificación de un mito-historificado, una recuperación del sentido ontológico y meta-físico de un mito *ontificado*.
- 99 *Opus imperf. contra Julianum* (429-430), III, 57; *Patr. Lat.*, t. XLV, col. 1275.
- 100 *De nuptiis et concupiscentia* (419-420), II, 21; *Patr. Lat.*, t. XLIV, col. 457.
- 101 *De peccatorum meritis* (412), II, 9, 11; *Patr. Lat.*, t. XLIV, col. 158. Aquí Agustín traspasa ya lo aceptable y cae francamente en la ontología de la Totalidad cerrada: el placer del *éros* es considerado malo (la cuestión es ya de un haber incorporado a la naturaleza del hombre el mal, evidente pervivencia del maniqueísmo). Su alumno Fulgencio será aún más explícito, y el mismo Pedro Lombardo en su *Sent. II*, dist. XXX, c. 9, y en especial en la dist. XXXI, c. 6. dice: “*Multiplex defectus carnis et praecipue pollutio quaedam, quam ex fervore coitus parentum et concupiscentia libidinosa contrahit caro dum concipitur, causa est originalis peccati*”. (*Cfr. Opus imperf. contr. Julianum* VI, 32; *Patr. Lat.*, XLV, col. 1552-1554).
- 102 Xavier Zubiri ha mostrado muy bien en su artículo “El origen del hombre”, en *Revista de Occidente*, 17 (1964), p. 173, no sólo que el creacionismo funda el evolucionismo, no sólo que el hombre es fruto de la evolución de los primates, sino que la inteligencia en la misma especie humana va evolucionando de grupo en grupo (desde el primer hombre hasta el *homo habilis*, *pitcanthropus*, *neanderthal* y *homo sapiens*), por lo que el primer acto libre culpable (que necesita una inteligencia *racional* y adulta) debió poder obrarse hace poco (dentro de los últimos 200.000 años en referencia a los al menos dos millones que el hombre debe llevar sobre la tierra). La inteligencia la tiene ya el recién nacido; la racionalidad se alcanza a los cinco o seis años de madurez psíquica; la libertad real luego de la pubertad, en la adolescencia (de 12 a 16 años).
- 103 *Cfr. Tomás, De Malo*, q. III: *De causa peccati*; a. 1: *Utrum Deus sit causa peccati*.
- 104 Dios es el *esse ipsum*, los entes no libres pueden no-ser, pero tanto dicho no-ser como el poder-ser son “necesarios”, físicamente reglados: no son historia, futuro, pro-yecto (*Cfr.* en esta obra, cap. I, §§ 4-5).

- 105 Tomás, *op. cit.*, a. 3: *Utrum diabolus sit causa peccati*. Este pensamiento dice claramente: “La causa del pecado puede ser tomada doblemente: de un modo, en cuanto peca él mismo; de otro, en cuanto hace pecar a otro (*facit alterum peccare*)” (*Resp.*). *Filosóficamente*, la figura mítica del diablo, es, simplemente, el Otro que como “lo otro” en la Totalidad enseña el mal al discípulo y que tienta como mal al hermano (“... quod diabolus humani peccati causa esse potest per modum disponentis vel persuadentis interius aut exterius”; *Ibid*). La cuestión teológica no debe ser tratada aquí, ya que se estudia un pensar con otros supuestos y método.
- 106 El primer hombre que pudo realmente pecar (*¿el homo habilis... o el homo sapiens?*, *cfr. supra*, nota 102), debía tener una conciencia mínima de su falta (por cuanto su libertad naciente no podía decir un “no” rotundo al Otro), y desde ese momento límite el pecado se hizo ónticamente transmisible, histórico, por la pedagogía, la tradición.
- 107 Tomás, *Ibid.*, a. 6.
- 108 *Ibid.*, a. 12.
- 109 *Cfr.* lo ya dicho en el cap. II, § 9. Mi libertad se ejerce ónticamente; la libertad del Otro es metafísica o trans-ontológica, *nada* ontológica o negatividad radical.
- 110 El pecado *óntico* o intramundano (dentro de la totalidad ontológica), es siempre y al mismo tiempo pecado, no sólo de asesinato del Otro (“contenido” diríamos del pecado), sino igualmente magisterio del mal con respecto a otro “lo mismo”, y por ello no es sólo óntico, sino igualmente negación de lo trans-ontológico o meta-físico: es injusticia que irrumpe en el Todo desde “lo otro” y se avanza como tentación. La tentación es pro-puesta de no-al-Otro; la auténtica re-velación es pro-puesta a *sí-al-Otro*. No es lo mismo *el que* me interpela desde su libertad (como el Otro *nada*), que *lo que* me tienta como cosa intramundana (como el “ello” que es ya *algo* dominador o esclavo en mi mundo). Podría aún pensarse que antes que matar al hermano, el Otro, el varón “mató” a la mujer (*más débil* en el tiempo en que la fuerza física era importante); por la dominación de la mujer se pudo dominar al hijo; sólo el hijo dominado pudo dominar, como represalia, al hermano más débil. La dependencia de Eva sería la causa de la muerte de Abel; la liberación de la mujer sería igualmente el inicio de la liberación política del hermano.
- 111 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 41, p. 198. Véase nuestra obra *Para una de-strucción...*, § 3.
- 112 I, 7 (*SW*, t. VII, 1964, pp. 259-260).
- 113 *Ibid.*, I, 10 (p. 263).
- 114 Véase §§ 16-19, cap. III, t. I, de esta *Ética*.
- 115 *Ibid.* I, 9 (p. 262).
- 116 *Ibid.* I, 5 (p. 256).
- 117 Prefacio, 3 (p. 241). No buscar el origen del mal detrás de la Totalidad es, exactamente, la posición trágica explicada en el § 20 de este *cap. IV*. Nietzsche está oponiendo con genio la ética griega y moderna de la Totalidad a la ética meta-física de la Alteridad. “Preguntad a los esclavos cuál es el *malo*, y señalarán al personaje que en la moral aristocrática es *bueno*, es decir, el poderoso, El

dominador” (*Ibid.*, I, 11; p. 267). Lo que podría reproducirse así: “Preguntad a los oprimidos en y por la Totalidad cuál es el *mal*, y señalarán a la misma Totalidad y al personaje que la utiliza para sí y que en la moral aristocrática es el *bueno*, bondad que el sabio demuestra y que el guerrero defiende como poder, dominación de *lo Mismo* (el aristócrata) contra *lo otro* di-ferente (el oprimido aniquilado)”. Ese aristócrata (= los mejores) pueden ser los *libres* de Atenas, los *conquistadores* del siglo XVI, los *capitalistas* del mundo moderno, los *miembros* del “partido” en Rusia; “lo otro” es el *esclavo* “instrumento” (al decir de Aristóteles) en Grecia, el *indio* americano, el *obrero* sin propiedad ninguna, el *ciudadano ruso* no-comunista... Nietzsche repite todavía: “El símbolo de esta lucha, trazado en caracteres legibles en la cumbre de la historia de la humanidad es: Roma contra Judea, Judea contra Roma” (*Ibid.*, I, 16; p. 279). Si la filosofía de Nietzsche es la del anti-Cristo como su negación, filosóficamente, la meta-física de la Alteridad es negación de la negación nietzscheana o la “moral plebeya” (*Ibid.*, p. 280). Se verá sin embargo que el *bien* no se encuentra en el oprimido como oprimido, en el pueblo como masa, sino que dicho oprimido será “el Otro” que el hombre perfecto o bueno sabrá liberar. Esta cuestión se le escapa siempre a Nietzsche: ve sólo al esclavo, pero no descubre al profeta que es el que en su potencia servicial, su bondad expansiva, su salud incontenible, su esperanza contra todo pesimismo, su amor contra todo odio, lanza la historia adelante. Nietzsche confundió “el Otro” con “lo otro” al que ha sido reducido; y en la miseria “lo otro” con “*el que se abre*” a “lo otro” como plenitud; el Otro como “lo otro” en la miseria es negatividad; el que se abre a “lo Otro” es positividad suprema; el que se cierra como Totalidad es, en definitiva y aunque crea lo contrario, “lo otro” en la suprema negatividad: el mal radical como dominador, maestro del mal y tentador.

118 *Ibid.*, p. 277.

119 E. Levinas, *Difficile liberté*, pp. 20-21. “¡No matarás! No es sólo una simple regla de conducta. Aparece como el principio mismo del discurso... La palabra es del orden moral antes de pertenecer al orden teórico” (*Ibid.*, p. 21).

120 Etimológicamente es “el que habla adelante” (*prò-femí*), la significación técnica que le daremos a este párrafo poco tiene que ver con su sentido vulgar en el castellano actual (*cf.* *profetés* en el TWNT de Kittel).

121 En un sentido análogo un autor tradicional de occidente decía que el amor es “*motor omnium virtutum*” (Tomás, *Quaest. Disp.*, *De Caritate*, q. un., a. 3, resp.).

122 *Cfr. Idem.* I, q. 5, a. 4, ad 1.

123 Nos referiremos al relato del *Exodo*, desde el nacimiento y su adopción por la aristocracia egipcia; su defensa del pobre y su huida al desierto; su con-versión de mero pastor en pro-feta; y su compromiso como pro-feta que se enfrenta con la Totalidad (el Faraón) y que libera a un pueblo de esclavos: “los otros” en la Totalidad egipcia.

124 *Exodo*, 3, 4. Recomendamos leer atentamente este texto central para la ética de la Alteridad.

125 En hebreo: *lehatsiló* (liberarlos) es una noción propia de la metafísica de la Alteridad (*cf.* § 23, de esta *Ética*).

- 126 Considérese la analéctica de la palabra-oído: en primer lugar Yahveh oye el clamor del pueblo esclavizado; en segundo lugar el profeta oye la palabra del maestro de justicia (Yahveh); en tercer lugar, posteriormente, el pueblo y el Faraón oirán las palabras del profeta. Se trata, entonces, de un "saber escuchar": "El que tenga oídos para oír que oiga" (*Marcos*, 7, 16). No se dice: "El que tenga ojos para ver, que vea", porque entonces la Totalidad no es superada. La palabra del Otro viene más allá del horizonte ontológico y sólo la escuchan los que no están encerrados en la egótica muralla de la Totalidad totalizada. El desierto es para la Alteridad el lugar del propio silencio a la escucha de la voz del Otro; para Nietzsche el desierto es en cambio la soledad del único, del Todo, del eterno retorno de lo Mismo.
- 127 Claude Tresmontant, *La doctrine morale des prophètes d'Israël* (ed. Cast., p. 144). Esta obra fue escrita por el autor, nos lo comentaba personalmente, en momentos de la guerra del país del filósofo francés contra Argelia. El texto citado es de *Amós*, 7, 10. Tresmontant dice: "El profeta *desmoraliza* a la ciudad, si se nos permite expresarnos conforme a la jerga policiaca contemporánea" (*Ibid.*, p. 146). A la Totalidad se le aparece como una "quinta columna", siendo sin embargo, el que salva la Totalidad al abrirla al Otro como *nueva* etapa histórica, la que todos *vivirán* en el futuro y que el profeta *pre-vive* solitariamente en el presente; por ello parece que enuncia el *futuro*; en verdad sólo vive radicalmente el *ahora*.
- 128 *Cfr. Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 17.
- 129 *Pobre* viene de la misma raíz (*hani*), y de allí "miseria" (*henut*), violencia (*hinui*), humilde u oprimido (*hanav*); *hithaneh*: humillarse, atormentarse; pero al mismo tiempo *hanoh* significa "testimoniar" o "humillar", etc.
- 130 *Cfr.* A. Schmoller, *Handkonkordanz zum griech. NT*, p. 278; art. correspondiente en el *TWNT* de Kittel.
- 131 "Forma de siervo" (*morfèn doulou*) es la réplica por anticipado de la interpretación antijudía del cristianismo; fundador del cristianismo asume la forma de "Siervo de Yahveh"; el "servicio" en hebreo nada tiene que ver con la "conciencia desdichada" de Hegel (*Cfr.* nuestra obra *El humanismo semita*, pp. 150-166; y en especial más adelante el § 30).
- 132 *Cfr.* la edición Wittenberg, Köslin, Berlín, 1883. En la Vulgata se tradujo al latín *exinanivit*. Véase Paul Asveld, *La pensée religieuse du jeune hegel*, 1953.
- 133 *Manuscrito I* (1844); t. I, p. 574. Véase un trabajo monográfico, entre los numerosísimos, de J. Gauvin, "Entfremdung, et Entäusserung", en *Archives de Philosophie* (París) XXV, 3-4 (1962) 555 ss., sobre la cuestión en Hegel; Friederich Mueller, *Entfremdung Zur anthropologischen Begründung der Staatstheorie bei Rousseau, Hegel, Marx*, 1970 (Bibliografía pp. 88-91).
- 134 El juicio ontológico sobre el capitalismo lo hemos efectuado ya en *Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 11 y ss., ya que la crítica de Heidegger contra la reducción subjetivista vale para el sistema económico-político capitalista. Ahora daremos un paso más.
- 135 *Das Kapital*, I, 1; t. I, p. 17. La noción de *Bedürfnis* es la que Sartre piensa como *besoin*. *Cfr. Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 17.

- 136 *Das Kapital*, *ibid.*; p. 20.
- 137 *Ibid.* Se usa la palabra: “vergegenstaendlicht oder materialisiert...”.
- 138 *Manuscrito III* (1844); t. I, pp. 645-646.
- 139 Véase al menos en la *Phaenomenologie* B, A (ed. Hoffmeister, pp. 148-150); C, BB, VI, B: “El espíritu alienado (*entfremdete*) de sí mismo: la cultura” (pp. 347 *ss.*), donde se dice que “la riqueza (*Reichtum*) ... es el resultado en el constante devenir del trabajo y de la acción de todos” (p. 355); y en especial la *Rechtsphilosophie* §§ 41-72, donde se dice, p.e.: “Yo puedo ceder a otro (*einem anderen*) una producción aislada debida a mis capacidades y facultades particulares corporales o espirituales, o su empleo por un tiempo limitado, porque esta limitación les confiere una relación de exterioridad con respecto a mi Totalidad (*Totalität*) y mi universalidad. (Pero) por la exteriorización (*Veräußerung*) de todo mi tiempo de trabajo, y de la totalidad de mi producción, haría de otro (*eines anderen*), el propietario de lo sustancial mismo que constituye mi actividad y realidad, mi personalidad” (§ 67). ¿No se encuentra ya en esta formulación la totalidad *explícita* de una ontología marxista?
- 140 *Cfr. Para una de-structura de la historia de la ética*, § 12, d. No se olvide que la “Idea” práctica de la libertad es “la piedra angular de todo el edificio de la razón pura” (*KpV* A 4).
- 141 *Manuscrito I* (1844); I. p. 562. Marx nos dice que “la esencia *subjetiva* (*das subjektive Wesen*)” de la riqueza, la propiedad privada o el producto “como sujeto (*als Subjekt*), como persona, es el trabajo”. (*Manuscrito III* (1844); I. p. 584). Por su parte “el trabajo *objetivo* (*die objektive Arbeit*)” es el producto, la riqueza o la propiedad privada. Es decir, con lenguaje husserliano, la intención esencial marxista es la pro-ducción (*poiëin* griego: relación arte-fáctica del hombre-naturaleza): *subjetivamente* como la actualidad del sujeto trabajador: *trabajo*; *objetivamente* como el valor objetivado en la cosa natural trabajada: *materia*.
- 142 Marx se está ciertamente refiriendo al pensar de Feuerbach, que en su *Das Wesen des Christenthums* (1841), dice: “Lo que el hombre dice de Dios, lo dice en verdad de sí mismo” (*SW*, t. VI, p. 36). El hombre es el que crea a Dios.
- 143 *Manuscrito III* (1844); I, pp. 605-606. Es importante la identidad de la posición de Marx con la de Aristóteles en este punto; por ello nuestro filósofo se apoya en el Estagirita: “Ahora es fácil decir del individuo lo que ya Aristóteles había dicho: Tú eres producto de tu padre y tu madre, es decir, un acto de la especie (*Gattungsakt*) humana que genera al hombre. Tú puedes ver entonces que el hombre aún físicamente debe su ser al hombre... Debes fijarte también en el *movimiento circular* (*Kreisbewegung*) en el cual el hombre en la generación *se repite* a sí mismo (*sich selbst wiederholt*)” (*Ibid.*, p. 606). ¿No nos encontramos en el “eterno retorno de lo Mismo”? Engels dirá todavía más claramente: “Así la astronomía, la física llega por su parte a expresar, fundamentalmente y con toda certeza, el *eterno movimiento circular* de la materia en movimiento” (*Dialektik der Natur*; p. 27; véase el texto completo en la *nota* 150, más adelante).
- 144 *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, B, III, 2, b, Gama (t. XVI, p. 191). No se olvide que para Hegel la Totalidad es el Absoluto como Resultado: Dios mismo. El *ego cogito* divinizado es Todo: un panteísmo lógico-subjetual moderno.

- 145 *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, en *Frühe Schriften*, I, p. 488. El texto continúa en lo esencial: "El fundamento de la crítica irreligiosa es: el hombre hace la religión; la religión no hace el hombre... La miseria religiosa es, de una parte, la expresión de la miseria real y, de otra parte, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado de ánimo de un mundo sin corazón, porque es el espíritu de los estados de cosas carentes de espíritu. La religión es el opio del pueblo... La misión de la historia consiste, pues, una vez que ha desaparecido el más allá (*Jenseits*) de la verdad, en averiguar la verdad de más acá (*Diesseits*). Y, en primer término, la misión de la filosofía, que se halla al servicio de la historia, consiste, una vez que se ha desenmascarado la forma de la santidad de la autoenajenación humana, en desenmascarar la autoenajenación de sus formas no santas. La crítica del cielo se convierte con ello en la crítica de la tierra; la crítica de la religión en la crítica del derecho; la crítica de la teología en la crítica de la política" (*Ibid.*, pp. 488-489). Marx se enfrentaba, por una parte, con un luteranismo encerrado en las estructuras culturales de la cristiandad [*christianitas* de la que nos hemos ocupado en otros trabajos, como por ejemplo en un artículo en *Stromata* (Buenos Aires) XXVI, 3-4 (1970) pp. 291-306], cristiandad que habiéndose helenizado en su origen y modernizado desde el siglo XV había perdido en parte la experiencia de la Alteridad (la helenicidad y no el cristianismo es lo que Nietzsche criticará como "platonismo para el pueblo"); pero, por otra parte, encerraba dentro de la Totalidad bipolar a la re-religión, lo que le hacía falsear la interpretación; por lo que no pudo ver que la re-religión como Alteridad era una crítica al derecho individualista moderno y hegeliano, y que la teología de la Alteridad era igualmente una crítica de la política del *homo homini lupus*. La "verdad del más allá" como Otro (y no como cielo platónico) es la que se impone como justicia a la "verdad del más acá" como Totalidad. Al criticar al platonismo celeste como "el Otro" Marx se encerró en una Totalidad ontológica que enajena su propia noción de liberación. Véase la obra de Johannes Kadenbach, *Das Religionsverständnis von Karl Marx*, p. 235: "Der dialektische Monismus". Consúltese igualmente la obra de Klaus Hartmann, *Der Marxschen Theorie*. 1971.
- 146 *Kommunistisches Manifest*, en *op. cit.* ; II, p. 818.
- 147 *Ibid.*, p. 817.
- 148 Superación, solución: *Auflösung*.
- 149 *Manuscrito III* (1844); I, pp. 593-594.
- 150 *Ibid.*, p. 596. La fórmula "der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur" nos muestra el horizonte originario de la Identidad primigenia de "lo Mismo". "Lo Mismo" desde donde procede la di-ferencia entre Naturaleza y Humanidad (los di-feridos), es la Totalidad que se alcanza por el comunismo como sociedad perfecta: Identidad del Hombre-Naturaleza en un cosmos culturalizado o una cultura cosmificada. La Humanidad, por su parte, era "lo Mismo" donde di-fieren las clases (el burgués y el proletariado son los opuestos di-feridos: en el momento del capitalismo el burgués es "lo Mismo" di-ferido que oprime a "lo otro" di-ferido: el proletariado). La liberación del oprimido en la bipolaridad es aniquilación del opresor, su muerte como burgués; y para que el proletariado no sea por su parte opresor, se piensa que no habrá ya oposiciones porque el comunismo es la sociedad perfecta sin antagonismo: la Totalidad

recuperada como retorno y resultado. Se trata, exactamente, de una ontología de la Totalidad, tal como la de Aristóteles, Plotino o Hegel, pero en vez de fisio-lógica, teo-lógica o subjetual-aristocrática, es ahora subjetual-colectivista-proletariada, lo que signifiaca un enorme adelanto con respecto a las anteriores, *sin dejar de ser ontológicamente insuficiente*. Engels en la introducción a la *Dialektik der Natur* nos dice que "la sucesión eternamente repetida de los mundos en el tiempo infinito no es más que el complemento lógico de la coexistencia de los innumerables mundos en el espacio infinito, tesis esta cuya necesidad se ha impuesto incluso al cerebro antiteórico del yanqui Draper. *La materia se mueve en un ciclo eterno*, ciclo que probablemente describe su órbita en períodos de tiempo para los que nuestro año terrestre ya no ofrece una pauta de medida suficiente; en el que el tiempo del más alto desarrollo, el tiempo de la vida orgánica y, más aún, el de la vida consciente de sí misma y de la naturaleza, resulta medido tan brevemente como el espacio en el que se hacen valer la vida y la autoconciencia; en el que toda modalidad finita de existencia de la materia, ya sea sol o nebulosa, animal concreto o especie animal, combinación o disociación química, es igualmente precedera y en el que nada hay de eterno fuera de la materia en eterno movimiento y de las leyes con arreglo a las cuales se mueve y cambia. Pero, por muchas veces y por muy implacablemente que este ciclo se opere también en el tiempo y en el espacio; por muchos millones de soles y de tierras que puedan nacer y perecer y por mucho tiempo que pueda transcurrir hasta que lleguen a darse las condiciones para la vida orgánica en un solo planeta dentro de un sistema solar; por muy innumerables que sean los seres orgánicos que hayan de preceder y que tengan que perecer antes, para que entre ellos puedan llegar a desarrollarse animales dotados de un cerebro capaz de pensar y a encontrar por un período breve de tiempo las condiciones necesarias para su vida, para luego verse implacablemente barridos, *tenemos la certeza* de que la materia *permanecerá eternamente la misma* a través de todas sus mutaciones, de que ninguno de sus atributos puede llegar a perderse por entero y de que, por tanto, por la misma férrea necesidad con que un día desaparecerá de la faz de la tierra su floración más alta, el espíritu pensante, volverá a brotar en otro lugar y en otro tiempo" (pp. 27-28). Puede observarse la explícita afirmación de una Totalidad eterna y "la misma": la divinización de la neutra materia (nunca es "alguien") es un panteísmo consecuente. Como veremos más adelante en el *capítulo X* Engels, y también Marx, niegan al dios de Hegel creyendo que es el Dios alterativo, pero terminan por afirmarlo de nuevo porque era un "dios" que identificaba no sólo con la razón sino con la materia como escisión originaria de la misma subjetividad absoluta.

151 *Manuscrito III* (1884); pp. 597-598.

152 Cabe destacarse que la primera violencia, la que causa el mal meta-físico mismo, es la violencia de la injusticia u opresión la que ejerce I sobre II del esquema anterior (Voluntad de poder de la Totalidad totalitaria). Cuando la violencia armada apoya el orden de la injusticia se ha cumplido ya el asesinato de Abel. La segunda violencia de respuesta o liberadora la cumple el oprimido: cuando lo hace dentro de la ontología de la Totalidad enfrentará arma contra arma y muerte ante muerte. La tercera violencia es la represión armada contra la segunda violencia, es la réplica de la Totalidad reinante contra los que aspiran a reinar en la nueva Totalidad. Otra violencia dis-tinta es la del que revela lo nuevo en un camino pedagógico de la liberación. ¿En qué se cifra la *operatividad* histórica de este último tipo de violencia pro-fética? ¿Cómo es factible hoy en América latina?

- 153 Parte final de nuestra ponencia al *II Congreso Nacional de Filosofía*, sobre “Metafísica del sujeto y liberación” (Cfr. *Temas de filosofía contemporánea*, p. 32).
- 154 Del sustantivo *dabár* (palabra), que significa el pronunciar la palabra que crea de la nada en el ámbito que por el silencio le ha “hecho lugar”. Sobre la diferencia de la *dabár* hebrea y el *logos* griego véase nuestra obra *El humanismo semita*, p. 87, nota 29. Sobre todo este tema además de esa obra consúltese la de Claude Tresmontant, *Essai sur la pensée hebraïque*, ed. cast., pp. 167-208; P. van Imschoot, *Théologie de l’Ancien Testament*, t. II, pp.83 ss.; etc.
- 155 Refus a l’invocation, Gallimard, París, 1940, p. 68. Véase la cuestión en particular Zwi Werblowsky, “La conciencia moral desde el punto de vista judío”, en *La conciencia moral*, pp. 130-161: “No es la voz *del* interior, sino más bien la voz *al* interior... La verdad no viene *del* corazón, sino que penetra *en* el corazón... No podemos paliar la diferencia entre el hombre bíblico-judío y el hombre moderno convencido de la dignidad moral de la conciencia autónoma” (p. 133).
- 156 *Inter-(a) pel (l) a (er)* (de *interappellare*) es un exigir explicación por un hecho, citar o llamar testigos. El Otro, como quien exige justicia, siempre interpela en su llamado.
- 157 *Testamento de Rubén* IV, 3.
- 158 Cfr. *Hand-Konkordanz zum grie. NT*, p. 417.
- 159 Basilio, *In princ. Prov.*; *Patr. Greca* t. XXXI, col. 405.
- 160 Orígenes indica en el *Coment. a la carta a los Rom.*, Lib. II, que la conciencia es “el espíritu corrector y pedagogo asociado al alma” (Tomás cita este texto en *De Verit.*, q. 17, art. 1, videtur 8); Basilio en el *Comm. in Psal. XLVIII 6*; Juan Damasceno dice que la conciencia es “ley de nuestro intelecto” (cit. Tomás, *Ibid.*, 14), etc.
- 161 Agustín, *De libero arbitrio*, II, 10: “In naturali iudicatorio, quod *synderesim* (*sic*: debió decir *synedeisim*) dicimus, adsunt quaedam regulae et lumina virtutum, et vera et incommutabilia” (*Patrol. Lat.*, t. XXXII, col. 1256).
- 162 “Quartamque [después del alma racional, irascible y concupiscible de Platón] ponunt quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci vocant *syntéresin*, quae scintilla conscientiae in Cain quoque pectore, postquam ejectus est de paradiso, non extinguitur...” (*Comm. in Ezech*, I, 1; *Patr. Lat.*, t. XXV, col.22). Cfr. Odon Lottin, *Psychologie et morale aux XIIIe. siècles*, véase es especial t. II, 1948, pp. 103-417. El texto de Jerónimo fue comentado por Raban Mauro en la Edad Media (*Comm. in Ezech.*, I; en *PL*, t. CX, col. 508).
- 163 P.e. *I-II*, q. 98, a.4, resp.; etc.
- 164 Cfr. *Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 9; y el cap. de esta obra.

- 165 "...per conscientiam *applicatur* notitia synderesis... ad particularem examinandum" (Tomás, *De verit.*, q. 17, a.2, resp., 1).
- 166 "La facultad práctica del juzgar" tiene como función que "lo que en términos generales (*in abstracto*) se dijo de la regla se aplica (*angewandt*) *in concreto* a una acción" (Kant, *KpV* A 119). *Cfr. Para una de-STRUCCIÓN...*, § 14, a: "La constitución del objeto moral".
- 167 *Cfr. Para una de-STRUCCIÓN...*, §§ 16-20; en esta obra, ya lo hemos explicado en § 8. Véase además M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*, V, 7: "La así llamada subjetividad de la conciencia moral de los valores éticos" (pp.331 *ss.*). Dietrich von Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, 1969, en especial pp. 141-188, en las cuestiones de "la función específica de la conciencia moral con respecto a la captación de los valores", y la tan bien analizada cuestión de "Característica general de la ceguera por los valores (*Wertblindheit*)"; Nicolai Hartmann, *Ethik*, cap. 28: "Acerca de la jerarquía de los valores" (pp. 269 *ss.*), ya que la "conciencia moral" incluye una jerarquía de valores a partir de la cual "valora" la acción posible. Sobre una historia parcial de la cuestión de la conciencia moral en la época moderna véase René Le Senne, *Traité de morale générale*, pp. 332-374. concepciones empiristas, asociacionistas, racionalistas, críticas, evolucionistas, positivistas y religiosas de la conciencia moral (la posición de Le Senne, la expone en pp. 307-331, en la que no supera la moral moderna axiológica).
- 168 El acto de "preferir y posponer pertenecen a la esfera del conocimiento del valor, mientras que el amor y el odio no cuentan como actos cognitivos" (M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, trad. cast., 1957, p. 203). El acto de "elección" es ya de la conciencia representativa (*Cfr. Der Formalismus in der Ethik.*, pp. 32-130).
- 169 *Cfr. Sein und Zeit*, §§ 54-60, pp. 267 *ss.* Véase en el *Index* de Hildegard Feick, las palabras *Gewissen, Hören, Rede, Ruf*. Véanse los trabajos de seminario (de 1970, cuarto año) de las alumnas De Rosas y Vidable sobre este tema (Biblioteca de la Facultad de Filosofía, UNC, Mendoza).
- 170 *SuZ*, § 59, pp. 289 *ss.*
- 171 *Ibid.*, p. 293.
- 172 *Ibid.*, § 54, p. 269. *Erschliesst*, dice Heidegger, es uno de los momentos de la "apertura" ontológica al horizonte del poder-ser como tal.
- 173 *Ibid.*, § 55, p. 271. Lo más grave en esta descripción es que el modo inauténtico del oír se funda en que "puede oír a otros (*auf Andere hören kann*)" (*Ibid.*).
- 174 *Ibid.*, § 58, p. 286. Véase la relación entre la "apertura" y el "estado de resuelto" (auténtica apertura) explicada por nosotros en el § 20, *notas* 37-55, de este *cap. IV*. La "conciencia moral ontológica" como la voz del sí mismo oculto, el auténtico poder-ser, es por su parte la *condición efectiva* de la iluminación de la *condición existencial* de posibilidad de la moralidad óntica. Sin la luz que ilumine el ser-culpable na hay moralidad onticamente vivida: "El querer tener conciencia es el más original supuesto existencial de la posibilidad del fáctico hacerse culpable" (*Ibid.*, p. 288).
- 175 *Ibid.*, § 57, p. 275: "fremden Macht". Hemos visto que el otro-hombre es desvalorizado como alguien que me llama en el *uno* (la habladuría) (*cfr. supra nota 173*); aquí el Otro como Dios es por su parte reducido a algo totalmente heterónimo, como en el caso de Kant (pero por otras razones).

El Otro que llama no puede ser sino un "ante-los-ojos" ob-jetual. Heidegger no ha descubierto la posibilidad de otro trans-versal al horizonte ontológico. Debe indicarse, sin embargo, que Heidegger no ha cerrado la puerta para una tal interpretación meta-física de la conciencia, y es por ello que Sartre lo critica diciendo "elle est inquiétude, appel de conscience (*Ruf des Gewissens*), sentiment de culpabilité. Á vrai dire, la description de Heidegger laisse trop clairement paraître le souci de fonder ontologiquement une Éthique dont il prétend ne pas se préoccuper, comme aussi de concilier son humanisme avec le sens religieux du transcendant" (*Être et néant*, p. 122). En la etapa heideggeriana de *Gelassenheit* (cfr. § 13, cap. III, de estas lecciones de *Ética*) se produce el intento de superar el horizonte ontológico, lo que significa en la cuestión de la conciencia moral abrirse a un oír una voz que se encuentre *más allá* de "sí-mismo" como auténtico poder-ser.

- 176 Véase mi obra *El humanismo semita*, pp. 110 ("Desierto y trascendencia").
- 177 Véase lo ya dicho en el § 21, *notas 60-62* de esta *Ética*.
- 178 Cfr. Eduardo Pironio, "Teología de la liberación", en *Criterio* (Buenos Aires) n. 1607 (1970) 783-790; n. 1608 (1970) 822-824. Aunque el estudio es exegético, nos da un material de sumo interés ético.
- 179 Sobre este último véase la *Enzyklopaedie*, §§ 493 ss.; *Rechtsphilosophie*, §§ 72-81.
- 180 Como cuando dice: "El problema general se da en todos los regímenes, incluso en los rectos, pues si bien sus desviaciones hacen esto volviendo sus miras hacia el interés particular, lo mismo sucede con los regímenes que no lo hacen en sí, sino que las dirigen al interés común (*tò koinón agathón*)" (*Política* III, 13; 1284 b 5). Véase mi tesis doctoral *La problemática del bien común*, t. I, pp. 197-235; y *El humanismo helénico*, II, cap. III.
- 181 La misma *Weltgeschichte* de Hegel (por ejemplo en la *Enzyk.*, §§ 548-552) es una Totalidad sin exterioridad porque es el Absoluto mismo. La "historia mundial" de la humanidad no es sino el retorno interior del Absoluto hacia su propio *saberse* sin opacidad ninguna: el en-y-para-sí final como Resultado.
- 182 Cfr. *Cap I-II* y VI de esta *Ética*.
- 183 El mismo Cayetano, en su famosa obra *Sobre la analogía de los términos*, dice en el § 33: "Res autem fundantes analogiam, sic sunt similes, quod fundamentum similitudinis in una, diversae est rationis simpliciter a fundamento illius in alia. Ac per hoc fundamentum analogae similitudinis... *remanent fundamenta distincta*, similia tamen secundum proportionem" (trad. cast. p. 57). El nuevo Todo surgido desde la libertad del Otro es analógico.
- 184 Véase nuestra tesis *La problemática del bien común*, t. I. Me refiero a J. Maritain y Charles de Koninck (consúltese en dicha tesis bibliografía pp. 276 ss.).
- 185 Sobre la moralidad en el pensar griego y posterior véase *Para una de-STRUCCIÓN de la historia de la ética*, §§ 5, 9, 14 y 20. Allí se citan textos que no repetiremos sino en cuanto sea necesario.
- 186 Véase, por ejemplo, Tomás, *I-II*, q. 91, a. 1-4; y q. 93-97.

- 187 El mismo autor citado en I-II, q.97 trata la tan actual cuestión *De la mutación de la ley*, donde muestra en el artículo 1 que “la ley humana no puede ser inmutable” (ad 2); aun “la ley recta puede cambiarse porque cambian los condicionamientos históricos (*conditionum humanum*)” (resp.); la mutabilidad se demuestra además porque “la ley puesta por el hombre contiene preceptos particulares, exigencias de casos diversos” (ad. 1).
- 188 Obra citada en nota 185, §§ 13-14.
- 189 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* BA 75. Esa definición se hizo tan frecuente que pasó aún a la llamada “tercera escolástica”: “Forman vero moralitatis dicimus consistere in relatione transcendentali huius actus ad regulam morum” (J. Grede, *Elementa philosophiae*, § 916).
- 190 *Kritik der praktischen Vernunft* A 54; GMS BA 52. Véase una reflexión sobre la cuestión en la obra citada en nota 185, § 13.
- 191 Véase por ejemplo, *Enzyklop.* §§ 488-502; *Rechtsphilosophie* §§ 34-104.
- 192 *Sittlichkeit* se puede traducir por *ethos*, costumbres vigentes de la familia, la comunidad civil y el estado. Véase *Enzyklop.* §§ 513-552, *Rechtsphil.* §§ 142-360.
- 193 *KpV* A 144.
- 194 *Enzyklop.* § 487 B. Véase *Rechtsphil.*, § 33 B, y las partes correspondientes a la moralidad (segunda parte de la filosofía del derecho o del espíritu objetivo).
- 195 *Cfr. Rechtsphil.* § 151; consúltese los textos de la tercera parte de la filosofía del derecho o el espíritu objetivo.
- 196 *Enzyklop.* § 487 C.
- 197 Esta cuestión de la relación entre la “costumbre” (*Sittlichkeit*), la ley y la moralidad es ya tradicional. Véase por ejemplo cuando el medieval dice que “sed leges habent maximam virtutem ex consuetudine, ut philosophus dicit in *II Polit.* (1269 a 20-24). Et inde non sunt de facili mutandae” (Tomás, *I-II*, q.97, a.2, ad 1).
- 198 *Enzyklop.* § 549.
- 199 *Ibid.*, § 552. es por ello que la historia universal es “la verdadera Teodicea, la justificación de Dios en la historia”; esa historia “no sólo no es sin Dios, sino que es esencialmente la obra de su mismidad” (fin de las *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*).
- 200 *Enzyklop.* § 550.
- 201 *Ibid.*, § 548. la afirmación por parte de Hegel de una Totalidad final histórica mundial es una teologización de la filosofía (ya que el pensar filosófico no tiene en la realidad ninguna garantía anticipada de una tal Totalidad), pero inversamente es la divinización o sacralización totalitaria de un orden político histórico: la cristiandad prusiana, o la racionalización de la teología: mutua degradación sin ventaja ninguna.
- 202 Podríamos todavía preguntarnos cuándo un acto es moralmente bueno para Marx, y la respuesta no se dejaría esperar. Para Marx el acto es moralmente positivo si concuerda con el movimiento por el que el proletariado realiza y por el que se transforma en la praxis de hombre alienado en perteneciente a la especie humana como poseedor de su esencia. En la medida en que la praxis

concreta concuerde con ese movimiento revolucionario es buena. Téngase en cuenta, sin embargo, que “el comunismo es la forma necesaria y el principio dinámico del próximo futuro (*der nächsten Zukunft*), pero el comunismo en sí no es la finalidad del desarrollo humano (*das Ziel der menschlichen Entwicklung*), la figura (*Gestalt*) [última] de la sociedad humana”, (*Manuscrito III* (1844); en *Frühe Schriften*, I, p. 608). La validez, entonces, de la moral de Marx tiene sentido como pasaje de la “figura” o estructura burguesa a la “figura” socialista (comunista), pero quedaría invalidada para la crítica de la misma “figura” socialista. Desde este punto de vista es una formalización conceptual relativa a un momento y no vale ya en el siguiente. Pero, además, como la categoría de Totalidad es la última del pensar de Marx (*cfr.* § 23 de esta obra) debe proceder dentro de la “lógica de la Totalidad”; de allí que la lucha sea el origen del proceso dialéctico (como en Heráclito, en Hobbes, en Hegel, etc.), que el proceso sea sólo dialéctico, que sea unívoco-universal impidiendo así su realización analógico-particular (por ejemplo latinoamericano), que la “necesidad” asuma por fin la libertad (eludiéndose así toda la cuestión moral de la responsabilidad o culpabilidad *personal*), que el trabajo sea el último horizonte que describe el ser todavía subjetual, moderno y europeo del hombre. Marx, que tanta importancia tiene para la crítica de la “figura” burguesa no-dependiente de la sociedad, queda al fin apresado en los condicionamientos propios de la modernidad europea del siglo XIX. América latina dependiente, postmoderna en el siglo XX, deberá inventar creativamente una nueva formulación de su proyecto histórico próximo futuro. Véanse las reflexiones de Franz Hinkelammert, *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, pp. 293- 306.

- 203 Consúltese el *Theol. Wört. zum N. Test.*, ed. Kittel, la palabra *doûlos-país*, t. V, pp. 653 ss. El término hebreo de raíz *hbd* significa: trabajo, servicio, culto a Dios, etc., significación que no debe confundir con la palabra griega *práxis* que necesariamente es interna a la Totalidad, mientras que *habodah* es transontológica, experiencia semita inexistente en el mundo indoeuropeo. Véase nuestro art. “Universalismo y misión en los poemas del Siervo de Iehavh”, en *Stromata*, supra.
- 204 J. J. Rousseau, *De l'inégalité parmi les hommes*, 2da. parte; p. 292.
- 205 *Ibid.*, p. 245.
- 206 “Les différents ordres de l'état civil” (*ibid.*) son lo que después de denominarán “clases sociales” (*Cfr.* Hegel, *Enzyklop.* § 527: “...den Unterschied der Stände”, que significa “la diferencia de los órdenes”, de las clases sociales; *Cfr.* Ídem, *Rechtsphil.* § 187-208).
- 207 Rousseau, *op. cit.*, 310.
- 208 *Cfr.* el § 29 de este *cap. V*.
- 209 Hegel, *Rechtsphil.* § 129.
- 210 K. Marx, *III Mans. 44*; I, p. 646.
- 211 *Ibid.*: “Er sieht nur die positive Seite der Arbeit, nicht ihre negative”.
- 212 Hegel, *Rechtsphil.*, § 67.
- 213 *Enzyklop.*, § 525.
- 214 *Qu'est-ce que la propriété?*, p. 57. En la misma tradición de Rousseau y de otros autores (que estudiaremos en una obra próxima que continuará la ya escrita por nosotros sobre *La dialéctica hegeliana*), nos dice Proudhon: “El pauperismo, los crímenes, las revoluciones, las guerras han tenido por madre la desigualdad de condiciones, que fue hija de la propiedad, donde nació el egoísmo, que fue engendrado por el sentido privado, que desciende en línea directa de la aurocracia

de la razón” (*Ibid.*, (p. 281), Proudhon muestra cómo es imposible pasar de poseedor a propietario, ya que puedo poseer algo “a título de primer ocupante, a título de trabajador, en virtud del contrato social que me lo asigna por distribución, pero ninguno de dichos títulos me da el dominio de propiedad” (*Ibid.*; p. 112). Los mismos medievales decían que el derecho natural garantiza “*communis omnium possessio*”, pero la “distinción de posesiones no se induce de la naturaleza” (Tomás, *I-II*, q.94, a.5, ad 3). El hombre no posee las cosas por naturaleza, sino sólo “en cuanto al uso de las cosas” (*Ibid.*, q.66, a.1, resp.); y las mismas cosas que tiene “no debe poseerlas como propias (*ut proprias*) sino como comunes (*ut communes*)” (*Ibid.*, a.2, resp.), teniendo siempre en cuenta que “toda cosa que alguien tenga en sobreabundancia (*superabundanter*) por derecho natural (*ex naturali iure*) son debidas para la sustentación del pobre” (*Ibid.*, a.7, resp.). La propiedad privada no es para los medievales, en especial para Tomás de Aquino, derecho natural primario sino derecho de gentes, y para los Padres Griegos (como Basilio) y Latinos (San Ambrosio) era un fruto del pecado original (*Cfr.* Santiago Ramírez, *El derecho de gentes*, 1955). Por otra parte no se crea que Proudhon era un solitario, se apoyaba ya sobre una nutrida tradición entre los que se contaban Locke, Grotius, etc.

215 *The Wealth of Nations*, IV, cap. 8 (ed. cast., p. 571).

216 C. Wright Mills, *La élite del poder*, p. 318.

217 *Fragm. 53* (Diels, I, p. 162).

218 El texto citado lo hemos citado de *Jenseits von Gut und Böse*, VII, § 226.

219 J. G. F. Ravaisson, *De l'habitude*, fin. Sobre el *êthos* véase lo que ya hemos escrito en *Para una destrucción de la historia de la ética*, en prefacio, §§ 1, 4 (en especial), 6, 7, 11, 16; y en “Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional”, §§ 4-6, 14-15, 19-20 (pp. 11-40); en *América latina y conciencia cristiana*, pp. 10-11 (en especial la *nota 3*); y más adelante § 31 del *cap. VI* de esta *Ética*.

220 Este término aristotélico es usado en sentido técnico por el mismo Hegel (“El hábito [*Gewohnheit*]... es como una segunda naturaleza [*zweite Natur*] que se sitúa en el lugar de la pura primera voluntad natural”; a lo que agraga en *Zusatz*: “La pedagógica es el arte que hace al hombre ético [*sittlich*; con un *êthos*]; *Rechtsphilosophie* § 151). Se trata, exactamente, de la noción hegeliana de *Sittlichkeit* (eticidad o *êthos*).

221 *Ética a Nicómaco II*, 1; 1103 A 18-19.

222 Véase Paul Ricoeur, *Le volontaire et l'involontaire*, I, pp. 264-290, y 333-350, sobre el hábito y el carácter; y Emmanuel Mounier *Traité du caractère*.

223 Ricoeur, *op. cit.*, p. 333.

224 *EN II*, 1; 1103 a 17. Dice TODAV Aristóteles: “el *êthos* como su nombre lo indica procede de los hábitos” (*Ética a Eudemo II*, 2; 1220 a-b).

- 225 *EN II*, I; 1103 b 21-22.
- 226 *Ibid.*, 6; 1106 b 36.
- 227 “La fuerza de la inercia de lo habitual” *Zur Genealogie der Moral*, I, 1; véase especialmente *Jenseits von Gut und Böse*, VII: “Nuestras virtudes”, §§ 214-239.
- 228 “. . .des guten Glaubens an die herrschende Moral” (V, § 186).
- 229 *Ibid.*, § 195.
- 230 *Ibid.*, VII, §226.
- 231 *Ibid.*, § 228.
- 232 *Ibid.*, § 229. Nietzsche criticará a los ingleses, como los grandes moralistas de la hipocresía; por su parte Scheler (por ejemplo en *Der Bourgeois* y en *Der Burgeois und die religiösen Mächte*) muestra que en Inglaterra se da el *êthos* burgués en su sentido más propio. En el fondo la crítica de Nietzsche se dirige contra el “espíritu señorial” del burgués (Scheler, *Der Bourgeois*, en *Vom Umsturz der Werte*, t. II, 1923, p. 241).
- 233 Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, I § 13. Sobre el resentimiento véase el importante trabajo de Max Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moral*, en *Vom Umsturz der Werte*, t. II, 1923, pp. 47-234. Scheler indica que la palabra re-resentimiento indica una reduplicación, un re-vivir algo como reacción-respuesta “ante un otro” (*gegen einen Anderen*; p. 51), una hostilidad mezclada de cobardía y envidia. La crítica de Scheler a Nietzsche es importante pero no suficiente.
- 234 Nietzsche, *op.cit.*, §14. lo que Nietzsche dice de la cristiandad, Scheler lo dirá del buegués y nosotros podríamos aplicarlo a las oligarquías nacionales latinoamericanas (que de meras oligarquías se han transformado en burguesías dependientes; su moral es la que debemos poner en cuestión, para “liberar la ética”).
- 235 Albert Memmi, *Portrait du colonisé* (ed. cast., p. 99).
- 236 *Zur Genealogie der Moral*, II, § 11. En toda esta segunda parte de esta obra nuestro filósofo describe lo que será el fundamento antropológico de la doctrina freudiana, pero, más fundamentalmente, es una aguda crítica a todo orden vigente: “La mala conciencia (culpabilidad) es para mí el estado morbo en que debió caer el hombre cuando sufrió la transformación más radical que nunca hubo, la que en él se produjo cuando se vio encadenado an la argolla de la sociedad y de la paz” (*Ibid.*, § 16), por obra de los “artistas de la violencia, de los organizadores de Estados” (*Ibid.*, § 18).
- 237 *Ibid.*, III, § 11 *ss.* En Nietzsche el “sacerdocio ascético” es al mismo tiempo un tipo dominador de la cristiandad medieval latina y bizantina, como el burgués europeo de su tiempo. Hay que tener mucho cuidado en nombrar al que Nietzsche critica, porque se tratan en verdad de categorías simbólicas más que de adecuados análisis históricos. Lo que se dice del judaísmo y del cristianismo no puede aplicarse a dichas tradiciones históricas, sino a la Cristiandad (como cultura) y al kantismo racionalista alemán del siglo XIX.
- 238 *Ibid.*, § 15.
- 239 Sobre la diferencia entre “cristiandad” y “cristianismo” pueden verse las reflexiones de Kierkegaard,

- las de Luis Segundo, *Función de la Iglesia en la realidad rioplatense*, 1962, y numerosas de nuestras obras citadas arriba (p.e. “De la secularización al secularismo de la ciencia”).
- 240 Véase el sentido de la “verdad” en Nietzsche en nuestra obra *Para una de-structura de la historia de la ética*, § 17.
- 241 *Zur Genealogie der Moral*, I, §§ 5-7. la fórmula es precisa: “. . .die Eroberer- und Herren-Rasse, die der Arier. . .” (§ 5); “. . .von der ritterlich-aristokratischen. . .” (§ 7); etc.
- 242 *Ibid.*
- 243 *Ibid.*, §16.
- 244 *Cfr.* p.e. *Enzyklopaedie* § 543.
- 245 E. Mounier, *Traité du caractère*, p. 497. Véase este capítulo sobre “La negación del otro”, pp. 488 ss. Por su parte Max Scheler nos dice que “cuanto más odiado, tanto más apenan sus dichas o sus buenas prendas, tanto más regocija su desdicha, su nulidad” (*Wesen und Formen der Sympathie*, ed. cast., p. 202).
- 246 Todas las virtudes que nombraremos a continuación pueden estudiarse en su sentido tradicional en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, o en la *Summa II-II* de Tomás de Aquino.
- 247 *Cfr.* Nicolas Berdiaeff, *Essai de métaphysique eschatologique*, pp. 263-275, donde pueden leerse páginas muy sugerentes.
- 248 “Negativité et affirmation originaire”, en *Histoire et vérité*, pp. 308 ss., en especial pp. 328-332.
- 249 Theodor Adorno, *Negative Dialektik*, p. 149. Nos dice: “Identidad es la forma originaria de la ideología” (*Ibid.*). Adorno habla del “concepto de libertad” (p. 152), de lo que deja lugar “a lo cualitativamente nuevo” (p. 156), pero al fin no logra superar la noción de *noumenon* de Kant como la negatividad originaria.
- 250 *Theorie und Praxis, Sozialphilosophische Studien* (1963).
- 251 Max Horkheimer (1895-) es con Adorno el autor de *Dialektik der Aufklärung*, y de la ya conocida *Traditionelle und kritische Theorie* (1937). Marcuse por su parte (en *Reason and Revolution*, II, cap. II, 1) sólo ha visto como la “filosofía positiva” al positivismo, pero no ha visto una inadecuada *formulación* de algo adecuadamente *indicado* (un Schelling, Feuerbach, Marx, Kierkegaard, etc., forman parte de un movimiento postrero de la modernidad donde se *indica* la cuestión pero se la conceptualiza todavía desde la misma modernidad). Nuestra crítica se encamina a salvar *lo indicado* y negar la conceptualización en tanto moderna, intratotalizadora. Es decir, el positivismo del siglo XIX afirmó positivamente lo óntico negativizado por Hegel (es entonces como un retroceso, aunque al menos no es intraconciencial), pero negó lo ontológico y lo meta-físico; los posthegelianos afirmaron lo óntico, negaron lo ontológico subjetual, y abrieron la puerta (que no atravesaron) a lo trans-ontológico; nosotros afirmaremos lo óntico como el rostro del Otro, y aceptaremos la negatividad meta-física del Otro con respecto a lo Totalidad: la positividad del Otro sólo es afirmada *por él mismo* en la “revelación”. Jamás la Totalidad puede *afirmar* al Otro como otro (es “negatividad originaria” ante la Identidad del fundamento); sólo en el silencio y el oír puede, a partir

- de su interpelación revelante, “servirle”. Este “servicio” es afirmación suprema de la Totalidad que se basa en la negatividad primera del Otro. No se trata de un a”dialéctica negativa” sino de una “analéctica (que es negación superadora de la dialéctica) negativa”.
- 252 Véase lo ya dicho en los §§ 8-10 del *cap. II* de esta *Ética*.
- 253 *Cfr. Et. a Nic.* III, 3, 1111 a 22-23: “el acto espontáneo pareciera ser el que tiene el fundamento (*arjé*) en sí mismo (en *autó*: en la Totalidad)”.
- 254 *Philosophie del Mythologie*, t. V, 1959, p. 746.
- 255 *Grundzätze der Philosophie der Zukunft*, § 24; t. II, p. 282; Feuerbach había además advertido en 1838 que la “libertad es la noción creadora de la modernidad” (*Die Idee der Freiheit*, t. II, pp. 111 ss.).
- 256 *Ibid.*, § 34, t. II, p. 299.
- 257 Esta posición se puede estudiar claramente en el Marx de los *Manuscritos del 44* hasta *El Capital*; en Kierkegaard, esta temática es tratada en su obra filosófica *Postscriptum*, en especial en la II parte, ed. franc., pp. 41-260.
- 258 Citado por Adorno, con otra significación, en su *Negative Dialektik*, p. 201 (de *Passagenarbeit, Manuskript*, Konvolut 6). Véase la obra de Friederich W. Schmidt, *Zum Begriff der Negativität bei Schelling und Hegel*, 1971.
- 259 Maurice Blondel, *L’Action* (1893), pp. 123-124. *Cfr.* Juan C. Scannone, *Sein und Inkarnation*, pp. 185 ss. Blondel muestra cómo el dinamismo mental tiende a “hacer un todo, *anum et totum*, de lo que no es sino un fragmento” (p. 130), pero esto lleva a destruir el movimiento total del acto voluntario que debe saber afirmarse como “singular, *portio*” (*Ibid.*).
- 260 *Ibid.*, p. 127.
- 261 E. Levinas, *Totalité et infini*, p. 193.
- 262 N. Berdiaeff, *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 178.
- 263 E. Levinas, *op. cit.*, p. 194.
- 264 Véanse las obras de Otto F. Bollnow, entre ellas *Die Ehrfurcht*.
- 265 En el caso del hijo, la *libertad* pro-creadora de los padres, juega antropológicamente de manera paradigmática esa negatividad primera como afirmación suprema del Otro: los padres (exterioridad de la Totalidad filial) deciden, desde “fuera” del que todavía no es, acerca de su ser; esa decisión de “tener un hijo” es la afirmación suprema, que irrumpe en la Totalidad del hijo como *creación*.
- 266 *Dialektik der Natur*, p. 27.
- 267 E. Levinas, *op. cit.*, p. 194.
- 268 *Der Formalismus in der Ethik*, p. 63. Véase nuestra obra *Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 20, donde explicamos más detenidamente esta cuestión.
- 269 Véase lo que ya hemos dicho en el § 25 del *cap. IV*, distinguiendo el poder-ser de la Totalidad como mero interés o futuro inauténtico, y el pro-yecto alterativo como bien común o futuro auténtico.
- 270 *Cfr.* Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, t. I-III, y *Atheismus im Christentum* (Michael Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist*, pp. 357 ss., da un resumen interesante de la cuestión; igualmente en Juergen Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, apéndice final: “Un debate con Ernst Bloch”).

- 271 *Heimat der Identität*, que nos recuerda el *zu Hause* de Hegel.
- 272 *Enzyklop.* § 552.
- 273 *Ibid.*, § 550.
- 274 Pensamos, en el segundo tomo de la obra que continuará *La dialéctica hegeliana*, tratar la cuestión de la utopía en el socialismo del siglo XIX.
- 275 Es todo el libro II de la *Kritik der praktischen Vernunft*.
- 276 Así como habíamos indicado que el “Infierno” (en la filosofía es sólo un símbolo) es el “Reino de la dominación” que ya ha comenzado y tiene su “príncipe” (el dominador o la “serpiente”), igualmente podemos simbólicamente decir que el “Reino” ya ha comenzado en el amor de servicio, dejando para los teólogos el esclarecimiento sobre la escatología comenzada en la historia y cumplida al fin del tiempo.
- 277 Sobre el político hablaremos más adelante en el *cap. IX* de esta obra, y en los trabajos en curso que publicaremos en el futuro.
- 278 Se podrían incluir también el plexo de virtudes del *êthos* griego (por ejemplo de Platón, de Aristóteles y otros), y compararlo con las éticas medievales (como la de San Agustín o Tomás de Aquino), pero nos extenderíamos demasiado. Sin embargo, desde ya, podemos decir que las virtudes griegas juegan una segunda *fysis*, mientras que las medievales reconocen la posición alterativa, pero casi exclusivamente en posición teológica. Las modernas en cambio reconocen a las virtudes como segunda *subjetividad* y desaparece la alteridad teológica. *Cfr.* nuestra obra *Para una de-structión de la historia de la ética*, §§ 11-12, y en esta obra lo que ya hemos escrito en § 15 del *cap. III (notas 279-285)*, en el tomo I.
- 279 *Oeuvres completes*, t. XI (1707), 1966.
- 280 “El amor al Orden no es solamente la principal entre las virtudes morales, sino que es la única virtud: es la virtud madre, fundamental, universal” (*I*, cap. II; p. 28).
- 281 “La perfección o la virtud. . . consiste en someterse en todas las cosas al Orden y a Dios mismo” (*I*, cap. I; P. 27). La frase puesta en el texto se encuentra en el encabezamiento del cap. I. Debe indicarse que para Malebranche el “Orden” no es meramente el natural sino el dispuesto por Dios.
- 282 *Ibid.*, cap. III; p. 38.
- 283 *Parte V*, proposición XXXV; p. 266.
- 284 *Ibid.*, prop. XXXVI.
- 285 *Parte II*, prop. I; p. 51. Véase en la *Ética a Nicómaco*, por ejemplo, la supremacía de las virtudes intelectuales (sean del *noûs* o del *lógos*) sobre las morales o éticas. Las virtudes intelectuales (la sabiduría, la ciencia, el arte, y la prudencia, virtud “mezclada” con la vida afectiva que no pierde por ello supremacía sobre las otras virtudes morales) quedan organizadas bajo el reinado de la *sofía*, que es la que se ocupa de la contemplación (*teoría*) de “las cosas más sublimes por naturaleza” (*EN* VI, 7; 1141 a 20): los astros, lo divino.
- 286 Tomo II, p. 184 *ss.*

- 287 *Ibid.*, pp. 190 ss.
- 288 Tal es el orden de los temas en la *Ethica philosophica* de un A.G. Baumgarten: “Religio” (§§ 11 ss.) (Dios es definido como un *Ens perfectissimum* y el primer deber para con Dios es la *vera, clara, certa, viva Dei cognitio*; §§ 32-70), “officia erga te ipsum” (§§ 150 ss.) (cuyo primer deber es “cognitio tui ipsius”; §§ 150-164), “officia erga alia” (§§ 301 ss.), ya que, como hemos dicho en otro lugar, la “ética es la ciencia de las obligaciones internas del hombre en el estado de naturaleza” (*Ibid.*, § 1). Una moral de obligaciones es jurídica y se funda en la justicia que organiza el orden de las partes de Todo como si fuera *natural* (pero, en verdad, pasa por ser “natural” el “estado del hombre europeo”): el indio, el africano y el asiático tendrán culturas antinaturales.
- 289 Las dos partes de esta obra son: *Rechtslehre* (doctrina del derecho) (A B 31 ss.) que se divide en dos (*Derecho privado* y *Derecho Público* [el que por su parte considera el *Derecho de Estado*, el *Derecho de gentes* y el *Derecho mundial*]), y *Tugendlehre* (doctrina de la virtud) (A 3 ss.) que se divide en dos (Von den Pflichten gegen sich selbst, y Von de Tugendpflichten gegen andere), desapareciendo la referencia a Dios que todavía conservaban Baumgarten y Wolf.
- 290 En Hegel la evolución de la sistemática de sus cuestiones éticas aparecen ya en su *Jenaer Realphilosophie* (1805-1806), donde después de la “Filosofía de la naturaleza” escribe la “Filosofía del Espíritu”, que como segundo momento tiene al “Espíritu real”, donde trata las cuestiones del derecho (pp. 213-242), para rematar en la tercera parte (“Constitución”) donde incluye la doctrina del Estado (pp. 253-262). En la *Phaenomenologie* (1807) la cuestión es planteada desde la “eticidad (*Sittlichkeit*)” en la tercera parte (dentro de la Razón, Espíritu; C. BB, VI, C; pp. 317 ss.; y por ello comienza hablando de la familia y el Estado, continuando su obra anterior *System der Sittlichkeit*, 1801), y en segundo lugar se estudia la “moralidad” (*Ibid.*, VI, C; pp. 423 ss.). Los problemas éticos cobran mayor organicidad (cuestión ya estudiada años antes en su trabajo *Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* (1802), t. II, pp. 434-530) en los primeros proyectos de la *Enciclopedia* escritos en Nürenberg (*Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse*, 1808 ss., y otros estudios sobre doctrina del derecho, deberes y religión, todos en el t. IV) donde se habla del Derecho, la Moralidad y el Estado (§§ 181-202, en la obra citada). Así se llega a la organización de la ética en la *Enzyklopaedie* (1817) y la *Rechtsphilosophie* (1821) en la que los derechos y deberes (de la justicia óntica imperante) son la sistematización fundamental de la ética. El “Derecho”, como los derechos objetivos de la ley; la “Moralidad” como los deberes que son asumidos por el sujeto (la moral del deber kantiano); la “Eticidad” o la conciliación del derecho y el deber en la virtud, el *êthos* o las costumbres. La “Doctrina de la virtud” (que había sido tratada como en Kant en 1810 en Nürenberg [*Pflichtenlehre oder Moral: Pflichten gegen sich, Familienpflicht, Staatspflichten, Pflichten gegen Andere* —véase cómo los deberes para con el otro se coloca después del deber para con el Estado, como si fuera un deber consigo mismo el que tiene con respecto al Estado—, t. IV, pp. 251-272]) queda incorporada a la “Eticidad” como un *êthos* unívoco, donde el individuo es sumido en el universal, y donde la virtud es “el hábito que se toma aquí como una segunda naturaleza” (*Rechtsphil.*, § 151). Esa única virtud es el cumplir el

- orden de la familia, la sociedad civil y el Estado. Es, al fin, la virtud de connaturalidad con el *statu quo*, “amor al Orden” como diría Malebranche. Las virtudes son intratotalizadas y se cumplen en la subordinación o sumisión de la parte al Todo (voluntad particular que se niega en la Voluntad General vigente), que en último término es la Humanidad, Dios.
- 291 Puede ser de utilidad histórica para la comprensión de la cuestión el trabajo de René Gauthier, en su introducción histórica a *L'éthique à Nicomaque*, t. I, pp. 111-134; “La ética a Nicómaco en la Edad media latina”.
- 292 Lo importante para nuestros fines es indicar cómo las virtudes esenciales del *êthos* medieval no son las virtudes intelectuales o racionales, sino la caridad (II-II, q.23-46), que transforma a la *sapientia* en un momento práctico (q.45, a.3). La más perfecta virtud del intelecto o la razón, dice Tomás, no “possit esse aliquid visum” (sobre la *fe*, II-II, q.1, a.4). se afirma, no la irracionalidad, sino la finitud de la Totalidad, pero, y al mismo tiempo, se sitúa la reflexión al nivel teológico positivo (Dios revela) y no se logra descubrir una filosofía al nivel antropológico (el hombre revela: el Otro humano; véase lo que diremos en el § 36 del próximo capítulo).
- 293 *Cfr.* II-II, q.81, a.5, donde se indica que esta virtud no es teológica sino moral u óptica: “religio non est virtus theologica, cuius obiectum est ultimus finis, sed est, virtus moralis, cuius est esse circa ea quae sunt ad finem”.
- 294 Después de las obras de Kant la ética de las virtudes desapareció prácticamente. Schopenhauer, por ejemplo, que centra su ética en la compasión (*Mitleid*) es una reducción de todas las virtudes a alguna de ellas. Ya en nuestro siglo, un Hartmann es su *Ethik*, trata la cuestión de las virtudes (caps. 43-58) pero sin haberse cuestionado adecuadamente la problemática misma de base, ya que acepta muchas de las virtudes aristotélicas pero no advirtiendo que la misma estructura del *êthos* actual exige un cambio de sistematización. Así trata en segundo lugar la virtud de la sabiduría (*Weisheit, sofia*) (cap. 45), dejando de lado la prudencia (*frônesis*), pero igualmente estudia el amor al prójimo (*Nächstenliebe*) (cap. 49), sin advertir más cabalmente la diferencia del *êthos* griego y el cristiano. Hartmann habla de que hay un cambio y evolución de uno a otro *êthos* pero no sabe indicar claramente la distinción ontológico meta.física, y sobre todo no sabe sacar las consecuencias. Cabe sin embargo indicarse un gran mérito en cuanto a la recuperación del estudio del problema, siguiendo, es verdad, la tradición de Scheler.
- 295 Véase, en otro contexto pero de ayuda para situar la cuestión, la reciente obra de Johannes B. Lotz, *Die Stufen der Liebe; Eros, Philia, Ágape* (1971); lo mismo puede decirse en el *TWNT* de Kittel, el art. *agápe*. Para una historia de la doctrina, la obra citada de Anders Nygren, *Eros et ágape* (t. I-III).
- 296 *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 34; p. 299. Casi pareciera que escuchamos el oráculo pascaliano de: “Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point (*Pensées, le noeud, 6. Le coeur*; p. 1221), que va seguida, poco después por aquello de: “—Incompréhensible. Tout ce qui est incompréhensible ne laisse pas d’être” (*Ibid.*; p. 1226).

- 297 Véase lo que hemos ya pensado en el § 13, del *cap. III*, tomo I de esta obra.
- 298 *Grundlage der Moral*, § 22, fin; t. IV, p. 274.
- 299 *Ibid.*, § 22; p. 264.
- 300 *Ibid.*, p. 273. Es decir, como para Hegel, el captar la unidad de la diferencia y la identidad es fundar en ente en el ser: descubrir su esencia (*cfr.* Hegel, *Enzyklop.* §§ 115-125; *Logik* II, II, Identidad-Diferencia; III, Fundamento; t. VI, pp. 35-123). Para Hegel, como para Schopenhauer, la Identidad es la absoluta Negatividad (*cfr.* *Logik, Ibid.*, p. 38: “Die Identität. . . es ist sich selbst gleich in seiner absoluten Negativität”), para nosotros es sólo negatividad ontológica. Sólo “el Otro” es la negatividad meta-física, anterior a la Identidad.
- 301 Der Genealogie del Moral, II, § 20.
- 302 La distinción entre la “ética” y la “moral” véase en el comienzo del *cap. VI* de este tomo II, *nota I*.
- 303 La tradición judeo-cristiana denominó teológicamente esta virtud, etimológicamente griega, por *caridad* (*ágape* y *charitas*). Por nuestra parte, filosófica y antropológicamente situando la cuestión, debemos saber distinguir nuestra reflexión ética de la que pudiera efectuar un teólogo. Este lo haría desde la aceptación de la revelación positiva de un Dios que se habría revelado en la historia. Nosotros en cambio, lo hacemos desde las condiciones de posibilidad de la revelación antropológica concreta, filosóficamente entonces. Un teólogo podría decir que el hombre por la sola fuerza de su pensar sólo con dificultad, tras largo tiempo de investigación y con numerosas posibilidades de error podrá llegar a precisar la alteridad antropológica. Aceptamos esa objeción, pero negamos que nuestro pensar sea teológico, como lo demostraremos de manera específica en el § 36, del próximo capítulo.
- 304 *Hesed* dice relación a ‘*emunah*: hombre seguro, justo (*‘emet*) que fue traducido al griego por *pístis* y en castellano por “fe” (sin relación alguna a la fe ni de Platón o Aristóteles, ni de Kant o Jaspers; Kierkegaard se acerca ya en algo a su sentido originario). Véase en *TWNT* de Kittel el art. *pístis*.
- 305 Para un estado sobre la cuestión de la filosofía del lenguaje nada mejor que el trabajo de Paul Ricoeur, “Langage (Philosophie)”, en *Encyclopaedia Universalis*, t. IX, pp. 771-781. Jacques Derrida, *La voix et le phénomène* (1967), *De la grammatologie* (1967), *L’écriture et la différence* (1967), trata esta problemática pero no logra decididamente superar la Totalidad.
- 306 Fin del *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein, parágrafo 7.
- 307 *Cfr.* Emmanuel Levinas, “Le Dit et le Dire”, en *Le nouveau commerce cahier* 18-19 (1971) pp. 19-48. Este artículo, que es una crítica a Derrida, indica que “el hombre no es un decir correlativo al logos” (p. 30) solamente. “La significación del Decir va más allá de lo dicho: no es la ontología lo que suscita al sujeto parlante” (*Ibid.*). “El Decir” es un exponerse al Otro en acto, es “hacerse signo” fuera de la Identidad; es “exhibición, inseparable de la violencia del desnudarse” (p. 45). El Decir antecede a lo dicho y a lo escrito y, por supuesto, al hegelianismo como “evidencia que se sostiene en la forma excepcional del *cogito*” (p. 46).
- 308 *Cfr.* J. Derrida, *De la grammatologie*, “El ser escrito”, pp. 31 ss.

- 309 Cfr. Pedro Laín Entralgo, *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano* (1957); las obras citadas en *nota 270*.
- 310 *Thesen ubre Feuerbach*, § 11; t. II, p. 4.
- 311 Cfr. *Para una de-strucción de la historia de la ética*, §§ 5 y 8, en §§ 7-8, *cap. II* (lo ya dicho más arriba).
- 312 Los medievales, por ejemplo, hablaban de *inventio* y *disciplina* (cfr. *nota 386* del tomo I de esta obra), o de “homo cognoscit aliquid per seipsum et hoc certitudinaliter”, o “per revelationem” (Tomás, *I-II*, q.112, a.5, c). La modernidad quedaría enteramente incluida (lo mismo que el pensamiento griego) en aquello de “certitudo enim non potest haberi de aliquo, nisi possit diiudicari per proprium principium” (*Ibid.*). La certeza del conocimiento que precede de sí mismo (de la Totalidad y de su horizonte ontológico) es el *cogito* o la com-prensión, pero no es *disciplina* ni revelación del Otro.
- 313 *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, p. 36.
- 314 La noción hebrea de *mishpath* (justicia) la hemos estudiado en nuestro trabajo “Universalismo y misión en los poemas del Siervo de Iehvah”, en *Stromata XX*, 4 (1964), pp. 421-435. Se dice que el “siervo” o el liberador “fielmente traerá la *mishpath*, sin desmayar ni dejarse abatir, hasta que no haya establecido en la tierra la *mishpath*” (*Isaías 42*, 3-4). Puede leerse el *TWNT* de Kittel, en el artículo *krisis* (t. III, pp. 943 ss.). La relación de la justicia con la revelación del pobre, puede verse cuando se dice: “porque verán lo que no se les había revelado (*sufar*) e interpretarán verán lo que no habían oído” (*Isaías 52*, 15). El ver es un interpretar lo nuevo en los gestos mismos del pobre o del liberador: “porque se ha conducido a sí mismo, entregando su vida hasta la muerte (*lamavet nafshô*, que fue traducido por los LXX en griego: *eis thánaton he psyjè autoû*), y siendo contado entre los pecadores (los Otros, los fuera de la Totalidad de los valores imperantes: los pobres) ha cargado con las faltas de la multitud e intercedido por los delincuentes” (*Isaías 53*, 11). Véase la significación técnica de cada una de las palabras en el artículo citado.
- 315 Hemos tomado aquí el texto hebreo del cántico de *Hana*, donde aparece la palabra *Ibí* (mi corazón, sede del “amor” y “sabiduría práctica”) y la noción de alegre felicidad. Por otra parte hemos traducido simplemente: “el Nombre”, o “el Señor”, por la noción negativa suprema de: “el Otro”. El cántico de *Hana* es igualmente liberador que el de Myrian de Nazareth (*I samuel 2*, 1-10). Cultural, e históricamente no debe olvidarse que con el estandarte de la Guadalupana marchó Hidalgo y Morelos contra la oligarquía y el Imperio, al igual que muchos otros movimientos latinoamericanos.
- 316 *Logik*, II, A 213-232. Téngase en cuenta en todo este capítulo nuestra obra *La dialéctica hegeliana* (1972).
- 317 *Ibid.*, A 215.
- 318 “Vollkommenheit des Erkenntnisses” (*Ibid.*, A 216).
- 319 “Unter Meditieren ist Nachdenken oder ein methodisches Denken zu verstehen” (*Ibid.*, § 120, a 232).
- 320 B 736, A 708.
- 321 *Ibid.*, B XXII; texto de la *Introducción* a la segunda edición.
- 322 Cfr. *Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 12, c, y *nota 131*.

- 323 *KrV* B 741, A 713.
- 324 *Ibid.*, B 760, A 732.
- 325 *Ibid.*, B 761, A 733.
- 326 “La filosofía carece pues de axiomas. . . (y) tiene que avenirse a justificar (*rechtfertigen*) su derecho mediante una deducción fundamental” (*Ibid.*, B 762, a 734).
- 327 *Ibid.*, B 170, A 131 *ss.*
- 328 *Ibid.*, B 878, A 850.
- 329 *Ibid.*, B 740, A 712.
- 330 Nos dice: “¿En qué consiste pues que la ciencia aún no ha podido encontrar aquí un camino seguro? ¿Es acaso imposible (la metafísica)?” (*KrV*, B X’). “Al hojear superficialmente este libro va a creerse que toda sus utilidad es meramente *negativa* (*negativ*)” (*Ibid.*, XXIV). Las conclusiones en efecto son negativas: tiempo y espacio “son formas de la intuición sensible. . . no son nada más que condiciones de la existencia de las cosas. . . no poseemos ningún concepto intelectual, tampoco por lo tanto ningún elemento para el conocimiento de las cosas. . . no podemos tener conocimiento de los objetos como son en sí. . .” (*Ibid.*, XXV-XXVI).
- 331 *Ibid.*, B 877, A 850. Sobre la positividad de la metafísica, imposible como ciencia, dice aún que “como mera especulación sirve para impedir errores más que para ampliar conocimientos. . . evitando que sus animosas y fecundas elaboraciones se aparten del fin principal: la felicidad universal” (*Ibid.*, B 879, A 851). “Mas se advertirá que (la metafísica) es también *positiva* así que se comprenda que los principios con los que puede la razón especulativa ir más allá de esos límites, no producen una verdadera *ampliación*, sino ineludiblemente una restricción del empleo de nuestra razón” (*Ibid.*, B XXV).
- 332 *Ibid.*, B XXXI.
- 333 *KpV*, Libro II, A 192 *ss.*
- 334 *Ibid.*, A 194. “La filosofía misma, tal como la sabiduría seguirá siendo siempre un ideal (*Ideal*) que de modo completo sólo se representará objetivamente en la razón y subjetivamente para la persona, sólo es la meta de su incesante esfuerzo” (*Ibid.*, A 196).
- 335 Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, t. V., pp. 65 *ss.* Es decir, “was der absolute Grund von allem sei”. Desde ese fundamento se debe llegar al “auténtico saber inmediato (*das eigentliche unmittelbare Wissen*)” (p. 67). Véase mi obra *La dialéctica hegeliana*.
- 336 “Das Sein ist das unbestimmte Unmittelbare” (*Ibid.*, cap. I; p. 82).
- 337 “Sein, reines Sein. . . Nichts, das reine Nichts. . . das Werden” (*Ibid.*, pp. 82 *ss.*).
- 338 *Ibid.*, III; t. VI, p. 548.
- 339 *Ibid.*, pp. 550-551.
- 340 El idealismo absoluto que comenzó con Fichte (1793-1794) paralizó el proceso dialéctico en su negatividad, y al pretender superarlo como pura intuición negó al hombre: el Saber absoluto es la inhumanidad misma en la pretensión de divinidad. El proceso de totalización queda cerrado y el hombre es definido como a ser inmolado al que de turno piense políticamente poseer ese saber. Uno de ellos fue Hitler, pero hubo y hay muchos otros. Kant, con sabia clarividencia, había dicho que “ha sido preciso asumir el saber para dar lugar a fe” (*KrV*, B XXX), y con ello dejaba lugar a la

analéctica. Fichte en cambio hace saber lo que era fe para Kant; engloba en el “saber” la Totalidad ahora inmediatamente dada. Con esto pensaba elevar las contradicciones y cerraba la herida de finitud que dejaba el sistema abierto de Kant. Fichte decía: “. . . Ich, als absoluten Subjekts. . . So wie es sich *zusetzt*, ist es; und so wie es ist, *zusetzt* es sich” (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*; I, p. 97. “Alle Realität ist in das Ich gegetzt. . . Alles Nicht-Ich is Negation; und es hat mithin gar keine Realität in sich” (*Ibid.*; I, p. 132). Cuando esto se lleve a la *práxis* el hombre moderno podrá intentar la sociedad idéntica a sí misma como Totalidad realizada; sea en el comunismo estaliniano (dicha sociedad comunista, tal como la concibe el Partido ruso en su origen, es aquietamiento de la historia por totalización); sea en el nacional socialismo (Hitler en *Mein Kampf*, Libro II, cap. 1, *Weltanschauung und Partei*, muestra bien cómo poseyendo el dominio de una representación del mundo o visión del mundo [*Weltvorstellung*, *Weltanschauung*; pp. 409-424] puede ahora lanzarse al partido a su efectucción [“. . . der praktischen Wirklichkeit”]). Todo aquietar el proceso dialéctico nunca es inocente (*Cfr.* § 6 de esta obra), sea en el colonialismo europeo.

- 341 *Cfr. Para una de-STRUCCIÓN de la historia de la ética*, § 17-19. En esta exposición nos referiremos a la fenomenología anterior a 1927, por motivos simplemente pedagógicos e histórico-evolutivos de dicho movimiento. (Véase la obra de Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*); es decir, dejamos de lado el Husserl definitivo y toda la fenomenología francesa, que será influida por el pensamiento existencial de Heidegger.
- 342 *Logische Untersuchungen*, en “Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento”, introducción, § 1 (ed. cast., I, p. 290). Véase un apéndice final del tomo I sobre los manuscritos éticos de Husserl, que hemos estudiado en el Husserl-Archiv, pero que no hemos utilizado aquí sino por excepción.
- 343 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, I, § 63; Husserliana III, p. 150.
- 344 *Ideen I*, sección segunda, § 27 ss.
- 345 *Ibid.*, §§ 31-32.
- 346 Sobre la *noesis-noema*, *Ibid.*, sección tercera §§ 87-127.
- 347 Ídem, *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1910) pp. 71-72.
- 348 Ídem, *Ideen III*, § 13; V. p. 76. Husserl distingue, sin embargo, entre *noema* y esencia, y fenomenología y ontología (*Cfr. Ibid.*, § 16: *Noema und Wesen*): “. . . phänomenologisch über das Noema, ontologisch über die Wesen” (t. V, p. 86).
- 349 “Die Konstituierung einer echten Ethik ist daher für Husserl nur möglich durch eine in phänomenologischer Einstellung erfolgenden Erhellung der gesamten Vernunftsphäre. . .” (Alois Roth, *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*, p. 36).
- 350 Husserl la llamará una “Ontologie der Werte” (*Ms. F I 11*, p. 1). Ya había dicho que “der Wert ist das volle intentionale Korrelat des wertenden Aktes” (*Ideen I*, § 36; III, p. 82). La referencia a este ámbito de los valores es frecuente (“Auf axiologischen Gebiet. . .”, *Ms. F I 24*, p. 289).

- 351 Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*, p. 41: “die Unabhängigkeit der Werterfassung von den Wertträgern”.
- 352 Todos esos textos pueden consultarse en *Ibid.*, II, A. *Apriori und Formal überhaupt*, pp. 68-71.
- 353 De allí las en apariencia contradictorias expresiones de Heidegger, *Brief über den “Humanismus”*, en *Wegmarken*, p. 188: “Este pensar (Denken) no es ni teórico ni práctico. Acontece antes de esta distinción [intramundana]. En cuanto pensar que es, pensar es un pensar (*Andenken*) acerca del ser y nada fuera de él. Pertenece al ser, porque está entregado al ser en vista de la guardia verídica de su manifestación y reivindicada por el ser para su guardia; el pensar piensa el ser”. Este es el pensar *esencial*, más allá del pensar *fundamental*.
- 354 Heidegger, *Was is Metaphysik?*, *Nachwort*, p. 103. Si la *prâxis* es “esta” acción intramundana, el pensar es anterior a la *prâxis*; si la *prâxis* en cambio es lo existencial como tal, el pensar emerge de la *prâxis* porque es *un* modo, privilegiado, pero fundado al fin, de ser en el mundo. El ser en el mundo actualmente es la *prâxis* en su sentido radical, fundamental, primero (*cf.* § 2 de esta nuestra obra).
- 355 Estos términos tienen aquí la significación que Heidegger le atribuye en el texto citado en *nota 52*, tomo I, de esta nuestra obra. No se olvide que la *prâxis* tiene su “ver” y la *teoría* está dentro de un horizonte práctico fundamental.
- 356 Heidegger, *SuZ* § 69 b, p. 359. Ese “abarcarse con la vista” (*Uebersichts*) es la interpretación existencial (*cf.* § 7 de esta *Ética*) que se funda (“por mor del cual”, *Worumwillen*) en el ser como poder-ser.
- 357 *Ibid.*, p. 357.
- 358 A. De Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles*, p. 204.
- 359 *Philosophie*, L. II, cap. VII.
- 360 *Cfr.* *Para una de-strucción de la historia de la ética*, Palabras preliminares y §§ 1, 6, 11 y 16.
- 361 En sus escritos de juventud el tema había quedado perfectamente enunciado: “Abraham nació en Caldea; abandonó su tierra cuando era aún joven. . . Cuando llegó a ser un hombre del todo independiente y jefe, rompió completamente con su familia aunque no lo había ofendido ni expulsado. . . El acto originario por el que Abraham llegó a ser padre de una nación fue la escisión que rasgó los lazos de la vida cotidiana y del amor. . . Abraham quiso ser libre. . . perseveró impertérrito en la total oposición a todas las cosas. . . Era un extranjero sobre la tierra. El mundo entero, su opuesto absoluto. . .” (*Frühe Schriften*; t. I, pp. 274 ss.).
- 362 X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, 1963, p. 207. Sócrates “fue, efectivamente, una existencia filosófica, una existencia instalada en un *êthos* filosófico que, en un mundo asfixiado por la vida pública, abre, ante un grupo privado de amigos, el ámbito de una vida intelectual y de una filosofía. . . La mayoría de sus discípulos tomaron su actitud, su *êthos*, como un *trópos*” (*Ibid.*, pp. 209-210).
- 363 Véase la sugerente reflexión de esta cuestión en Y. Jolif, *Comprendre l’homme*, cap. II: “La conversión y la muerte” (pp. 35 ss.).

- 364 G. Berkeley, *The Works*, 1901, t. I, p. 380.
- 365 Jolif, *op. cit.*, p. 53.
- 366 *Also sprach Zarathustra*, discurso preliminar, § 5.
- 367 Jolif, *op. cit.*, p. 52. “La filosofía no es un estado natural: no se es inmediatamente filósofo, se llega a ser. La filosofía se nos ha aparecido en primer lugar como implicando esencialmente una ruptura. . . . Es primeramente en sí mismo (que el filósofo) está desgarrado; es primeramente contra él mismo que lucha” (*Ibid.*, pp. 54-56).
- 368 Este es el tema que trata Heidegger, en *SuZ* § 69 b, y en *Die Frage nach dem Ding*; que Husserl plantea en *Die Crisis der europäischen Wissenschaften*; que Merleau-Ponty estudia desde otro punto de vista en *Les sciences de l’homme et la phénoménologie*, o Strasser en *Phénoménologie et sciences de l’homme*.
- 369 “El punto de partida es cuando el hombre se encuentra sumergido en un cierto dato: la naturaleza, la sociedad. . . . Pero el punto de partida debe ser superado. Esta superación (*dépassement*) constituye el segundo momento del queacer humano, que puede designarse como un pasaje a la trascendencia. . . . Del ápice se vuelve ahora a la base del triángulo. . . . El pasaje por la trascendencia ha dado la luz intelectual necesaria para discernir en los datos las significaciones verdaderas y fundadas”. (Y. Jolif, *L’homme chrétien et l’homme marxiste*, 1964, pp. 10-11).
- 370 *Also sprach Zarathustra*, *ibid.*, § 4.
- 371 Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, p. 26.
- 372 Ídem, *Was ist das – Die Philosophie?*, p. 25.
- 373 Este el sentido de todas las obras de Heidegger sobre la cuestión del arte, y su tendencia en su última etapa a usar más la lengua poética que la univocidad conceptual del filósofo. El pensar esencial o fundamental, el que quiere pensar lo impensable, el ser como ser, acerca al filósofo, al artista y al místico. El poeta, como el místico y el filósofo, “está arrojado fuera (*Empédocles*) de lo habitual cotidiano (*aus dem Gewöhnlichen des Tages*) y así protegido contra lo habitual” (Heidegger, *Erläutrer zur Hölderlins Dichtung*, p. 42); la obra de arte es fruto de una perenne conversión y asombro, como la filosofía.
- 374 Hermoso título del libro de Macedonio Fernández.
- 375 M.Fernández, *op. cit.*, p. 75. El pensar fundamental y esencial es como un “labrar la dicción del Misterio” (p. 13); dicción siempre inclausa y por ello acabadamente imposible.
- 376 Heidegger, *SuZ*, § 29, p. 138.
- 377 Ídem, *Gelassenheit*, p. 13. El pensar llamado aquí “calculante” es el *ego cogito*, perfectamente válido pero intramundano, es un pensar los entes. En el cuadro que hemos colocado al comienzo de este párrafo (*Esquema 12*), lo hemos denominado “pensar de lo fundado”. Es el pensar de la ética de las posibilidades, es la teoría que tiene siempre algo “ante los ojos” (*ob-jectum, Vorhanden*). Para ponerse a pensar sobre el pensar fundamental y esencial mismo nada mejor que esta obrita de Heidegger *Gelassenheit*, en especial la segunda parte *Zur Erörterung der Gelassenheit*, donde se muestra cómo el sosiego o la serenidad es la condición del pensar, pensar que como pasaje a la

- trascendencia se abre al *ámbito* (*das Offene als Gegend*, p. 38; *die Gegend*, p. 49) del ser en cuanto tal, al que podemos “acercarnos”, “ir hacia su proximidad” (“*Agjibasie*: in-die-Nähe-gehen”, p. 70).
- 378 Aristóteles, *Metafísica* A, 1; 981 b 28-29.
- 379 *Ibid.*, 982 b 9.
- 380 Y. Jolif, *op. cit.*, p. 87. este pensar fundamental se encuentra también en la filosofía de Sartre, aunque con otro sentido: “Este estudio no puede ser hecho aquí [se refiere al proyecto de ser-Dios], ya que es tema de una *Ética* y supone que se haya previamente definido la naturaleza y función de la reflexión purificante (*reflexión purifiante*) (nos hemos referido sólo —dice Sartre— a la reflexión *cómplice*). . .” (*L’être et le néant*, p. 670). Para Sartre actitud fenomenológica, reflexión purificante y psicoanálisis existencial hablan de lo mismo. Se trata de una reflexión metódica.
- 381 Sobre este tema véase Hans G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, en especial sobre Dilthey y Husserl (pp. 205 ss.) y sobre Heidegger (pp. 240 ss.); A. De Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*; Otto Poeggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, en especial cap. I-IV; W. J. Richardson, *Through phenomenology to thought*, la primera parte, p. 106 ss.; de Heidegger mismo son importantes en cuanto a referencias biográficas *Zur Sache des Denkens* (en especial pp. 81 ss.), y *Unterwegs zur Sprache*, principalmente el diálogo con el Profesor Tezuka. En castellano puede consultarse la obra de Manuel Olasagasti, *Introducción a Heidegger*, p.15-50 (que a veces es casi traducción de la obra de Poeggeler). Orlando Pugliese se refiere al asunto aquí tratado en *Vermittlung und Kehre*, pp. 33 ss.
- 382 *Aus einem Gespräch von der Sprache*, en *Unterwegs zur Sprache*, p. 93. La indicación biográfica está en p. 92. Es interesante indicar la presencia de Aristóteles en las lecciones universitarias y seminarios de Heidegger: sobre la lógica de Aristóteles (*sem.* 1916, *Vorl.* 1922), sobre la física (*sem.* 1922, 1928, 1951), sobre metafísica (*Vorl.* 1922, 1931; *sem.* 1927, 1942, 1951-1952), sobre el *De anima* (*sem.* 1921), otros estudios menores (*sem.* 1929), y en especial sobre la *Ética a Nicómaco* (*sem.* 1922. Antes de *Ser y tiempo* (1927) había ya efectuado seminarios sobre las grandes partes del pensar aristotélico. Sólo Hegel ha ocupado tanto en sus clases y seminarios a Heidegger (en 11 ocasiones; siete veces sobre la *Fenomenología del espíritu* y cuatro sobre la *Lógica*), y Kant (en 12 ocasiones, explicando principalmente las tres críticas, los *Prolegómenos* y la *Religión en los límites del pensar*).
- 383 El término propuesto por Gaos en castellano de “existenciario” traduciría la palabra alemana *existenzial* (véase § 2 del cap. I de esta *Ética*). Cfr. *SuZ*, § 4.
- 384 En el reciente escrito *Mein Weg in die Phänomenologie*, en *Zur Sache des Denkens*, p. 81 (allí repite lo de Brentano, pero agrega que se preguntó ya entonces, en 1907: “Was heisst Sein?”), comenta cómo escuchó clases de C. Braig sobre *Vom Sein. Abriss der Ontologie*, y leyó de manera personal obras de Aristóteles, Tomás y Suárez.
- 385 *Ibid.*, p. 82.
- 386 “Gleichwohl blieb ich von Husserls Werk so betroffen, dass ich in den folgenden Jahren immer wieder darin las ohne die zureichende Einsicht in das, was mich fesselte” (*Ibid.*, p. 82).
- 387 *Ibid.*, pp. 82-83.

- 388 *Ibid.*, p. 84. Esta disidencia explicará que cuando Heidegger sea asistente de Husserl en Freiburg explique principalmente las *Investigaciones lógicas*, porque el mismo Heidegger las consideraba todavía filosóficamente neutrales (*philosophish neutral*; *Ibid.*). “La cuestión (*Sache*) de la filosofía es para Hegel y Husserl —y no solo para ellos— la subjetividad. . .” (*Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, en *Zur Sache des Denkens*, pp. 69-70).
- 389 *Mein Weg in die Phänomenologie*, p. 90. Y nos recuerda, en 1969, que en *Ser y tiempo* (§ 7, p. 38) había mostrado a la fenomenología como posibilidad.
- 390 Véase lo dicho en el § 33 de esta *Ética*, y en el §§ 18-21 de *Para una de-STRUCCIÓN de la historia de la ética*.
- 391 “Welches ist die Sache der philosophischen Forschung?” (Ídem, *Das Ende der Philosophie*, p. 69). En esta obrita (pp. 73-fin) indica que la cuestión fundamental no es la del método sino la anterioridad de la cuestión fundamental por excelencia (*vom ihrer Sache*) desde el cual el método de la filosofía recibe su luz y se encuentra por ella ya en el ámbito iluminado (“Das lumen naturale, das Licht der Vernunft, erhellt nur das Offene. . .”).
- 392 Véase todo esto en Poeggeler, *op. cit.*, pp. 27-88.
- 393 Cfr. Richardson, *op. cit.*, p. 663. El último seminario con el título de “fenomenológico” es del semestre de invierno de 1928-1929.
- 394 “Ontologie oder Hermeneutik der Faktizität” es el título de la *Vorlesungen* de 1923 en Freiburg (en el libro de profesores dice simplemente: *Ontologie*).
- 395 Poeggeler, *op. cit.*, p. 38. En sus *Vorlesungen* de 1921 sobre “Agustinismo y neoplatonismo”, comentando diversos capítulos del libro X de las *Confesiones*, intenta mostrar la desviación de la experiencia originaria (*verfälscht die Erfahrung*) fáctica histórica del cristianismo. “La fe cristiana ha experimentado la vida fáctica como el lugar iluminado (*Lichtung*), dentro del cual puede darse un conocimiento como *ver*. Esa iluminación (*Lichtung*) es la verdad en su originariedad, que pertenece a la vida en sus facticidad e historicidad”. (*Ibid.*, p. 44). La desviación fue entonces confundir en este caso la *fe fáctica* y “el poner ante los ojos” (*Vor-Augen-Sein*) como contemplación. Agustín, Lutero o Kierkegaard se le manifiestan a Heidegger como los que se oponen a una inadecuada conceptualización, pero sólo se mantuvieron a un nivel óntico y no ontológico. Todo *Ser y tiempo* se encuentra ya anticipado entonces en 1921.
- 396 Cfr. *SuZ* §§ 18 y 31 (Véase todo lo dicho en el *capítulo I* de esta *Ética*).
- 397 No se olvide que su primer curso universitario tuvo por tema *Parménides* (semestre de invierno de 1915-1916). Para Heidegger entonces la cuestión será no el ser como sentido constituido del objeto, sino el ser como horizonte posibilitante del ente mismo en su inteligibilidad. Con el tiempo no será siquiera el ser desde el ente sino el ser en cuanto tal, pensado desde el ser mismo (y sólo aquí se plantea la cuestión del *pensar esencial*, tema del § 35 de esta *Ética*).
- 398 Ídem, *SuZ* §§ 83, p. 437. Sobre *tematización* véase *SuZ*, pp. 363, 376, 393, 397, 404, 421, 436.
- 399 *Ibid.*, § 13, p. 62. Es decir, el hombre en cuanto “tematiza” (hace de algo *tema*) está siendo en el mundo de un *modo* particular: como de alguna manera apartado de la cotidianidad práctica. “La tematización de lo ante-los-ojos (*Vorhandenen*) dentro del mundo es una conversión (*Umschlag*) de la preocupación —porque descubre por circunspección” (*Ibid.*, § 69 b; pp. 363-364).

- 400 *Aus einem Gespräch*, p. 96.
- 401 La obra citada por Heidegger del profesor de Berlín se titula: *Hermenéutica y crítica con especial referencia al Nuevo Testamento* (1838), donde se dice: “Hermenéutica y crítica, disciplinas filológicas ambas, ambas doctrinas de arte, se implican mutuamente, porque la práctica de una supone la otra. Cada una es en general el arte. . . para comprender rectamente (*richtig zu vertehen*)” (Cfr., Heidegger, *op. cit.*, p. 97).
- 402 *Ibid.*, pp. 97-98. Cfr., Gadamer, *op. cit.*, pp. 250 ss.
- 403 “*Erörten* significa aquí primeramente: remitir a un ámbito (*Ort*). Es decir reparar en el ámbito. Ambos, el remitir al ámbito y el reparar el ámbito, son los pasos preparatorios de una *Erörterung*” (Heidegger, *Die Sprache im Gedicht*, en *Unterwegs zur Sprache*, p. 37). Es decir, hermenéutica procede del griego *hermeneúein*, del dios *Hermês*, que es “el que porta la buena nueva del destino; *hrmeneúien* es entonces un *traer la noticia (das Kunde bringt)*” (Ídem, *Aus einem Gespräch*, pp. 120-122), por ello “no es primeramente la hermenéutica una interpretación, sino que significa antes ya un dar a conocer la buena nueva (*Botschaft*) y la noticia (*Kunde*)” (*Ibid.*, p. 122). Por ello en *Ser y tiempo* —dice su autor— “se tató y se trata todavía de traer el ser del ente a la manifestación, no ya de la manera como lo hace la metafísica, sino como adviene el mismo ser al aparecer. El mismo ser, es decir, la presencia del presente” (*Ibid.*). Sobre el origen de la cuestión hermenéutica véase P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, pp. 7-9.
- 404 “Dieses seltsame Verhältnis nannte ich einmal den hermeneutischen Zirkel” (*Ibid.*, p. 150). (Cfr. *SuZ*, pp. 7, 8, 152, 153, 314, 333).
- 405 *SuZ* § 32, p. 153.
- 406 *Ibid.*, §61, p. 303.
- 407 *Ibid.*, §63. pp. 314-316. Y agrega: “Artificial y dogmáticamente mutilado está el objeto temático (*thematische Gegenstand*) cuando se lo limita ante todo a ser un *sujeto* teórico para completarlo luego por el lado práctico con una ética adicional (*in einer beigeügten Ethik*)” (*Ibid.*, p. 316).
- 408 *SuZ* § 63, p. 316. Véase Poeggeler, *op. cit.*, pp. 67-80.
- 409 *Ibid.*, § 7, p. 34.
- 410 *Ibid.*, p. 35.
- 411 *Ibid.*, p. 37.
- 412 “Das Sein als Grundthema der Philosophie ist keine Gattung eines Seienden, und doch betrifft es jedes Seiende” (*Ibid.*, p. 38). Esta frase es ya estrictamente situada en la ontología dialéctica de la negatividad, como veremos en el siguiente parágrafo.
- 413 Cfr. *SuZ* § 66, p. 332 y en numerosos pasajes de la obra.
- 414 “Die existenziale Analytik” (*SuZ*, introd.. al cap. I, parte I, p. 41). Véase la nota 34 del cap. I de esta *Ética* en la que hemos precisado el sentido de lo óntico o existencial. Lo ontológico (aquí) o existencial significa un hacer *explícita* la referencia del ente al ser . Considérense los siguientes textos: “La interpretación existencial-ontológica (*die existenzial-ontologische Interpretation*) no

se distingue de la interpretación (*Auslegung*) óptica por ser una universalización óptico-teórica. . . [La interpretación existencial-ontológica] no mienta propiedades ópticas constantemente surgentes, sino una estructura del ser (*Seinsverfassung*) subyacente fundamentalmente ya en cada caso” (*SuZ*, § 42, p. 199). “El Dasein esquiva óptico-existencialmente (*ontisch-existenziell*) por lo regular el ser abierto (*erschlossenen*) en el estado de ánimo; lo que quiere decir ontológico-existencialmente (*ontologisch-existenzial*): en aquello a lo que tal estado de ánimo no se vuelve, es esclarecido el Dasein en su estar entregado a la responsabilidad del *ahí* (*Da*)” (*SuZ* § 29, p. 135). “El habérselas con los entes intramundanos (*des innerweltlichen Seienden*) es óptico (*ontisch*); la interpretación del ser de dichos entes es ontológico (*ontologisch*)” (*Cfr.* Feick, *Index*, p. 51).

- 415 En el trabajo *Zeit und Sein*, en *Zur Sache del Denkens*, pp. 1 ss., se muestra que el acontecimiento (*Ereignis*) no se da desde el horizonte de la temporalidad *ad intra* (la temporalidad como horizonte del ser del ente mundano) sino *ad extra* (el ser como ámbito más allá del horizonte de la temporalidad). Así puede “pensarse el ser sin el ente, es decir, el ser sin pensar en una vuelta a la metafísica” (p. 25). El pensar de la ontología, válido pero no el último, es el del ser a partir del ente. La ética ontológica sería para Heidegger un pensar ontológico del fundamento que debe quedar abierto al pensar esencial (es un pensar esencial y del fundamento del ente). “Para Jaspers, por el contrario, estas últimas experiencias son inefables. En ellas el pensar esencial no percibe —como cree Heidegger— el ser, sino que el hombre asume en ellas su fracaso ante la trascendencia y la percibe como el verdadero fundamento de su fracaso (Max Mueller, *Crisis de la metafísica*, p. 84). Toda la problemática de la superación (*de’passement o Ueberwindung*) de la metafísica no es un negarla, sino abrirla a otro ámbito más originario todavía. (*Cfr.* Poeggeler, *op. cit.*, pp. 143 ss.): la *esencia* de la metafísica, el tema del pensar *esencial*. Véase de *Was is Methaphysik?* en adelante.
- 416 Véase esta cuestión metódica en la *Ética a Nicómaco* I, 1; 1094 b 11-1095 a 10, 1095 a 31 – b 13, 1098 a 26 – b 8. En la obra de Gauthier-Jolif, *Éthique à Nicomaque*, t. I, 2, pp. 3 ss., t. II, 1, pp. 12 ss., se plantea la cuestión. *Cfr.* Donald Monan, *Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle*, Lease especialmente P. Aubenque, *Le problème de l’être chez Aristotle*, pp. 251 ss.
- 417 *Euthydemo* 291 b-c.
- 418 *República*, VII, 533 c-d.
- 419 *Ibid.*, 534 e.
- 420 *Cfr.* II *Anal.* II, cap. 19. Véase lo ya dicho en *capítulo I nota 36* de esta *Ética*, *cap. II notas 120-125*; considérese nuestro artículo *Cultura, cultura latinoamericana, cultura nacional*, § 5, en *Cuyo* (Mendoza) IV (1968) pp. 13-14; y *El dualismo en la antropología cristiana*, Introducción, nota 14; en nuestra obra *El humanismo semita* hemos mostrado el horizonte de comprensión de donde podía partir la de-mostración para esos pueblos (dicho trabajo es antitético de otro inédito sobre *El humanismo helénico* donde se comprendería el horizonte mundano de los griegos incluido dentro del de los indoeuropeos, manifestación histórica del ser, totalidad nunca del todo manifestada). La manifestación histórico-cultural del ser es siempre diversa y sin embargo no sigue la lógica interna de la subjetividad sino que adviene por mostración del ser al des-cubrimiento del hombre siempre

fácticamente situado. De esta manera una “historia de la cultura” viene a unificarse en su fundamento con la “historia de la ontología”, y el ser en cuanto tal, temáticamente impensable e inefable, es sin embargo com-prendido existencial, histórica y dia-lécticamente (esta dialéctica, como hemos visto no es la existenciaría, sino la existencial).

- 421 *Ret.* I, 1, 1345 a 1-3.
- 422 “Por su in-cultura (*di’apaideusian*) hay algunos que pretenden de-mostrar (*apodeiknynai*) todo esto. Porque es realmente in-cultura no saber qué cosas necesitan ser demostradas y cuáles no. Es un absoluto imposible (*adynaton*) de-mostrarlo todo, ya que así iríamos hasta el infinito (*ápeiron*), no demostrando de esta manera nada” (*Metafísica* IV, 4; 1006 a 5-9).
- 423 *Argumentos sofisticos* 11; 172 a 18.
- 424 *Tópicos* VIII, 14; 163 a 36 (Aubenque, *op. cit.*, p. 26).
- 425 *Tópicos* I, 1 ; 100 a 18-20. Hemos traducido intencionalmente *ex endóxon* por “lo comprendido cotidianamente”. Creemos que las traducciones corrientes (tesis probables, opiniones generales, etc.) distorsionan el sentido originario.
- 426 *Ibid.*, a 29-30.
- 427 *Ibid.*, b 20-24.
- 428 Es interesante comparar esta descripción con la que P. Ricoeur da del “núcleo ético-mítico” de una cultura. (*Cfr. Histoire et vérité*, pp. 282-283). Esta cuestión nos ha valido en su momento la crítica de tratarse de una inadecuada fundación todavía moderna de las ultimidades. Las “estructuras valorativas” de un grupo, si se las toma como el absoluto fundamental es todavía axiología moderna, si se las des-fonda para re-fundarlas en el ser como *una de sus manifestaciones* significa abrir el estructuralismo a la ontología, es decir, aprender de dicho movimiento todo lo aprovechable y por su parte remitirlo al ser como su última base. La crítica no debe ser negativa sino ontológica, es necesario indicar la manera de la nueva fundación y no simplemente arruinar como innecesario los descubrimientos parciales.
- 429 *Analíticos posteriores* I, 11; 77 a 31.
- 430 *Ibid.*, 77 a 29 (Aubenque, *op. cit.*, p. 257). “El examen de las refutaciones que proceden de principios comunes y que no caen dentro de ningún arte particular es de competencia de los dialécticos” (*Argum. sofisticas* 9; 170 a 38).
- 431 En el texto citado de los *Tópicos* Aristóteles al referirse al razonamiento por de-mostración dice que parte de principios: “son verdaderos y primeros aquellas cosas que se admiten (*pistin*, que se creen y estaríamos muy cerca del sentido que da la palabra alemana *Fürwarh-halten*, la convicción de Kant) en virtud de sí mismas y no a partir de otras. . . Cada uno de los primeros principios impone la convicción (*pistén*) en sí mismo y por sí mismo” (I, 1; 100 a 30 – b 21).
- 432 *Tàs filosofías epistémas*, en plural nos manifiesta que para Aristóteles las partes de-mostrativas eran muchas, aunque la fundamental una sola. Pero este momento fundamental no podía ser epistemático, ya que debía tratar los principios mismos de la ciencia filosófica. En nuestro caso es la ética ontológica, fundante con respecto a la ética de las posibilidades.

- 433 *Exestastikè*, viene del verbo *exestázo*: examinar, investigar, probar, poner a prueba, criticar. Es el acto propio de la dialéctica.
- 434 *Ibid.*, 1, 2; 101 a 34 – b 4. En este sentido la dialéctica sería el método de los métodos, o como Heidegger nos lo ha indicado, la descripción de los supuestos de todo método particular. Es más que un mero método de-mostrativo.
- 435 *Héxeos*. Se trata, exactamente, de la *Einstellung* de la fenomenología.
- 436 *De las partes de los animales* I, 1; 639 a 1-10. Este texto recubre bien la intención husserliana de una “ontología de la vida cotidiana” (en *Die Krisis*), y la “hermenéutica de la facticidad” del joven Heidegger.
- 437 Véase el capítulo II (172 a 11 – b 4) de los *Argumentos sofísticos*, en especial cuando dice que la dialéctica “no es un conocimiento espistemático, porque todo puede ser su tema (*perli pantón*), (y en este sentido) también todas las artes, porque éstas usan principios comunes. Por lo que todo hombre hace algún uso de la dialéctica y del arte crítico, ya que todos intentan probar lo que pretender saber, [es decir, lo que parte de] estos principios comunes” (*Ibid.*, a 28- 32). “El argumento dialéctico no tiene un ámbito definido, no se de-muestra ninguna cosa en particular, ni es de la naturaleza del universal [abstracto]” (*Ibid.* a 11-13). El tema de la dialéctica es el ser comprendido existencialmente, por ello está más allá del género y de toda determinación particular, óntica.
- 438 *Metafísica IV*, 3; 1005 b 19 (Aubenque, *op. cit.*, p. 288).
- 439 Aubenque, *op. cit.*, p. 289. “Es Aristóteles el que, el primero, insistiendo a la vez sobre el carácter negativo de las proposiciones dialécticas y sobre su carácter universal, defendido por los sofistas, afirmando la relación profunda de estos dos caracteres ya presentida por Sócrates, pareciera haber hecho de la negación la medición hacia la unidad. Él es el que por primera vez reconoció que los principios comunes son *como las negaciones* (*Argumentos sofísticos*, 11, 172 a 38) y que en ello consiste el carácter que les permite no ocuparse *sobre una naturaleza o un género determinado* como la afirmación científica, sino *sobre la totalidad (katà panton)*” (*Ibid.*). Es asombrosa la similitud del planteo aristotélico al kantiano, aunque dentro de una diferente significación (*Cfr.* § 32, *notas 11-19* de esta *Ética*). Véanse en la obra de Aubenque, interesantes anotaciones sobre la dialéctica (pp. 89-93, 264-281, 483 – fin).
- 440 *Argumentos sofísticos*, cap. 2: “Los argumentos dialécticos son los que, apoyándose en lo comprendido cotidianamente, razonan, con el fin de establecer una contradicción” (165 b 3-5).
- 441 *Et. Nic.* I, 3; 1094 b 22- 1095 a 1.
- 442 *Arjè tòn esoménos* (*De la interpretación* 9, 18; 19 a 7).
- 443 *Euthys* (*Metafísica VII*, 6; 1031).
- 444 *Cfr. Et. Nic. Libro I*, en especial 1094 a 27.
- 445 La ciencia del ser como tal es llamada en *Metafísica I*, 2 (982 b 4-5) *arjikotaé*; la política en cambio *málista arjitektonekés* (supra).

- 446 *Wissenschaft der Logik*, comienzo del último capítulo (cfr. § 32 nota 335 de este capítulo IV).
- 447 *Libro I de la Et. Nic.* (cfr. *Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 3).
- 448 Cfr. fin del § 6 de esta *Ética*, cap. I.
- 449 *Et. Nic.* X, 7; 1177 b 26. Véanse todos los capítulos 7-9 de este libro X.
- 450 Aun que muestra esto en las tres partes de su libro: la ciencia buscada, la ciencia inencontrable, la ciencia encontrada. “El fracaso de la ontología llega a ser así la ontología de la contingencia, es decir, de la finitud y del fracaso” (p. 489). Indica acertadamente que “una encuesta completa de la filosofía aristotélica del ser debería comportar una elucidación y una valorización ontológica de la acción humana y del trabajo. . . La tradición aún la más sistematizante ha estudiado separadamente la filosofía teórica y la filosofía práctica y poiética de Aristóteles, y sería necesario entonces manifestar la unidad estructural de su especulación filosófica efectiva” (p. 505). Este es un cierto intento: unificar una antropología de la mediación, una metafísica del inacabamiento, una ética ontológica del poder-ser. Aporética, si no se tiene en cuenta el punto de unión, que como la línea asíntota o el infinitésimo leibniano nunca se dará *totalmente* en la historia pero siempre se *manifestó, se manifiesta y se manifestará* de alguna manera. La unión de las dos líneas (el pensar y la comprensión) es transhistórico y siendo la Totalidad totalizada del ser como tal, que no puede ser afirmada filosóficamente.
- 451 “Hier gibt es weder die Methode noch das Thema, sondern die Gegend”. (*Das Wesen der Sprache*, pp. 178-179). El intento de la ética quizá lo describe Sartre, cuando en su *Critique de la raison dialectique*, p. 111, indica que “un verdadero conocimiento comprensivo (debe) encontrar nuevamente al hombre en el mundo social y (debe) seguirlo en su *práxis* o, si prefiere, en el *proyecto* que lo lanza a los posibles sociales a partir de una situación definida”. Véase cómo se encuentra nuevamente el intento de unir la ontología con la política. En nuestra tesis sobre el “bien común” ya habíamos visto esta vinculación: al fin el ser como ser reviste la modalidad de bien común transhistórico, límite inalcanzable que no debe sin embargo hacernos olvidar la vinculación de la ontología con la política, ya que ambas tratan de un mismo límite inalcanzable: el ser, sea en la *práxis* existencial, sea en la *teoría* existencial.
- 452 *De l'esprit géométrique*, sect. I; p. 579. Véase además S. Strasser, *Phénoménologie et sciences de l'homme*, la cuestión de la fenomenología dialéctica, pp. 253-267, en aquello que “por dialéctica entendemos el cambio metódico de perspectiva que permite al hombre buscar y superar el sentido del trascender sistemáticamente las perspectivas unilaterales y los horizontes limitados” (p. 265).
- 453 *Gelassenheit*, p. 68. “Ese pensar —nos dice Heidegger— es la cuestión (*Sache*) que en comparación con el (pensar) metafísica es mucho más simple que la filosofía, pero justamente su simplicidad es mucho más difícil al querérselo llevar a cabo” (*Martin Heidegger in Gespräch*, p. 77). Por ello, dicho pensar, que es antepuesto a la filosofía (como dice en ese diálogo del 1969 con Wisser), es una afirmación ya avanzada por Aristóteles; dicho pensar: o es dialéctico (ejercicio del “hombre

culto”; el de la ética ontológica o de la ontología en sus últimos niveles), o es el pensar del sabio más allá de la vida humana (del libro X de la *Ética a Nicómaco*; que de todas maneras era una superación de la filosofía epistemética).

454 P. 25.

455 Jean Ladrière en su obra *L’articulation du sens. Discours scientifique et parole de la foi* nos dice: “el discurso del saber (filosófico) tiene en vista la reduplicación de lo real, al asumir lo real en el nivel de la palabra comprensora” (p. 187), como “un saber de la totalidad” (p. 184), y por ello se dirige a “la actividad constituyente absolutamente originaria” (p. 18), que es “la vida universal como génesis absoluta de todas las formas, de todos los fenómenos y de todas las significaciones” (p. 185). Más allá de este pensar, que en su esencia es la ontología heideggeriana, no habría sino “la palabra de la fe” (teológica) (pp. 186 ss.); “a la palabra de la revelación responde la palabra de la fe” (p. 187). Para Landrière, como para la ontología de la Totalidad, toda fe es teológica y toda revelación lo es igualmente. Queremos demostrar que la *fe* puede ser una posición antropológica (en el cara-a-cara del varón-mujer, padres-hijos, hermano-hermano) y por ello hay filosofía en la revelación y la fe antropológica, *tertium quid* entre la ontología dialéctica de la Totalidad y la teología de la fe sobrenatural. La descripción de la revelación antropológica, dicho sea de paso, fundamentará una nueva descripción de la revelación teológica e indicará el límite del pensar filosófico.

456 Sobre este *más allá* nos hemos referido ya en los § 13 (con respecto a Heidegger), §§ 16, 17-19, 22, y en especial el 29 (texto citado en *nota 254 del cap. V*).

457 Kant, *KrV*, A 92, B 125.

458 Y en este caso, como mera “posibilidad”, es “la condición universal, aunque puramente *negativa* (*sic*), de que no se contradigan a sí mismos” (*KrV*, A 150, B 189).

459 Parte de la famosa lección universitaria 24 ya citada arriba, de la *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (*Werke*, t. V, p. 745). Schelling tiene conciencia de lo que es “puro pensar” no es sino pura “potencialidad” (*Potentialität*)” (*Ibid.* p. 744). Hegel definía al fin la realidad desde la posibilidad (*Enzyklop.*, § 383, Zusatz; t. X, p. 29).

460 *Ibid.*, p. 745.

461 *Ibid.*, pp. 745-756. Esto le permite decir a Schelling que “Dios es exterior (*ausser*) a la Idea absoluta. . . (la que es) solo pura Idea, solo en en concepto, pero no Ser actual” (*Ibid.*, p. 744). Dios, es este caso, no es una Idea (la Idea sería el Ser como pensado; Schelling ha criticado magistralmente a Descartes y a su propia postura de juventud, cuando en las lecciones *Zur Geschichte der neueren Philosophie* dice: “En el *Cogito ergo sum* avanzó inmediatamente como idéntico, Descartes, el pensar y el ser)*Denken und Sein als unmittelbar identisch*”), de donde deducirá que “pertenece al concepto de existencia necesaria; por lo que Dios es sólo pensar”; *Werke*, t. V, pp. 79-83); si la Idea es el Ser, Dios no es sólo Ser sino que es “el Señor del Ser (*der Herr des Seins*), no sólo transmundano (*transmundan*) como si Dios fuera la causa final, sino supramundano (*supramundan*)” (*Einleitung in die Phil. der Mythol.*, p. 748). Por ello la posición “contemplativa” lo que mejor puede es, acaso, conocer “sólo una Idea”, pero de lo que se trata es de que “la persona

busca a la persona” (*Ibid.*) “algo fuera de la Idea, algo que es más (*mehr*) que la Idea, *kreítton tou lógou*” (*Ibid.*). Esto es la “crisis de la ciencia de la razón (*Krisis der Vernunftwissenschaft*)”, superando en su intento al mismo Husserl.

462 *Ibid.*, p. 747.

463 *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), § 1.

464 *KrV*, B 208.

465 Feuerbach, *op. cit.*, § 32.

466 *Thesen über Feuerbach*, § 1; t. II, p. 1.

467 Por ejemplo en *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, p. 202, nota 2. Kierkegaard es, de los nombrados, el más fiel al pensar del Schelling definitivo, y el más metafísico de los tres. Resume bien la cuestión de la existencia cuando dice que “todo saber sobre la realidad es sólo posibilidad” (p. 211). Todo Kierkegaard (y también su modernidad) queda expresado en la crítica a Descartes y Hegel: “Si comprendo el *yo* del *cogito* como un hombre particular, la frase no prueba nada: yo *soy* pensante, *ergo* yo soy; pero si yo *soy* pensante no es tampoco una maravilla que sea, ya se lo ha dicho y, entonces, la primera parte de la proposición dice lo mismo que la segunda. Si en cambio se comprende por el *yo* que reside en el *cogito* un solo hombre particular existente, el filósofo (hegeliano) grita: Locura, locura, no es cuestión aquí de *mi* yo o de *tu* yo, sino del yo *puro*. Ese yo *puro* no puede tener otra existencia que el de una existencia conceptual. . . es una tautología” (pp. 211-212).

468 *Ibid.*, p. 71.

469 *Ibid.*, pp. 88 *ss.* Si la cuestión de la exterioridad del Otro teológico será el aporte kierkegaardiano, sus defectos serán la subjetividad moderna, su individualismo europeo y el “saltar” por sobre la antropología.

470 *Ibid.*, p. 217.

471 *Ibid.*

472 *Ibid.*, p. 218.

473 *Ibid.*, p. 242.

474 *Ibid.*, p. 380.

475 *Ibid.*, p. 139.

476 *Ibid.*, p. 386.

477 *Philosophie der Offenbarung*, III, Vorlesung 24; *Werke*, t. VI, p. 396.

478 *Ibid.*

479 *Ibid.*, p. 398.

480 *Ibid.*

481 *Ibid.*, p. 399.

482 *Ibid.*, p. 407. Schelling afirma entonces que más allá del *lógos* como razón intuitiva o comprensora se encuentra el *lógos* como la palabra del Otro que revela. La palabra como intuición o expresión es Totalitaria; la aceptación de una palabra reveladora da lugar a un más allá del pensar, da lugar al Otro y por ello es posible sólo en la *fe*. Esta es la problemática de un Jaspers, en su obra *Der Philosophische Glaube* (*cfr.* M. Dufrenne-P. Ricoeur, *Karl Jaspers*, pp. 247 *ss.*; X. Tilliet, *Karl*

Jaspers, pp. 189 ss.). dejando de lado otras cuestiones graves, Jaspers mantiene la alteridad de la fe casi exclusivamente a nivel teológico, con respecto a la Trascendencia (*op. cit.*, pp. 29); y por ello la cuestión de la revelación se sitúa exclusivamente en el nivel religioso (pp. 65 ss.). La Alteridad queda así unilateral e imprecisamente formulada, sobre todo con el término *Umgreifende*: “Glaube ist das Leben sus dem Umbgreifenden” (p. 20). Además habla de una “fe filosófica” (en oposición a la teológica revelada positivamente), pero se trata de una “fe antropológica” en primer lugar, cuestión que, como hemos dicho, el mismo Schelling y Kierkegaard no conceptualizaron adecuadamente.

483 *Totalité et infini*, pp. 161 ss.

484 Véase el artículo ya citado de Levinas: “La Dit et le Dire”.

485 Proudhon, *Philosophie de la misère*, p. 45.

486 Por no citar sino sólo tres obras, téngase en cuenta la de L. Bruno Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit* (1969), I, con bibliografía en pp. 558-69, y de Henry Chavannes, *L’analogie entre Dieu et le monde* (1969), con bibliografía en pp. 313-318 y B. Montagnes, *La doctrine de l’analogie de l’être* (1963), pp. 185-197. La palabra *analéctica* la usa B. Lakebrink, en su obra *Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Analektik* (1955), aunque en otro sentido del que usamos nosotros.

487 *Cfr.* Thorleif Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, en especial la cuestión de “La palabra” (pp. 45 ss.; 161 ss.). Boman nos propone un siguiente cuadro, que hemos corregido en parte, y que nos permite comprender la doble significación de la “palabra” (etimológicamente):

488 Recuérdense el esquema indicado al fin del § 13 del *cap. I* (tomo I de esta *Ética*).

489 *I Tópicos* 15; 107 b 13-16. El *sinónymon* es lo que llamamos unívoco (un término para un ente o noción); el *parónimos* es en castellano el equívoco (término derivado idéntico para dos entes o nociones diversas).

490 *Metaf. Gama*, 2; 1003 a 33.

491 *Ibid.*, a 33 – b 6. Más adelante agrega todavía que “una sola ciencia es la que teoriza de una manera (metódicamente), por ello se refiere a una naturaleza (*pròs mían fysin*)” (*Ibid.*, b 13-14).

- 492 La obra de Bruno Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit*, puede ser consultada sobre esta cuestión. Estudia la analogía en Kant (pp. 303 ss.), en Hegel (pp. 365 ss.) y en Heidegger (pp. 455 ss.).
- 493 Cfr. el § 7 del *cap. II*, del tomo I de esta *Ética*.
- 494 Véase la diferencia vertical de *áno-katá* y horizontal de *aná-aná* indicada por Erick Pryzwara, *Mensch. Typologische Anthropologie I*, pp. 73 ss.
- 495 E. Pryzwara tiene una feliz descripción de este hecho: “Agustín debió denominar *aná-* como lo que anuncia a lo *áno* (con omega): el Misterio más próximo del creador como la revelación de la Tiniebla que enceguece por su resplandor” (*Analogía entis*, I, p. 171). Es el sentido que da Max Müller a la noción de símbolo (“Symbolon=Zusammenfall, Ineinsfall des Endlichen mit dem es unendlich Uebersteigenden und doch in das Endliche Eingehenden” (*Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, p. 230).
- 496 Esta cuestión la indicaba ya Schelling con su *Philosophie der Offenbarung*.
- 497 Emmanuel Levinas indica exactamente la cuestión cuando escribe: “La significación del *Decir* va más allá de *lo dicho*: no es una ontología que suscita el sujeto parlante, es la significancia (*significance*) del *Decir* más allá de la esencia que justifica la exposición del ser o la ontología” (*art. cit.* “Le Dit et le Dire”, p. 30). La univocidad fundamental la expresa así: “El lenguaje como *Dicho* puede entonces concebirse como un sistema de palabras identificando las entidades” (p. 34). La cuestión ana-lógica de la Alteridad, anterior a la mera “diferencia ontológica” es indicada cuando dice: “De la anfibiología del ser y el ente en *lo Dicho* será necesario remontarse hasta el *Decir*, significativo antes que la esencia, antes que la identificación. . . Nada hay más grave, nada más augusto que la responsabilidad por el Otro y el *Decir*” (p. 39). “El Parlante (*le Disant*) en el *Decir* no da un signo, se hace signo. Él es-para-el Otro” (p. 42). “El *Decir* es la exposición de uno al Otro. . . Es el descubrirse en el riesgo de sí mismo, en la sinceridad, en la ruptura de la interioridad y en el abandono de toda seguridad, en la exposición al traumatismo, en la vulnerabilidad” (p. 44); es “exhibición, inseparable a la violencia del que se desnuda, exposición de esta exposición, signo que hace signo del signo, haciéndose sí mismo signo: revelándose” (p.45).
- 498 La palabra, o mejor el rostro mismo como signo, se “presenta” como un ente en el mundo de la Totalidad, pero esa presencia es sólo un velo que aparece como velo y avanza lo que cubre como ausente: sugiere, llama, invita, acoge.
- 499 “Semejante” traduce el *hómoios* griego. Recuérdese que la analogía se juega entre dos términos: ambos tienen algo de semejante (pero no idéntico: *non communitate univocionis sed analogie*) y algo en lo que son distintos (no meramente diferente). En esto Cayetano dice correctamente que “el fundamento de la similitud de la analogía (*fundamentum analogae similitudinis*) es necesario que no haga abstracción en los extremos (de la diversidad) de los extremos mismos; por su parte los fundamentos permanecen distintos (*fundamenta distincta*), semejante sin embargo por proporción, por lo que se dice que son analógicamente idénticos (*eadem*)” (*De nominum analogia* III, 33; p. 57). La noción analógica (“ser” p.e.) tiene un ámbito de semejanza, donde los modos originarios del ser

- coinciden; pero al mismo tiempo tiene cada uno un ámbito irreductible o dis-tinto que quedó confusamente englobado, no precisamente, en la noción analógica como semejante. La mera *semejanza* puede llevar a *confusión* si no se indica la distinción. Llamamos con Heidegger “comprensión derivada” (y agregamos lo de “inadecuada”) aquella que capta el ente *confusamente* e *incluyendo* sus distinciones originarias: al confundir sus distinciones es “inadecuada”. Llamamos “interpretar” al acto mismo de conceptuar o descubrir un sentido (. . . *como* esto); acto que sólo puede cumplirse accediendo de alguna manera al fundamento dis-tinto del Otro; haciendo que los *fundamenta distincta* hayan devenido, al menos en un cierto nivel, *fundamentum univocae similitudinis*, es decir, la Totalidad compartida (porque se puede “interpretar” algo desde un *mismo* fundamento, *super communicationem beatitudinis* [II-II, q.24, a.2, *resp.*]).
- 500 Cfr. Ladrière, *L’articulation du sens*. Vamos nombrando los títulos de los más importantes temas de este valioso libro.
- 501 *Ibid.*, p. 158. En la revelación del Otro al hombre es responsable del Otro ante el Otro. En el artículo de Paul Ricoeur, *Langage (philosophie)*, en *Encyclopaedia Universalis*, t. IX (1971) pp. 771 *ss.*, tampoco aborda la cuestión que aquí nos ocupa.
- 502 “Une voix sans différence est à la fois absolument vive et absolument morte” (*La voix et la phénomène*, p. 115). Derrida nos da, de todas maneras, una preciosa ayuda con sus análisis sobre la palabra dicha y la escrita (*cfr.*, p.e., *De la grammatologie*, pp. 21 *ss.*): la voz y la escritura. La “revelación” de la que venimos hablando es imposible que se dé como escrita. Se puede escribir “lo Dicho”, pero el “Decir” mismo se vive en el cara-a-cara o no se vive. La palabra ana-lógica metafísica exige el rostro del Otro hablando en acto (o por lo menos su recuerdo como Otro “diciendo” y no el mero recuerdo de “lo que” me dijo, y sólo en este caso “lo escrito” se refiere al “Decir” mismo donde se juega la esencia de la palabra, que es primigeniamente revelación).
- 503 De igual manera la madre con-fía en que el hijo comprará pan y no una revista; el hijo confía que el dinero es suficiente y la panadería nueva se encuentra en la esquina. Así también el empresario escucha la interpelación: como revelación (y le dará crédito), como usurpación de lo propio (e interpretándola como tentación la rechazará como algo malo, calculando tácticamente los pasos a dar para acallarla).
- 504 Anticipándose por siglos a la crítica del *cigito* cartesiano, del Saber absoluto hegeliano y del científicismo del neopositivismo, un medieval decía que “el que intuye (inmediatamente los principios) tiene un cierto asentimiento (*assensum*), porque adhiere con certeza (*certissime*) a lo inteligido, pero no por mediación del pensamiento (*cogitationem*), ya que sin mediación queda determinado por el fundamento. El que sabe (*sciens*) ejerce el pensar y tiene asentimiento, pues el pensar causa el asentimiento y el asentimiento concluye el pensar. . . Pero en la fe no hay asentimiento por mediación del pensamiento sino por mediación de la voluntad (*ex voluntate*)” (Tomás, *De Veritate*, q.14, a.1, *C, Patet*). ¿Por qué “Porque en la fe el entendimiento no alcanza el fundamento (*ad unum*) como término propio al que se dirige, que es la visión de algo inteligible *visio*. . .)” (*Ibid.*, y, por ello, debe apoyarse en un “término ajeno”: en la voluntad, el amor, la praxis como trabajo liberador; se apoya en el Otro. Sin embargo, la fe puede tener una “certeza

- (*certitudo*)” mayor, a saber, “por la firmeza de la adhesión, y en cuanto a esto la fe tiene más certeza (*certior*) que la intuición y la ciencia. . . aunque no tiene tanta evidencia (*evidentiam*) como la ciencia y la intuición” (*Ibid.*, ad 7). Ese asentimiento “de lo ausente” (*non apparens*) (el Otro como misterio, lo *aná* de la palabra analógica) determina al entendimiento por medio de la voluntad y transforma el “asentimiento” en “convicción” (“*dicitur convictio, quia convincit intellectum modo preadicto*”; *Ibid.*, a.2, A) 2) *Voluntas*). Por ello se decía en el medievo que el “amor es el que constituye la con-fianza” (*fidei forma sit caritas*; *Ibid.*, a.5).
- 505 La “fe racional” (*vernünftige Glaube*) de Kant no es la “fe meta-física” o antropológica que hemos propuesto aquí; para él es una convicción *subjetiva* con validez *objetiva* (Cfr. *GMS*, BA 70; y nuestra *Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 15): Kant tiene fe de lo que Heidegger tiene com-prensión del ser. Kant *crea* lo que es *com-prendido*. La fe meta-física o antropológica de la que hablamos es una convicción *ontológica* con validez *meta-física*. No sólo es necesario superar el saber para que se dé el com-prender; es necesario aún superar el com-prender mismo para que pueda revelarse el Otro como otro en la fe meta-física: en la con-fianza.
- 506 América es el ser en bruto, la materia; Europa es el espíritu que descubre, la forma (Cfr. Alberto Caturelli, *América bifronte*), que se toca al fin con la tesis europeísta (Cfr. Juan Sepich, *Génesis y fundamento de Europa, continente espiritual*, Instituto de Filosofía, Mendoza. 1947).
- 507 El análisis o hermenéutica existencial ontológico de Ernesto Mayz Vallenilla, *El problema de América*, no podía llegar sino a un callejón sin salida. Mal puede definirse un pueblo a mitad alienado y a mitad encubierto en lo mejor de sí: el pueblo indio, mestizo y pobre.
- 508 S. Kierkegaard, *Postscriptum*, ed. franc., p. 98.
- 509 Llamamos “universalidad analógica” el “todo” de la humanidad futura unificada en la diversidad de sus partes integrantes, donde cada una, sin perder su personalidad cultural pueda sin embargo participar de una comunicación sin fronteras de cerrados nacionalismos. No es la univocidad de una humanidad dominada por *un solo Imperio*, sino una sola Patria mundial en la libertad solidaria de las partes. Por ello, no hay filosofía universal (abstracta, unívoca ni aún concreta). No hay “filosofía sin más”. Hay filosofías, la de cada filósofo auténtico, la de cada pueblo que haya llegado al pensar reflexivo, pero no comunicables sino comunicadas analécticamente; la palabra de cada filosofía es ana-lógica.
- 510 En una obra en preparación (*Nueva de-strucción de la historia de la ética*) pensamos exponer desde estas hipótesis las éticas de Platón, de los estoicos y epicúreos y la de Plotino; la de Orígenes y Agustín; la de Hegel y los posthegelianos, la de Nietzsche y Levinas; por último los senderos de la ética latinoamericana hasta su constitución crítica.
- 511 Este proceso deductivo epistemático ha sido indicado en el *cap. II* del tomo I (*Primera parte de esta Ética*).
- 512 Ernesto Mayz Vallenilla, *El problema de América*, p. 56.

- 513 Véase lo ya dicho en el § 28 del *capítulo V* (nota 219).
- 514 Cfr. *SuZ* § 32, pp. 148-149 y el § 7, *cap II*, de esta *Ética* (tomo I).
- 515 El habla es la totalidad mundana expresada en una totalidad interpretada e interpretativa (*SuZ* § 34); la lengua es un habla que llega a la comunicación. La ética existencial (que a veces se la denomina vulgar, folklórica o ingenua) es la lengua del *êthos* como habla interpretativa, comunicativa.
- 516 José Hernández, *La vuelta de Martín Fierro*, versos 2313-2318.
- 517 “No andés cambiando de cueva, hacé las que hace el ratón: conservate en el rincón en que empezó tu existencia: vaca que cambia querencia se atrasa en la parición” (*Ibid.*, versos 2337-2342).
- 518 *Códice matritense de la Real Academia*, fol. 118 r. (*cit.* por M. León Portilla, *El pensamiento prehispánico*, p. 42). El *tlamatini* es el sabio azteca, una de las instituciones magistrales más bellas de América. Sobre el sentido de los símbolos usados véase la obra de León Portilla, pp. 43 ss.
- 519 Así termina la obra *La symbolique du mal*: “Le symbole donne à penser” (pp. 323 ss.). Sobre este tema vuelve en su reciente obra *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*, pp. 283 ss.: “El símbolo da que pensar: esta sentencia que me encanta indica dos cosas: el símbolo *da*; yo no pongo el sentido, es él quién da sentido; pero lo que da es *a pensar*, algo a pensar” (*Ibid.*, p. 284).
- 520 El “pellejo” del viejo Vizcacha es la existencia íntegra del hombre; “un espejo horadado” del *tlamatini* es el ojo de la sabiduría divina; así como la “serpiente” del mito adámico es el mal en todos sus sentidos, como potencia tentadora (*Génesis* 3, 1).
- 521 De ninguna manera puede traducirse “filósofos”. Se trata de los sabios (como el *tlamatini* azteca): *Tópicos I*, 14; 105 a 35-36.
- 522 *Tópicos I*, 14; 105 b 30-31.
- 523 *Ibid.*, b 20.
- 524 P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, p. 292.
- 525 Tal como fue descrito en los *cap. III-V*, de esta *Ética*.
- 526 *La fenomenología y las ciencias del hombre*, p. 107. En estas lecciones Merleau critica a Heidegger en el sentido de proponer una “oposición pura y simple de la filosofía y de las ciencias del hombre, de lo ontológico y de lo óntico” (*Ibid.*). Aquí Merleau se equivoca, ya que el autor de *Ser y tiempo*, § 11, p. 51, *nota I*, indica cómo en una conversación tenida con Cassirer en 1923 llegaron al acuerdo de la necesidad de una “analítica existencial” de la “estructura fundamental del Ser-ahí”. No se trata de negar la ciencia de lo óntico, se trata sólo de fundamentarla y, quizá, mostrarle así nuevos horizontes de investigación óntica.
- 527 A. De Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles*, p. 36. “La filosofía se comprende a sí misma como teniendo una referencia dialéctica a la no-filosofía (y así se transforma sin cesar ella misma por la transformación de lo otro)” (*Ibid.*, p. 37).
- 528 “Al fomento de las disciplinas positivas que ahí están sólo indirectamente (en la analítica existencial) puede contribuir la ontología. Esta tien por sí misma su propia finalidad. . . (en cuanto está) por encima de un mero adquirir nociones acerca de los entes, (es) el agujón de toda investigación científica” (*SuZ* § 11, p. 52). Este intento fundamental es contrario al de Auguste Comte, *Système de politique positive*, París, 1896, t. I, p. 8, que asignaba como fin de la filosofía:

“el oficio propio de la filosofía consiste en coordinar (*coordonner*) entre ellas todas las partes de la existencia humana”; es decir, la filosofía debe “influir directamente sobre la vida activa sólo por sistematización (*systematisation*)” (*Ibid.*, p. 9). El positivismo asigna a la filosofía la función de ser síntesis *a posteriori* de las ciencias (ya que “el espíritu humano reconociendo la imposibilidad de obtener nociones absolutas renuncia a buscar el origen y destinación del universo y a conocer la causas íntimas de los fenómenos”, en *Cours de philosophie positive*, París, 1907, t. I, p. 3), mientras que por ahora la de ser-pensar fundamental de la cotidianidad pre-científica. Ello no significa desprecio a la ciencia sino, muy por el contrario, situar la función científica ontológica fundamental del pensar filosófico.

- 529 Prefacio de Sartre a la obra de Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, p. 23.
- 530 En una obra próxima pensamos mostrar el temple propio de este movimiento, desde Babeuf el héroe de *la conjura de los iguales* (quien escribe a su mujer antes de morir que eduque a sus hijos con la dignidad de pertenecer “a la familia de un mártir de la libertad”, en 1797; en *Textes choisis*, p. 247), pasando por un Aloysius Hubert en su *L’Esclavage du riche*, que funda sus proclama en el gran principio “del amor, de la felicidad y la libertad que han predicado los discípulos de Jesucristo” (p. 12), basándose explícitamente en San Juan 17 cuando dice: “Yo soy en ellos y vosotros en mí, a fin de que sean consumados en la unidad”, a lo que agrega Hubert: “La *unidad* es, entonces, explícitamente reconocida por todos los verdaderos sabios, la ley de la Humanidad como también la ley del universo” (*Ibid.*). Veremos cómo la categoría de la Totalidad no ha sido todavía superada por este movimiento, pero, sin embargo, se encuentra en un efectivo movimiento liberador.
- 531 *Cfr.* Claude Tresmontant, *La moral de los profetas de Israel*, y en especial “El contenido de la enseñanza de los profetas de Israel”, en *Le problème de la révélation*, pp. 179-324.
- 532 Franz Hinkelammert, “Teoría de la dialéctica del desarrollo desigual”, en *Cuadernos de la realidad nacional* (Santiago de Chile) 6 (1970), p. 217.
- 533 *Cfr.*, Karl Jaspers, *Von der Wahrheit*, pp. 357-358 (*Kontemplatives Denken*). Nos dice este pensador, adelantándonos en el tema, que “el carácter de todo pensar como una praxis se muestra en la conciencia de ser un dis-curso (transcurso o avance, *Vorgehen*) metódico” (*Ibid.*, p. 358).
- 534 Véase lo dicho ya más arriba sobre esta cuestión, § 2, en especial nota 36, del capítulo I, y en § 34, nota 407.
- 535 *SuZ* § 63, p. 316.
- 536 Recuérdese lo dicho en el § 12, del capítulo I de estas *Lecciones*.
- 537 *Cfr.* F. Jeanson, *El problema moral y el pensamiento de Sartre*, pp. 231-241. “Este pasaje es preciso, pues él opera la identificación entre la actitud fenomenológica y la actitud ética, que lleva en ella la conversión exigida por una acción moral” (*Ibid.*, p. 239). El pensar purificante es el fenomenológico para Sartre, es catarsis moral.

- 538 Véase lo dicho en nuestras *Lecciones de introducción a la filosofía* (edición mimeográfica) § 18, sobre la “Aparición del mundo u orden ontológico”. El *ánthropos pseudès* estúdiase en la *Metafísica*, V, 29; 1025 a 2.
- 539 Las primeras formas de errancia son descritas por Heidegger, *SuZ* §§ 35-38; las que la siguen después del punto y coma por Tomás de Aquino, II-II, q. 110-113, cuando habla de la *virtus* denominada *veracitas* (q. 109), aunque en este último caso tienen sentido alterativo.
- 540 Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 83.
- 541 *Ibid.*, cfr. *SuZ* §§ 43-44.
- 542 Desde España, un educado bajo la pedagogía dominadora de su padre, escribía al fin de su famosa obra: “Y con esto entramos en el libro décimo, a tratar de las heroicas e increíbles hazañas de los españoles que ganaron aquel Imperio (de los Incas)” (Inca Gracilazo de la Vega, *Comentarios reales de los Incas*, t. III, p. 222).
- 543 Domingo F. Sarmiento, *Facundo*, p. 32. Nos dice todavía: “El hombre de la ciudad viste el traje europeo, vive de la vida *civilizada* tal como la conocemos en todas partes; allí están las leyes, las ideas de progreso, los medios de instrucción, alguna organización municipal, el gobierno regular, etc. Saliendo del recinto de la ciudad todo cambia de aspecto: el hombre de campo lleva otro traje, que llamaré *americano*, por ser común a todos los pueblos. . . y el que osara mostrarse con levita, por ejemplo, y montado en silla *inglesa*, atraería sobre sí las burlas y las agresiones brutales de los campesinos” (*Ibid.*, p. 32).
- 544 *Ibid.*, p. 51.
- 545 *Einführung in die Metaphysik*, pp. 82-83.
- 546 José Hernández, *Martín Fierro*, I, versos 1-6; II, versos 163-168.