

PARA UNA FUNDAMENTACION DIALECTICA DE LA LIBERACION LATINOAMERICANA*

Por E. D. DUSSEL (Mendoza)**

Esta comunicación es sólo como un material que expongo para que podamos enriquecernos mutuamente en las discusiones que tendremos después de estas conferencias, y en el futuro, porque creo que no es la obra de un pensador, sino de un grupo que está pensando. Es necesario ir descubriendo la estructura hermenéutica, interpretativa, de lo que nos acontece como novedad en América latina.

El año pasado expuse el cómo la situación presente era ya un encontrarnos en el fin de la Cristiandad, y, al mismo tiempo, en el fin de la experiencia moderna, en el sentido de la "comprensión del ser" del pensamiento moderno, desde Kant hasta Nietzsche o Sartre. También mostraba la posibilidad de un nuevo pensar que descubre las notas originarias de la comprensión existencial latinoamericana del ser. Todo esto ya lo he explicado y no puedo

* Se ha conservado el estilo de conferencia, ya que fue dictada en la semana académica, de viva voz, y no escrita. Aunque aparezcan ciertos errores propios del estilo oral, hemos creído, por afán de fidelidad, conservarlo.

** Licenciado en Teología por el Instituto Católico de París, Doctor en Filosofía por la Universidad de Madrid y Doctor en Historia por la de París, ha estudiado también en las Universidades de Cuyo, Maguncia y Munster. Actualmente es profesor en el Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo y en el Instituto Latinoamericano de Pastoral y Miembro del Instituto de Historia de Maguncia. Conocido sobre todo en el ámbito latinoamericano, ha publicado artículos en revistas europeas, como *Concillium* y colaborado con la revista *Stromata*, de nuestras facultades, siendo además miembro del cuerpo de redactores de la revista uruguaya *Víspera*. Entre sus libros se cuentan: *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona, 1967. *La problemática del bien común en el pensamiento griego hasta Aristóteles*, Resistencia, 1968. *El protestantismo en América Latina*, Friburgo, 1967. *El catolicismo popular en la Argentina*, Cuaderno 4. Antropológico (en colaboración con C. Lafon), Buenos Aires, 1969. *Hacia una historia del Catolicismo Popular en la Argentina*, Buenos Aires, 1970.

volver a repetirlo, pero lo supongo conocido para poder entender lo que voy a decir hoy¹.

Las tesis de esta corta comunicación, son las siguientes: la cristiandad y la modernidad de la que hablábamos había quedado todavía intencionada y reductivamente en un nivel englobante; en realidad la Cristiandad latinoamericana fue colonial, dependiente. Pero, entonces, la modernidad europea fue imperial y dominadora. Tuvimos, por ello, una modernidad dependiente y dominada. El pretendido pensar abstracto, intemporal, universal sistemático, mayéutico (al decir esto pienso en Sócrates y ya voy a decir porqué), encubría un hecho fundamental; ocultaba una ontología de la opresión y por ello una antropología y una aristocrática moral opresora. Se trata de descubrir el sentido histórico de la Lógica de esta ontología, de la "Totalidad" cerrada. Opondremos a ella un nuevo pensar que supera esta ontología: una ontología negativa o Meta-física de la alteridad. En esta metafísica analizaremos sólo los momentos dialécticos concretos esenciales: la erótica: relación varón-mujer; la pedagógica: padre-hijo, y la política: hermano-hermano.

I. ONTOLOGIA DE LA TOTALIDAD Y META-FISICA DE LA ALTERIDAD

Puede que alguno quede desorientado por la terminología; por ello les pido, en estos casos, que exijan aclaraciones.

¿Qué es la cristiandad metafísicamente? ¿Qué es la modernidad ontológicamente? Responder a esta pregunta significaría hacer una nueva destrucción de la historia, de la ontología más allá de la intentada por Heidegger, ya que dicha destrucción fue pensada por Heidegger desde la "Totalidad".

Voy a ir explicando todo lo que significa esto. Primero, la Cristiandad tal como la habíamos definido, era una cultura, era la helenización cultural del Cristianismo, o mejor una acultura-

¹ Véase *Stromata* 3-4 (1970), pp. 3-62: *Crisis de la Iglesia Latinoamericana y situación del pensador cristiano en Argentina*. Del autor puede todavía consultarse: *La dialéctica hegeliana, Ser y Tiempo*, Mendoza, 1972 (c/c 44, Mendoza).

ción helenista del cristianismo con todos los equívocos que esto incluye. Pero para poder darnos cuenta de lo que significa la helenización cultural del cristianismo o su aculturación helenista, tenemos que preguntarnos antes qué es lo que ontológicamente encierra el helenismo como supuesto. Aquí me voy a referir sólo y exclusivamente a los filósofos.

1. *La Totalidad griega como "lo visto"*

Heráclito, en esto idénticamente que Parménides, dijo: "Todo es uno". Este "uno" es lo fundamental, porque esta unidad es el mismo "todo", es decir que "lo uno es todo" y este "todo" justamente va a indicar la "categoría", que vamos a denominar "Totalidad". Uno es todo, es decir, la totalidad es única; es irrebasable. Algunos dirán que mi discurso es ininteligible, sin embargo devendrá claramente comprensible.

Parménides dijo: "El ser es, el no ser no es". Es "lo mismo" que lo ya enunciado. Todo es uno, lo que está "fuera" de la Totalidad no-es; el ser es uno, es la Totalidad. De aquí y paradójicamente, o mejor necesariamente, con extraordinaria sabiduría porque detecta un momento esencial de esta lógica, Heráclito concluyó: "La guerra es el origen de todo", de esta Totalidad, la guerra es el origen, el padre. ¿Qué relación tiene esto que parece tan abstracto, al mismo tiempo tan inocente, con la guerra de Viet-Nam o con América latina? Ya veremos cómo la guerra es un momento necesario de la totalidad; está incluida en la lógica, una lógica imposible de superar, planteado el supuesto de que "Todo es uno".

Aristóteles, en el *Del Alma*, lanza una frase que después fue aceptada por los tomistas, que dice: "El alma es en cierta manera, todas las cosas". "Todas", esa palabra "todo" vuelve a repetirse. Todas las cosas son una en el alma, el alma es como un ámbito, también ella, en el que todas las cosas se dan. Todas las cosas, "tá ónta", los entes, quedan englobados en una totalidad.

Ya Parménides lo enunció todavía mejor, cuando dice: "... lo mismo es Ser y pensar". Este enunciado se puede traducir de muchas maneras: *noein* es "ver, "conocer" (estaríamos en Heidegger). De todos modos *noein* tiene relación con "ver", en el sentido

del verbo *orao* o *eído*, de donde viene *idea* y también *eídos*, que en Aristóteles significa la esencia de la cosa o *ousía*. El “ver”, entonces, es lo fundamental, y dice Parménides, “tò aúto”. “Lo mismo” es el comprender que el ser comprendido. De tal manera que “el ver”, dice, relaciona “lo visto”. Ustedes dirán ¿qué tiene que ver esto con América latina? Sin embargo, poco a poco, nos abriremos camino, porque estamos en los supuestos de nuestra cultura y tenemos que desandar mucho camino antes de poder llegar a retomararlo. Y esto significa *destruere*: destruir las cosas. “Lo visto” es el *ser* como visto es “lo mismo” ver, ser visto y ser; ese “lo mismo” (lo pensaremos con Heidegger) va a pasar desapercibido, porque en aquello que “lo mismo” es “ser y pensar”, más se quedaban los filósofos en el pensar que en el ser; a veces llegan al ser, pero se olvidaban “lo mismo”. Y “lo mismo” es el último ámbito desde donde emergen el ser y el comprender, es decir, es la Totalidad que es pensada entonces como “el uno”, como “todo”, como “lo mismo”, y como “lo visto”.

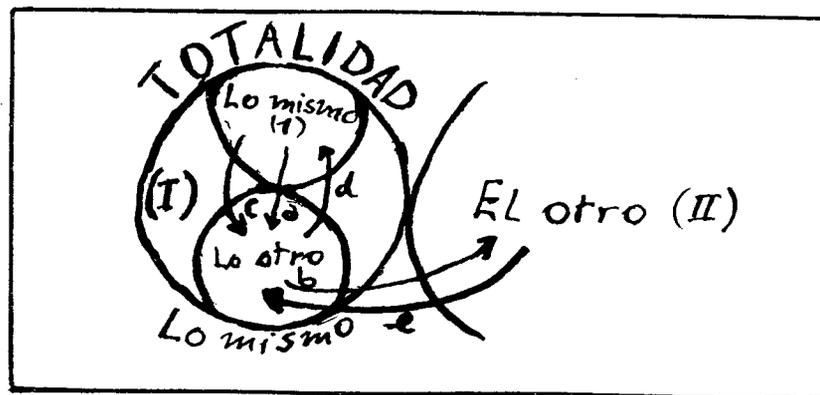
El *ser* entonces, lo visto, es al mismo tiempo la *Fysis*. La *fysis* que como bien dice Heidegger, con respecto a Aristóteles, es aquel horizonte desde el que todo avanza, es la materia indeterminada que formalizada emerge como ente, como cosa.

El ser es también *Aión*, es decir, eterno, o mejor, “desde-siempre”. El ser es uno, todo, lo mismo, *fysis*, un desde-siempre que no es la eternidad cristiana, sino el desde-siempre trágico. Este desde siempre como movimiento no podrá ser sino el “eterno retorno de lo mismo”. Estamos en el ciclo del eterno retorno que es sostenido por los griegos, también por Aristóteles, y, por supuesto, por Plotino. También se va a dar en Hegel y en Nietzsche, aunque desde otra experiencia del ser; es decir, se va a dar en todos los que se quedan encerrados en la Totalidad. Al mismo tiempo para los griegos el ser era *to theion*; es decir, lo divino. La totalidad era divina y como tal esa totalidad era “pan-theion”, experiencia siempre panteísta, y por eso que en su fundamento lo será igualmente para Hegel y Nietzsche, y aún para alguien inesperado, lo voy a mostrar bien con los textos, por ejemplo para Marx. De aquí podremos concluir aspectos interesantes para América Latina.

El “ciclo del eterno retorno de lo mismo”, visto, como *fysis* desde-siempre divina es la experiencia helenista del ser, es una ontología de la totalidad, (de *ón*, ente, *lógos*, como comprensión, pero en el comprenderlos como lo visto; *ontología* va a ser justamente el habérselas con este último horizonte irrebasable; el *ón* fundado en el *logos*). Voy a hablar después del ámbito que supera la ontología. Por ello el nombre de ontología voy a reservarlo solamente para la totalidad.

2. Dominación de la mujer, el hijo y el hermano.

Hegel habla de “la Totalidad del ser”. ¿Cuál es el fondo de esta lógica? Es una lógica que “lo mismo” originario que se diferencia internamente; vale decir, las cosas son diferencias internas de “lo mismo”, la totalidad. Esa *diaforein* griega, esa *differentia* latina, “*Unterschied*” alemana, es un momento de la lógica de la identidad originaria, de la identidad y la diferencia. ¿Qué difiere la unidad? Decían los griegos: “el odio”. ¿Qué los reúne? El amor. Pero tanto la *diferencia* como la *unidad* son fruto de la guerra. Por eso la guerra es el origen o el padre de todo. ¿Qué significa esto ético-políticamente? Ético-políticamente va a significar la muerte del Otro. ¿Qué se dice con esto? Se enuncia concretamente que esta ontología va a ser siempre bipolar; van a ser de los dos diferidos. *Differentia* significa en latín: “ser arrasado en la dualidad”.



El Todo (lo Mismo) se diferencia internamente en un “lo mismo” y en “lo otro” (que no es “el otro”). De tal manera que hay un “lo Mismo” con mayúscula, y hay un “lo mismo”, diría con minúscula, y ante ella como opuesto queda “lo otro” con minúscula también en neutro.

Veamos, por ejemplo, la dialéctica de “lo mismo” y de “lo otro” en el *Parménides*, en el *Sofista* o el *Teeteto* y en todas las obras de Platón, en Plotino, y también en la modernidad, en un Hegel o un Nietzsche. “Lo mismo” y “lo otro” quedan incluidos en un gran “lo Mismo”. Pensemos esto con Aristóteles, en su sentido ético. “Lo Mismo” es el varón, el varón libre de Atenas, es el que realmente es “hombre”. El varón domina a la especie y deja a la mujer como una sub-especie. El varón libre es realmente el hombre. ¿Qué pasa con “el Otro”? “El Otro”, como la mujer, queda dominada. La mujer no es hombre como el varón libre, sino como le falta dominio pleno, está al servicio del varón, devaluada.

El niño tampoco es como el varón libre. Porque es parte de la ciudad potencialmente. También es como un sub-hombre. Y ¿qué decir de los esclavos? Los esclavos son directamente para Aristóteles, *apsyjon* (sin alma). Se puede decir, que son cosas “a disposición de”.

Se transforma de pronto esta descripción en una pirámide en la que arriba está el varón. Y ese “varón” que es el “hombre” domina a los otros. Así comienza la guerra, porque si de pronto el hijo comprende que es otro que su padre, que tiene una cierta autonomía, el padre le obligará a obediencia. Si no hay réplica a la dominación nada pasa, pero si hay réplica comienza la guerra. Y la guerra es la demostración dialéctica de la libertad; la paz de la alineación deja lugar a la liberación. En la Totalidad la guerra es originaria, pero es lo primero, porque un hecho natural no ha sido considerado en esta interpretación. La guerra va a aparecer como lo primero, pero quizás sea un fruto de algo superior: del asesinato del Otro.

¿Qué pasa en la relación discípulo-maestro entre los griegos, o modernos? Acontece lo mismo. Para Sócrates, el discípulo es un hijo. El maestro como un padre. En *El Banquete*, por ejemplo, Platón habla primero de la relación entre el varón y la mujer.

Se pregunta a los cinco expositores para que expliquen qué piensan del “eros”. Al principio había varones, dice uno de ellos, pero también había unos hombres muy particulares formados de hombres y mujeres, que eran los andróginos. La Afrodita celeste que es el *eros* mejor, hace que los varones amen a los varones; en cambio la Afrodita Terrestre es la que hace que los herederos del andrógino se amen mutuamente, que los varones amen a las mujeres. Pero esto último es despreciable. La homosexualidad de los griegos, es la auto-sexualidad, vale decir, la sexualidad de “los mismos”. El amor o el *eros* es el amor a “lo mismo” y por eso el valor del *eros*, entre los varones. La homosexualidad se justifica, entonces, en la ontología de la totalidad. En *El Banquete*, el mismo Sócrates, después de manifestarles cómo el *eros* es ese amor a “lo mismo”, porque “lo mismo” es el *ser*, pasa a la segunda dialéctica, sin discontinuidad; después de la cuestión habla del varón y la mujer. Habla entonces del maestro y del discípulo, porque así como el varón y la mujer generan al hijo, el hijo es “lo mismo”, y es “lo mismo” porque así es como los mortales se eternizan, por la producción de lo mismo, así el maestro genera el saber. El mismo hijo es “lo mismo” que el padre. Y como el hijo es “lo mismo” que el padre se puede justificar toda la doctrina ontológica de la denominación pedagógica como mayéutica, y el saber, como reminiscencia de lo olvidado. Sócrates enseña a los jóvenes y saca de ello “lo mismo” que *ya* son. Y ¿qué son? La *idea*. La *idea* que ellos recuerdan porque la han visto en el mundo del más allá, anterior, pero la han olvidado. La dialéctica del olvido y del recuerdo es la dialéctica de la dominación pedagógica, porque el niño aprende lo que el maestro en verdad ya tiene, pero lo tiene acriticamente como el sí mismo olvidado. La tarea del maestro socrático es preguntar para que el discípulo recuerde. La pregunta ingenua hace que el niño crea que recuerda lo que su cultura le está *imponiendo* como “lo mismo”; el discípulo es un dominado y vale sólo como un “lo mismo”, como un “lo mismo” más, pero no como “el Otro” nuevo. En eso se funda la pedagogía de la dominación: en que cada uno se crea que es “lo mismo” que todos los otros, y no se recorte como “el otro” ante todos los otros. De tal manera que en su fundamento Sócrates, sin saberlo,

desde la ontología de la Totalidad, proponía por su mayéutica sacar “lo mismo” ya dado, pero pensando sacar “lo mismo” lo que hacía era imponerle “*lo mismo*” de Atenas. En la relación política de hermano a hermano, no solamente el varón libre era hombre y el esclavo no lo era, sino que el bárbaro tampoco lo era plenamente. ¿De dónde viene la noción de la barbarie? Decía Aristóteles en la Política que los bárbaros son fuertes pero no son hábiles, no son inteligentes; los asiáticos son algo inteligentes pero no son fuertes, son entonces sub-hombres. Solamente los griegos de la polis tienen la totalidad humana. Por eso son realmente hombres. Son los áristoi; es una antropología esencialmente aristocrática. No pueden entender a los bárbaros; teológicamente esto es panteísmo. Todo es Dios. Históricamente es la anulación de la historia, es el eterno retorno. Antropológicamente es dualismo cuerpo-alma. Éticamente es dominación justificada naturalmente.

3. *El pensar moderno*

La modernidad desde Descartes en adelante supone también una ontología de la Totalidad, pero incluye negativamente una meta-física de la alteridad por una razón muy simple. En el camino entre los griegos y los modernos ha habido otra experiencia que voy a explicar. El hombre moderno al negar *al Otro*, absolutamente Otro que en este caso sería el Dios del medioevo, alteridad absoluta, se queda con el *ego*; y al quedarse en el *ego* lo más grave no es que se quede sin Dios, sino que se instituya él mismo como Totalidad. En el *ego cogito* cartesiano, aunque hay una “idea de Dios”, el hombre se queda solo como un *ego* solipista, y ahora en lugar de llamar al ser *fysis*, se llama a ese ser lo constituido desde, por y en el *ego*, de tal manera que ya no es una totalidad física sino una totalidad egótica, un sujeto. El sujeto es el que constituye el ser de las cosas; y el *ego cogito* es el comienzo del *ich denke* de Kant y el *ich arbeite* de Marx, un homo faber una diferencia en el tiempo, pero, en la realidad, “lo mismo”.

Tanto el “yo conozco”, y constituyo la *idea*, como el “yo trabajo” y constituyo el *objeto cultural* con valor económico, son mo-

mentos de una historia en cuyo centro, en el supremo lugar, se encuentra Hegel. En Hegel se da la plenitud de la totalización moderna. El ser es el Saber y la Totalidad es el Absoluto; un Absoluto que no puede ser considerado sino como un Dios irrebutable, no ya *fysis* sino *Sujeto*. Al comienzo de la *Lógica* de la *Enciclopedia*, Hegel muestra cómo el ser en-sí es lo originario. Originario como la *fysis*: la identidad original. Y de ahí aparece la diferencia por lo que Hegel llama *Entzweigung* o *Explikation* en el sentido de “escisión” y “emergencia” repetidas mil veces en sus obras. Esta escisión es el origen de la diferencia, por la que “esto” no es lo otro.

Esta primera diferencia es justamente el comienzo de todo el sistema; la identidad es originaria y esa identidad originaria es la totalidad que se recupera como resultado y como Absoluto, al fin del sistema. Nietzsche quizás de la manera más genial en la modernidad, expresa la coherencia de esa Totalidad “cerrada”. Cumplimos ahora en agosto noventa años de una experiencia que Nietzsche tuvo en los Alpes. Nietzsche, en un estado casi místico, llega a descubrir lo esencial, aquello que describe en todas sus obras, especialmente en el *Zaratustra*, y que él experimenta como un: “todo es uno”. Si todo es uno, el único movimiento posible es “el eterno retorno de lo igual” o mejor de “lo mismo”. Nietzsche experimenta la totalidad como movida por la “voluntad del poder”. ¿Por qué, voluntad de poder? Y porque, simplemente, sin saberlo, su experiencia suponía la Totalidad y su necesaria bipolaridad, que quedaba fundada en lo “a priori” (la totalidad como tal). Por ello detrás de la “voluntad de poder” está la Totalidad. La filosofía, y sería una conclusión, en América Latina, debe comenzar por hacer una crítica a la Totalidad como totalidad. Y de ahí entonces que la “voluntad de poder” incluya, como su opuesta, a la “voluntad dominada”, pero como a su contradictoria, a una nueva voluntad que doy en llamar una “voluntad de servicio”. Esto lo ha visto Marcuse, ya que la totalidad unidimensional, y es unidimensional porque es única, porque es única es también el fin del discurso, el que sin contradicciones “permitidas” supone la muerte del otro. Es así como la unidimensional-

dad comienza a rotar sobre sí misma con un, yo diría, eterno aburrimiento. No hay nada *nuevo*.

Los griegos tuvieron dificultades con el movimiento, pero ni siquiera plantearon la posibilidad de la *novedad* radical, real. Lo nuevo es el gran escándalo, dice Berdiaef, en un librito que se llama *La metafísica escatológica*, y de haberse hablado a los griegos sobre la *novedad* hubiesen quedado totalmente escandalizados. No podrían ni siquiera haberla pensado. La cuestión radica en la totalidad. La totalidad equívoca, la cuestión está encerrada en la totalidad cerrada; y la cerrazón de la totalidad va a ser justamente lo que se ha llamado el pecado originario, el único, el que teológica o aún míticamente se denomina pecado original. A esta modernidad pertenece tanto el capitalismo liberal, y por lo tanto también el dependiente latinoamericano, como el marxismo. Esto me parece fundamental en este momento presente de América Latina. Puedo decir que no son radicalmente opuestos siquiera, sino que son "lo Mismo", el capitalismo liberal y el marxismo. Esto, evidentemente, no lo aceptarían con ninguna facilidad muchos marxistas del tipo althusiano, por ejemplo. Aquí es donde debemos pensar el intento *heideggeriano* en su segunda etapa.

4. *El intento heideggeriano*

Heidegger se ha propuesto la superación de modernidad, como sujeto-objeto o como teoría-praxis, pero lo que se trata ahora es de superar el mundo mismo, el "ser-en-el-mundo" como totalidad.

En *Gelassenheit*, libro editado en 1955, que es la etapa en que me voy a situar ahora, Heidegger habla de un "más allá" del mundo técnico del sujeto y del objeto, del trabajo y del producto. Habla de una "apertura ante el misterio", de "serenidad ante las cosas", ante las cosas mismas. Si "ser-en-el-mundo" es un estar en un orden ontológico, en un cierto *lógos*, que en este caso es la comprensión, que abarca la totalidad, de lo que se trata ahora es de una "apertura ante el misterio". La "serenidad ante las cosas", no se cierra en un horizonte interno sino que se abre a un afuera del horizonte y por eso sereno y como esperanzado, en

esta "apertura ante el misterio" nos disponemos a una superación del horizonte óntico-ontológico.

"Estamos a la espera y nos ligaremos como Ud. lo decía —escribe Heidegger— de la referencia trascendental al horizonte. "El horizonte que Ud. describe en el diálogo es nuevamente el círculo óptico que engloba el panorama" —agrega todavía. El horizonte y la trascendencia es experimentada a partir de los objetos y de la actividad representativa. Es necesario entender que lo que hace ser a un horizonte lo que es, no es todavía experimentado; lo que hace que el horizonte sea horizonte, es aquello que se sitúa más allá del horizonte y que como a su espalda es visualizado por nosotros como horizonte. Y ese ámbito más allá de lo ontológico, Heidegger le llama *Gegnet* (el ámbito), un cierto ámbito que está más allá de lo ontológico, es algo distinto que el simple horizonte. "Lo veo como un ámbito". En el libro de Heidegger que se llama *Sobre el Principio de Identidad*, en *Identidad y Diferencia*, se descubre lo que ha sido el fondo de su reflexión que es aquella frase ya citada de Parménides: "Lo mismo es *noeîn* que ser". Se muestra cómo *noeîn* y ser se avanza como diferencia; como diferencia aparece entonces el ser y el ente, pero los dos son pensados desde dicho ámbito: "Lo mismo". "Lo mismo", y ahí se sitúa la cuestión heideggeriana, no es superado. Vale decir que de alguna manera se considera que se supera lo ontológico desde "lo mismo". No se logró nunca poner el nombre adecuado de ese ámbito y de ahí que todas sus reflexiones vayan cayendo como en la imposibilidad de la expresión y al mismo tiempo en la extrema confusión². Y ¿por qué? Esto es ya una interpretación personal. En Heidegger hay todavía una experiencia de la Totalidad como irrebasable y aunque él intenta rebasarla, sin embargo se queda apresado en ella. Lo que les propongo ahora es el intento de ponerle un nombre al misterio que está más allá del horizonte ontológico y superar entonces *to áuto*, "lo mismo", y con esto, aunque no parezca, nos situamos de pronto en una nueva época de la ontología de la historia. Porque poder solamente *decir* esto es ya.

² Véase mi obra *Para una ética de la Liberación*. L. II, cap. IV, 19-a editarse por Latinoamérica Libros, Buenos Aires, en 1972.

haber dejado atrás una época; empezamos a mirar al propio Heidegger como desde su espalda.

5. *La Meta-Física de la Alteridad*

Theunissen, un joven autor alemán, en una obra de 1965, que se llama *Der Andere* (El Otro), describe la historia del pensar a que nos referiremos. Theunissen sitúa el comienzo de esta tradición en 1913, en cartas entre Rosenzweig y Buber. De todas maneras hay toda una tradición anterior que remata en Marcel y en el mismo Buber. Recordemos, por ejemplo, el § 65 del *Proyecto de una filosofía del futuro* de Feuerbach. Hay muchos otros autores, y, últimamente, ha tratado al problema de manera mucho más coherente, y explícita, Lévinas. Sin referirme a autores precisos voy a dar una síntesis de este pensar. La experiencia que tengo de este pensar, me permite descubrir una lógica que domina América Latina. Desde la cristiandad colonial hay una experiencia de la Totalidad; el Otro, que es el indio, es nada; luego cuando el criollo aristócrata, el que hace la revolución de 1809-1810, se sitúa como sub-dominador hay un Otro, que será nada. Martín Fierro exclamará “en mi ignorancia sé que nada valgo”. Es *nada*, ese nada es en verdad la “nadificación” del Otro como otro, en la Totalidad. Esta es una de las categorías que nos permitirían pensar toda nuestra historia nacional.

Esta totalidad es la que se impone como modernidad y como cristiandad colonial. Esta situación exigiría la superación de la colonialidad. La filosofía supone la posibilidad de interpretar la superación de esta época dependiente.

La experiencia originaria de este pensar no es ya “el alma, es todas las cosas”, como en Aristóteles; ni siquiera un yo ante las cosas como productor en la relación técnica del trabajo, como en Marx, sino que se trata de otra experiencia. Hubo pueblos que, en su lengua, expresaron esta experiencia: *Pnim-el pnim*, es decir, cara a cara, rostro ante rostro, en hebreo. Es una expresión conocida, en el Exodo por ejemplo, es la experiencia primera de Moisés, que para mí ahora, no vale como experiencia teológica, sino que ahora vale como experiencia artística, es decir, si con-

sidero a las tragedias como obras de arte, puedo considerar lo que se llama “la Biblia” como una obra de arte. Y si la tragedia de Edipo expresa mejor que la *Ética a Nicómaco* el *êthos* griego, al decir de Heidegger, la llamada Biblia expresa mejor el *êthos* cristiano que la obra de Agustín y Tomás. Son dos modos de expresión: lo que una conceptualiza filosóficamente, la otra lo expresa artísticamente, que sea o no revelado, ya que sería esto otra cuestión, sería ya una teología. Para la filosofía estos textos son tan válidos como los de Homero, como los de Tlamaltine de México o como el Martín Fierro; son datos fácticos, y lo tomo como tal.

Moisés estaba en el “desierto” y esto es importante, porque este desierto no tiene nada que ver con el desierto de Nietzsche; no es un desierto vacío, ni negación del cuerpo, ni es ascético. Este desierto, es la condición silenciosa de posibilidad de oír la voz, de ver la “llama”, es decir, ver la epifanía del Otro. La “llama” que ardía en el desierto, una zarza, era lo que veía Moisés, lo visto; era justamente en la llama donde su experiencia visiva terminaba, pero también donde comenzaba lo esencial. Es decir, el “ver” termina estrictamente en el horizonte; el rostro del Otro se manifiesta en el mundo como un ente, simbolizado en la “llama”. Pero lo que se ve como rostro del Otro, es un ente, es justamente donde mi vista termina, donde comienza el misterio del Otro, como otro, y entonces se nos relata que Moisés “escuchó una voz”. Oír o escuchó una voz que le decía: “Moisés, Moisés” (lo nombraba por su nombre, y no hombre en universal, hombre). Lo nombraba no en abstracto sino en concreto. Llamaba la voz a un hombre concreto, histórico, libre; ese llamado era imposible en la *fysis*, porque en la totalidad de la mismidad no hay libertad. No la hubo ni en Platón, ni en Aristóteles, ni en Plotino, ni tampoco la habrá en Hegel, ni tampoco la puede haber en Marx, ni en Nietzsche. Esto es rápido dicho pero se podría mostrar acabadamente³.

De tal manera que la visión termina en el rostro del Otro, en este caso la “llama”, y desde ella se escucha una palabra, desde el “cara-a-cara” con Dios. El “cara-a-cara” indica la inmediatez de la experiencia y por eso Buber con un lenguaje poético dice que

³ *Op. cit.*, cap. VI.

en el cara-a-cara no hay razón, no hay fantasía, no hay palabra, no hay algo, porque efectivamente en el cara a cara todavía no hay mediaciones. ¿Por qué? Porque esta experiencia es aquella muy concreta de enfrentarse con su esposa, con su hijo, o con su hermano, y de pronto preguntarle en profundidad ¿quién eres? Si me pregunta por un misterio aquel con quien cotidianamente vivo, ojo contra ojo, en el ¿quién eres?, se me abre mi propia libertad y me arrebatada de la onticidad y me pone ante él como incondicionado. Esa experiencia muy concreta de preguntarle a alguien ¿quién eres?, es justamente lo que quería describir Heidegger, pienso yo, como “apertura ante el misterio”, “serenidad ante las cosas”, superación del horizonte ontológico. Esta experiencia, como va “más-allá”, la denominaremos *meta*, y como va más allá del horizonte de la *fysis* la llamaremos *meta-física*; pero *meta-física* ahora no tiene nada que ver con la metafísica de la modernidad, que sería para Heidegger, la meta-física del sujeto. Esa metafísica, igual que la ontología de Hegel o de Husserl es un invento moderno, la ontología, que aparece con tal nombre en la época de Wolff y Leibniz es un *logos* que comprende al *ón* (ente). *Meta-física* significa ontología de la negatividad, ontología negativa de “lo mismo”. ¿Por qué? Porque el *logos* se queda en el mundo mío y no puede avanzar nunca más allá; el *logos*, que trasciende será *análogos*, es decir, es un “más allá del logos”, analogía. Pero no identidad, porque la identidad se queda con la diferencia, en la Totalidad; en cambio al Otro no lo puedo llamar “diferente” sino que lo tengo que llamar de otra manera, y le pondría el nombre de “distinto”, porque la diferencia indica referencia a una unidad original. La distinción, en cambio, es lo pintado de otro color; de esta manera la palabra es más amplia. Lo dis-tinto es el Otro como persona, el que en tanto libre no se origina en lo idéntico. Se dice que persona viene de *per-sonare*, y está muy bien, porque aunque no fuera así, etimológicamente, nos conviene ahora, porque persona es lo que suena, y lo que suena, es la voz y la irrupción del Otro en nosotros; no irrumpe como “lo visto”, sino como “lo oído”. Debemos no ya privilegiar lo visto, sino lo oído. La dialéctica voz-oído-oír, oír-la-voz es muy distinta de luz-ojo-visto. No se dijo “el que tenga ojos para ver que vea”, sino rotundamente: “el que tenga oídos

para oír que oiga”. ¿Por qué? Porque se trata de otra experiencia del ser, no ya física; no como cosa, ni como relación alma-cosa, sino una relación del Otro con otro, totalidad abierta, y entonces en este caso hay que oír la voz del Otro; de un otro que está más allá de la visión. Y como el *logos* llega a sus límites, le podemos poner un nombre y creo que no hay otro que la fe.

La fe, no es la “fe racional” de Kant con respecto al *noumenon*; ni la fe teológica ni la fe de Jaspers. Esta es una fe metafísica, es decir, es un dominio que ejerce la razón sobre sí misma, cuando sabe que ha llegado a su límite, que le permite confiar en el otro, ya que si no se tiene con-fianza no se puede escuchar su voz. *Cum-fide* es justamente saber que su *lógos* se ha cumplido, pero al mismo tiempo es un abrirse al Otro. Esta apertura es el “deseo”, por el “amor-de-justicia”. ¿Qué significa esto? No es un amor que se lanza a lo que es mío. No es el amor ni siquiera al bien común de la totalidad; es el amor gratuito al Otro como otro. El amor de justicia lo que ama es el bien del Otro y no el mío; esta posibilidad de apertura al Otro como otro es *lo supremo del espíritu*. Lo supremo del espíritu no es que el hombre “conozca todas las cosas”, que *ta ónta* vengan a ser comprendidas por el *lógos*; lo supremo del espíritu es poder abrirse a otro espíritu como otro y amarlo como Libre y no como mío. El amor de justicia que va más allá de la *Sorge* de Heidegger, mucho más allá de la *für-Sorge*, que se queda en el horizonte del mundo. Es por eso que el “proyecto” de Heidegger es “el proyecto en cada caso el mío”; en cambio, el proyecto del Otro me es incomprendible. El Otro no es un modo de comprensión. Es un modo de incompreensión. La comprensión se queda en su rostro. Pero su libertad como futuro no la podré jamás captar. ¿Qué es lo que puedo hacer? Abrirme. La apertura de la totalidad tiene ahora un ámbito al que puede abrirse; la totalidad deja de ser totalidad cerrada por necesidad, como con los griegos y los modernos, y al tener un más allá puede abrirse; al abrirse cambia ella misma totalmente de estatuto.

La apertura al Otro como otro es la posibilidad de escuchar su voz. ¿Por qué necesita escuchar su voz? Porque si no se me dice quién es nunca sabré; la voz del Otro irrumpe en mi mundo como revelación; no como invención mía, ni como el descubrimien-

to de Heidegger, sino como revelación del Otro como otro que yo. Ese Otro como otro es “nada” para mi mundo; es nada porque ningún sentido tiene él como otro, porque si tuviera uno, lo conocería y entonces ya no sería “el Otro”, sino ya lo habría incorporado a mi totalidad de sentido. El Otro como otro es nada, y “ex nihilo omnia”. En esto Hegel nos ayuda aunque en otro sentido, cuando dice que la nada que se dice negativamente en un respecto, pero se dice afirmativamente en otro. La nada es la libertad del otro, afirmando en él y como nada del otro. Así irrumpo en mi mundo lo nuevo; lo nuevo puede solamente surgir de la nada, del Otro como nada. Esa novedad no está ni en el acto ni en la potencia de la totalidad. Hubo un tomista que dijo una vez que la esencia del tomismo era la doctrina del acto y la potencia. ¡Qué equívoco! Porque el acto no es sino la actualidad de la potencia, siempre en la identidad de la totalidad. La esencia del tomismo, en cambio, es la novedad de la creación, y esto, antropológicamente es la cuestión de la libertad. Pasar de la potencia al acto es un momento de la producción, mientras que irrumpir de la nada en otro como novedad es pro-creación. Es así como va a surgir, ahora, de pronto, primero la mujer, después el hijo, y por último el hermano, todo como lo nuevo; también como lo nuevo podrá surgir América latina. Y en América Latina podrán surgir como nuevos a su vez un pueblo oprimido. Recuperamos así todos aquellos asesinados en la historia de la totalidad. La emergencia de lo asesinado es resurrección, y por ello, éticamente, podemos preguntarnos ¿qué es el mal? El libro artístico que se llama la *Biblia* tiene al comienzo cuatro mitos del mal: el mito de Adán, el mito de Caín y Abel, el de Noé y el de Babel. Cuatro mitos sobre el mal. ¿Qué es el mal? El mito más importante para responder es el segundo y no el primero, porque el segundo es concreto y el primero es abstracto. El segundo es el Caín y Abel. “Estaban dos hermanos”, estaba Caín y estaba Abel, Caín mató a Abel y cuando Caín mató a Abel no pudo sino cerrarse, quedarse como único; ese es el pecado único del hombre: mata al hermano. Cuando mató al hermano cometió “el” pecado, que es aclarado en el mito de Adán. La serpiente es “el otro que tienta” nada más que el otro que tienta. El otro que tienta le propone a Adán ser como Dios; para ser Dios

hay que ser totalidad y para ser totalidad hay que quedar solo. Para ser Dios sería necesario matar al otro. Es lo que hizo Caín con Abel. De tal manera que Adán puede ser Adán pecador si antes como Caín, mata a Abel. Nosotros tenemos en nuestra comprensión del ser, en el momento que irrumpimos en la adolescencia a la libertad todos los Abeles muertos en la historia. Ese es el pecado original⁴, es muy simple y San Agustín comenzó a formular las cosas no adecuadamente. El hombre que nace, dice San Agustín, tiene ya un pecado. Pero si al alma es creada no puede dicho pecado residir en el alma, entonces tiene que venir del cuerpo. San Agustín quedó desconcertado sobre cómo podría heredarse el pecado original, y también cuál sería el origen del alma, si es que era creada o si procedía de la generación como había pensado Tertuliano. Pero, detengámonos un momento: cuando nace un niño es una posibilidad de bien y de mal; el Otro, que es su madre, su maestro todos los de su pueblo, le van constituyendo su mundo; el otro es el que nos abre el sentido del mundo. El Otro me determina, pero me da la posibilidad del mundo; al decirme que esto es malo, me está dando el sentido de las cosas. El otro es el que pedagógicamente va constituyendo mi mundo y su sentido, y llega un momento, fijemos lo que en psicología evolutiva se llama adolescencia, en que afloro a la libertad, emerjo a un mundo que me ha sido dado, pero que no he constituido. Es necesario que sea así, pero en ese mundo, ya se encuentra a Abel muerto. ¿Se dan cuenta? Ese es el pecado original. En el mundo del muchacho o de la chica que asume con libertad se encuentra que “el Otro” ya ha sido negado de muchas maneras; ese mundo es su ser: ¿Por qué su ser? Porque el ser es como yo lo comprendo. De tal manera que la cuestión de la esencia, de la existencia, y del mal han sido mal planteadas. El mal, el mal que llevo en mi propia comprensión del ser, es en parte negación del otro, es como un ateísmo en el sentido de que la muerte de Dios comienza por la muerte del hermano. Por supuesto que Nietzsche pudo descubrir que Dios había muerto. Cómo no habría muerto en un hombre individualista que no tenía hermanos porque los había asesinado. El *ego cogito* es un yo

⁴ Sobre esto, ver op. cit., V., § 27.

solipsista, es un yo solitario, y con el tiempo no podía sino matar a esa idea infinita de Dios que Descartes tenía como punto de partida. ¿Quién es ahora el supremo? El hombre supremo de la totalidad es ahora el sabio, el sabio que puede dar cuenta de la totalidad como sabida, y por ello el que está afuera de la totalidad está fuera del ser, es el “no-ser” de Parménides. El no-ser es lo falso cuando se enuncia como siendo, y, entonces, ya que “el Otro” está en lo falso viene el héroe y lo mata, y además de matar al Otro tal vez recibe el honor y la condecoración del Todo. Los héroes son hombres que han matado a otros hombres. Es paradójico y es tremendo. Aquí de pronto éticamente, Parménides se llena de sangre; se llena de sangre cuando un gran principio ontológico cobra carácter ético y al mostrarse ético se hace tremendo.

Porque el bárbaro está “afuera”, entonces no-es para el griego que es civilización y no la barbarie. Ahora comprendemos el estatuto ontológico de las colonias. Al mismo tiempo América Latina cobra un sentido con respecto a Europa, EE. UU. o Rusia. Y somos ya todos nosotros. Lo que está “afuera” del ser no es nada. “En mi ignorancia se que nada valgo” (Martín Fierro). Pero ¿quién le enseñó a Martín Fierro que nada vale? Los que dominan la totalidad. Si a Fierro se le ocurre un día que vale algo, entonces comienza la guerra. O Martín Fierro vuelve a “valer nada” o, si vale algo, si tiene conciencia de su valer, o matan a Fierro o Fierro mata al comisario. En la totalidad no hay solución.

La cuestión es sin embargo muy otra si la planteamos desde la Alteridad. ¿Quién es el hombre supremo en la Alteridad? El hombre supremo de la alteridad es capaz de abrirse al otro. Ahora bien, es un hombre supremo porque es justamente capaz, no solamente de considerar su totalidad, sino de abrirse más allá de ella, “afuera”. Consideremos una parábola, y se llaman parábolas porque paradójicos en la lógica de la totalidad y para los que no conocían la lógica de la analogía, de la distinción o de la alteridad.

Un maestro de Galilea que se llamaba Jesús, explicó una parábola. Contó, piensen ustedes, que había un hombre que iba por un camino, y fue tirado en el suelo; no estaba en su casa, sino en el camino; no en el camino sino fuera del camino; no estaba vestido sino desnudo; no estaba sano sino herido; y lo habían robado.

Pasó junto a él un sacerdote y no lo vio. Pasó junto a él un samaritano y lo vio. ¿Cómo quién? Como Otro, o mejor, lo que experimentó con ese pobre es algo más allá de la Totalidad. Jesús pregunta: ¿Quién es el prójimo? ¿Quién era el Otro? ¿Quién es el hombre supremo? El Otro es el hombre herido y robado; el samaritano es el hombre perfecto. ¿Por qué? Porque se abrió al otro. El que se abre al otro, el que experimenta en el otro un otro, y lo ama como tal, ese es el que es llamado profeta, es decir, el profeta es el que anuncia lo nuevo que se revela en la experiencia de la alteridad, cuando superando la totalidad, y, por lo tanto, poniéndola en crisis, se abre al Otro como otro y puede colocarse ante la totalidad. Está frente o ante, está “pro” y porque está “pro” es que puede hablar (de femi). Profeta (de profemi) es el que habla antes de la totalidad, porque antes ha salido de ella. El que se abre al otro, está con el otro y lo testimonia. Y esto significa “martyrs”; el que testimonia al Otro es un mártir. Porque antes de matar al otro, la totalidad asesinará al que alerta a la totalidad acerca de su pecado contra el otro, y por eso el profeta no puede morir sino como mártir. Entonces, Uds. dirán, esto es no solamente una anarquía sino una utopía. Ya veremos la conciliación entre el profeta y la totalidad que es también esencial en la dialéctica analógica de la alteridad. El hombre supremo es justamente el hombre de la conversión al Otro como otro. Esta “conversión”, este “vertirse” al otro es ya el inicio del proceso de liberación. Por su parte la “a-versión”, es aversión al otro como el proceso de totalización, y por lo tanto siempre totalitario, porque todas las ontologías de la totalidad éticamente son totalitarias, desde la ciudad griega hasta la nación hitleriana. De ella depende también Hegel y Nietzsche, aunque se haya absuelto a los dos en las historias de la Filosofía. Nietzsche tiene mucho que ver con Hitler, y tiene que ver en aquello de que la totalidad cerrada de Nietzsche tiene que tener su héroe. Nietzsche fue uno de los sabios; Hitler uno de los héroes de la totalidad cerrada moderna europea. Y ¿quiénes son los que murieron? Tantos millones de “otros”. Por ejemplo, los otros de los Nazis, los Judíos, pero también de los conquistadores, los indios, de los mercados capitalistas, las colonias, etc.

De tal manera que el fruto del pecado es la muerte del otro.

Se había distinguido entre la falta de moral y el pecado. Entonces se decía que en filosofía hablamos de "falta moral", y en la teología de pecado. Lo que pasa es que la tal "falta moral" de los filósofos no era nada, nada, porque en Aristóteles y en Platón y en Plotino no hay pecado, ni tampoco hay falta; sólo hay "fallas". Hay una falla del saber, una ignorancia, una falla del apetito; pero propiamente no hay falta ética, por que para que haya una falta ética tiene que haber libertad, la del Otro, a la que pueda referirme. El pecado, es decir lo propiamente ético, el mal, acontece cuando se elimina el otro, lo que llamaría el no-al-otro. Ese no-al-otro, siendo que el Otro mismo es negativo, es la negación de la negatividad, es el mal como fin de la historia, fin del discurso, la muerte. El fruto del pecado es la muerte, la dominación, la opresión, la aversión, y, por lo tanto, alienación de uno, que va a ser el oprimido, pero también, al mismo tiempo, la del dominador, porque al enterrarse en la totalidad él mismo se va a pervertir. En la segunda parte daremos una síntesis de tres dialécticas para ejemplificar lo dicho, y la aplicaremos a América Latina, porque pensamos que daría posibilidades de reflexión sobre lo que nos está pasando a nosotros, pero antes tendremos que destruir críticamente los cuadros de las interpretaciones pasadas, porque de lo contrario nada nuevo podemos interpretar, si lo vertimos en odres viejos.

II. LA DIALECTICA EROTICA, PEDAGOGIA Y POLITICA DE LA LIBERACION

La cuestión planteada permaneció en un nivel abstracto y lo seguirá siendo de todas maneras hasta el fin. Pero hay diversos modos de concreción, de praxis, es decir, hablar del Todo y del Otro significaría algo todavía sumamente sin contenido; por ello prefiero, ahora por lo menos, indicar en tres niveles; la posibilidad de pensar más correctamente lo enunciado.

6. La erótica.

En primer lugar, en la sociedad patriarcal, el Otro era la mujer, el otro dominado dentro de la totalidad. El varón trabaja, y lavando platos la mujer se va frustrando cotidianamente, se va

alienando. El ajeno es el varón que sale a trabajar y triunfa en su realización personal; y eso es obvio, o cotidiano, en una sociedad donde la mujer está postergada.

La relación varón-mujer, como lo indicaba antes, puede estudiarse en *El banquete*; la relación es erótica. El éros es una cierta relación que para Platón se daba entre "los mismos". El esquema vale para todas las demás dialécticas de totalidad.

Uno, el dominador, está arriba. Aquí se puede hablar del "uno" o el "ser" de Heidegger en el sentido que el que domina está impersonalmente dominando al Otro, pero en realidad a "lo otro". Y tomado ahora en cambio, en el sentido de Buber, uno domina al otro y en esa dominación hay también una opresión ontológica. ¿En qué sentido?, en que el "ser" lo comprende alguien que ya ha impersonalizado su propio ser, el ser neutro, aún en Heidegger, y en eso consiste la crítica que levanta Buber. El ser neutro es el ser preferentemente universal del dominador. Es aquí donde se ejerce, en la totalidad, una voluntad de dominio. Esta voluntad de dominio subjetual se hace explícita en el pensamiento moderno, aunque también había un dominio, en el sentido de dominación del otro, en el pensamiento griego.

¿Cómo se recupera o libera al otro en esta dialéctica de la dominación? ¿Cómo se recupera a la mujer y al varón? La mujer es *nada* dentro de la totalidad patriarcal, es "lo otro" diferido dentro de la totalidad. En la Alteridad el movimiento de liberación es posibilitado porque hay un nuevo ámbito más allá de la bipolaridad, porque si no hubiera un nuevo ámbito la mujer irrumpiría en el lugar del varón y esto es lo que propone en cierta manera el feminismo. Ya que hay una sociedad en la que domina el varón, se propone una sociedad en la que domine la mujer, o mejor, una sociedad donde se nieguen las diferencias. Todos con pantalones, todos se cortan el pelo; la moda unisex. Es lo que proponen muchos movimientos feministas norteamericanos; en cierta manera es lo que propone Marx en el nivel político: una sociedad donde no haya clases, todos iguales, el comunismo. Es la única reconciliación posible en la totalidad, la bipolaridad (dominador-dominado) desaparece, se recupera la identidad por negación de la diferencia, y así no hay más partes, o si quieren todos son realmente iguales

sin distinción. ¿Por qué? Porque se piensan todos en la bipolaridad y no hay otro ámbito. Este ámbito Scannone⁵ le llama “el tercero”, pero yo no le llamaría así, porque parecería que está a la misma altura que los otros “dos”, mientras que “el Otro” es el otro de los “otros dos”. Vale decir, que con respecto a la totalidad “el Otro” no es el tercero, sino simplemente “el Otro” de la Totalidad. Vale decir *Autrui* como lo llama Lévinas en francés. En castellano no tenemos ese término, el del otro como persona.

Abiertos a este nuevo ámbito nos es posible plantear las cosas de manera muy distinta. Esto posibilitaría toda una nueva problemática acerca del tema de “la pareja”. ¿Por qué? Porque el varón y la mujer no son los más “parecidos” o “semejantes”, sino que son los más dis-tintos; el varón y la mujer es lo más distinto, y sin embargo en el amor del *éros* constituyen la mayor unidad. Si tomamos la relación padres-hijos, los padres y el hijo son medianamente distintos diría yo, y su unidad también es mediana; mientras que el hermano y el hermano son los supremamente semejantes, pero a su vez en su conciliación no se unen tanto en la comunidad política como el varón-mujer. Varón-mujer son lo más distintos en su encuentro, pero a su vez la unidad como resultado es la convergencia máxima. Habría que ir poco a poco estudiando todas estas relaciones. De todas maneras, el varón y la mujer, aunque se hubieran respetado como el Otro, podrían a su vez caer en la nueva totalidad. Porque el Otro una vez abierto a la posibilidad del diálogo constituye de inmediato una nueva totalidad, porque la revelación se deposita como ente dentro del mundo, retirándose nuevamente el Otro hacia la exterioridad. Es así como avanza la historia, incorporando la revelación como cosas del mundo, pero, retirándose como Otro. Heráclito decía que la *fysis* ama ocultarse. El Otro se oculta doblemente que la *fysis* porque no sólo no es comprensible sino que lo que revela ya no es el que se ha retirado nuevamente en el futuro.

El Otro es negatividad, es siempre posibilidad de historia, es el futuro real, el verdadero futuro, y no, en cambio, el futuro de la

⁵ Hablando en diciembre de 1971 con Lévinas en París, se expresó de la misma manera.

totalidad, aun en el caso de Heidegger. El futuro de Heidegger es la actualidad posible de la potencia, mientras que el futuro del que hablamos no es el de la actualidad de la potencia sino el de la novedad de la creación.

Varón y mujer podrían reconstituir la totalidad del interés común. El interés común habla de una totalidad que también puede cerrarse en una pareja erótica que viviría en un egoísmo total; sería el egoísmo supremo y la corrupción del *éros*. Esto es lo que pasa en el hedonismo, cuando se busca el *éros* por el *éros*, pero sin superación.

7. La pedagógica

La superación del varón-mujer es la segunda dialéctica, la de padres-hijo. El varón y la mujer dejan irrumpir lo nuevo. Lo nuevo, por una parte, es el varón-mujer abiertos, vale decir, la pareja, y en tanto fecunda, pro-creante de lo nuevo: el hijo. Pero no es el hijo de la filosofía de Platón, que es “lo mismo” que los padres, sino que es el hijo de la Alteridad: el otro. El otro, novedad discontinua en la historia, surge como alguien que es dis-tinto. Como es distinto es tiempo nuevo. El tiempo ungido en la novedad es un tiempo mesiánico. Efectivamente el padre, no sólo el padre sino los padres (por eso siempre en plural), que son varón-mujer, descubren en el hijo al Otro, y al descubrir en el hijo al Otro, ya no pueden “usarlo” como “lo mismo”, sino que respetuosamente deben encontrar una nueva pedagogía. Así surge, por ejemplo, la pedagogía problematizadora de un Pablo Freire; es pedagogía profética, pedagogía del respeto. De tal manera que el nuevo enseña algo al maestro y el maestro, que es antiguo, también enseña algo al nuevo. Mutuamente aprenden. ¿Qué? El otro como hijo es un nuevo proyecto histórico, y como nuevo, sobre todo en filosofía, el nuevo proyecto histórico del discípulo es la materia del discurso. Lo único que el maestro puede agregar al discípulo es la “forma” en el sentido de que no da el ser al Otro sino el saber pensar lo que ya es; pero lo que ellos son, el maestro, no lo sabe, y se lo tienen que enseñar a él. Entonces ya no hay mayéutica, sino verdadera paternidad. ¿Por qué? Porque el maestro viene a gestar lo

nuevo en el Otro, mediando su pensar pedagógico, y esto no es sacar como el mayeuta el hijo de otro, sino gestar el hijo nuevo en la dialógica. Se trata de una nueva pedagogía, y esto es esencial en América latina.

Pablo Freire denomina "pedagogía bancaria" a la que deposita en "lo mismo" "lo mismo", y entonces, claro, como depósito de lo mismo, lo único que puede hacer el discípulo con lo depositado en él, como en un banco, es el recuerdo o el des-olvido de Platón (la reminiscencia). Por eso es una pedagogía memorista, como también era rememorativa la pedagogía platónica, la ontología del *Erinnerung* de Hegel o del "olvido del ser" de Heidegger. Lo más grave es que son pedagogías dominadoras. Mientras que lo que proponemos no es mayéutica, sino que es gestación del nuevo, es una nueva categoría, la categoría de "fecundidad" es la categoría pedagógica de la liberación, donde el antiguo libremente procrea lo nuevo.

El maestro tiene con respecto al discípulo la posición de la "nada creadora". La libertad incondicionada de los padres, por elección, es igualmente la nada, de donde surge el hijo como lo nuevo. Cuando los padres saben respetar al ya libre que es el hijo, permiten también al otro como el tú, como el otro, tener libertad sobre su ámbito propio. Sobre esto va a girar todo el problema de la liberación, que es el pasaje de algo hecho ópticamente cosa, bajo el dominio de la Totalidad, al Otro a quien se ama respetuosamente como libre en la libertad misma. La pareja y el hijo constituyen lo que podemos llamar la familia, la casa, una totalidad. A la casa hay que pensarla ontológicamente. La casa y sus paredes son la prolongación del cuerpo, el techo es la cobertura de la intimidad, protección de los elementos; las ventanas son la prolongación de los ojos, por los que vemos y no somos vistos; la puerta, he aquí una entidad esencial, la puerta es por la que la casa se abre o cierra al Otro, y por la cual el Otro es acogido en la hospitalidad de la casa. Hay toda una ontología que explicitar de la casa; la casa es una totalidad, es intimidad. Es una totalidad que tiene un sentido, por la que todos son en cierta manera uno. Pero nuevamente la casa podría encerrarse como totalidad y cuando se cerrase podría ser, por ejemplo, la casa

de la propiedad del capitalismo. ¿Qué significa esto? Que en la casa es necesario que los muebles e inmuebles sean tenidos con propiedad exclusiva, porque la propiedad de la casa es tan necesaria como la de mi cuerpo. La casa es prolongación del cuerpo y en este nivel es imposible pensar en una eliminación de propiedad privada, porque las paredes, la cama, el escritorio, la cocina, es parte de mi propio ser. Pero apropiarme exclusivamente de lo que está más allá de la puerta de la casa es apropiarme, alienar entonces, la casa del otro, es decir, lo dejo a la intemperie.

8. La política

Viene ahora el tercer momento de la dialéctica. Cada familia en realidad se comporta como un hermano con respecto a toda otra familia. Entre los hijos hay relación de hermanos y cuando una casa se cierra en la totalidad, lo que pasa es que se sale de la casa para dominar, no para trabajar. El trabajo es servicio o dominación. La dominación quiere decir simplemente que incluyo en mi casa la casa de los demás, y agrandando mi casa dejando a los hermanos desiguales. Si realmente salgo de la casa para el servicio, sin afán de dominio, la propiedad termina en la puerta, "para adentro"; "para afuera" no hay propiedad exclusiva, sino que lo que hay es servicio. Que cada uno tenga su casa como el puerto mismo que le asegura en su ser, es natural; pero fuera de ello el hombre no tiene más derecho natural a ninguna propiedad exclusiva sino a un cierto servicio con respecto a los otros.

De tal manera que la superación de la dialéctica pedagógica es la del hermano-hermano. El hermano que domina al hermano lo transforma en cosa, en una cosa dentro de su mundo. Mientras que si ese hermano es considerado como Otro, entonces el Otro puede ahora increpar, interpelar, exigir justicia. Pero aún entre los hermanos, ahora podría reconstituir un nuevo todo, sería el interés común de la patria; sería el nacionalismo; sería aún un latinoamericanismo si nos cerráramos hasta creernos un fin absoluto; sería la humanidad misma que imposibilitaría la plegaria; sería entonces el mal supremo.

Hay entonces toda una dialéctica que puede ser pensada. Y

vamos ahora a completarla rápidamente desde América latina. Y sólo entramos ahora en la segunda tesis, que aunque va a ser corta es conclusiva: desde la meta-física de la Alteridad y en su momento político de hermano-hermano, en el nivel internacional, consideremos la dialéctica alienación-liberación que ahora adquiere nuevo sentido. Es por ello que la conceptualización de la liberación latinoamericana deberá descartar la ontología de la totalidad, donde arraigan el capitalismo liberal, el individualismo moderno y el moderno marxismo, y formular una dialéctica alterativa de real novedad en el acontecer presente, de las grandes regiones geo-culturales, para que podamos abrirnos un camino más allá del capitalismo, hacia un socialismo que se irá definiendo latinoamericanamente, socialismo que comenzamos a pensar, enunciar.

El inicio de toda crítica es la crítica de la totalidad. Ello se opone a aquello de que “el inicio de toda crítica es la crítica de la religión”, y no porque sí, sino porque re-ligión es religación al Otro, y el comienzo de la ontología sin alteridad es la destitución del Otro. Marx se cerró ontológicamente en la totalidad, como su maestro Hegel.

El inicio de toda crítica es la crítica a la totalidad, es decir, apertura al Otro hasta el infinito.

La Cristiandad tendía a cerrarse como totalidad, que es la Inquisición, sino su Institución. La Inquisición juzgaba al otro. La Inquisición misma indicaba que la totalidad de la Cristiandad expulsaba al Otro, al hereje. Y Luis Segundo, un teólogo uruguayo, ha dicho muy bien que en la Cristiandad no hay misión, agregaría ahora: porque no hay otro. Por esta causa el indio era incluido rápidamente por el bautismo en la Cristiandad colonial porque era impensable el Otro, no podía permitirse el Otro y tenía que incorporárselo dentro de la totalidad que era la Cristiandad. La modernidad también es una totalidad, pero la totalidad es sujeto europeo, es un sujeto fundamento del ser del objeto, como lo conocido o como producido; se trata de la esencia del pensamiento capitalista. El sujeto productor, productor de artículos y productor de mercados, tiene el proyecto de “estar-en-la-riqueza”, el fin último de la totalidad del sujeto moderno.

América latina nace entonces ontológicamente como el momento bipolar oprimido, es decir, como el hermano de “abajo” de la familia europea. España, en concreto, nos oprime como a un hijo que cree que es “lo mismo”, y como es “lo mismo”, entonces propone su mismo proyecto: *Nueva España, Nueva Granada, Nueva Córdoba*, todas son *nuevas* ciudades, pero en verdad no hay novedad, no son nuevas sino mera repetición, es decir se trata de una pedagogía de la opresión. Lean Uds. las *Leyes de Indias* desde el comienzo hasta el fin, y verán los proyectos de todas las instituciones, obispados, universidades, municipios, etc., que aquí se repiten; es la reiteración de “lo mismo”, bipolarmente oprimida por una Europa unidimensional, porque la Europa de la Cristiandad Moderna, aún del Siglo XVI, es también ella misma una Europa que no respeta al Otro. El “mundo nuevo” está ahí, sin embargo es ignorado, es un no-ser; son los infieles, aquellos que están fuera de la ecumene. La ecumene es la *oikía*; es la casa, y la casa es la Totalidad. Claro es entonces que no puede haber misión. La misión es para los santos, una misión de servicio, pero en la Cristiandad colonial era a veces la misión, un modo de dominar. El misionero evangelizaba al indio, pero venía el encomendero y lo transformaba en “mano de Obra”. Se preguntaba el misionero ¿qué hago yo aquí? Y caía en crisis, y tenía razón, porque él, con voluntad de servicio, hacía que el otro se incorporara al sistema cuando no moría en las minas. Un obispo en el norte argentino, en el Potosí, decía: “Ha poco que los españoles acaban de descubrir una boca del infierno por la que inmolan a los indios a sus dioses, y se llama el monte de Potosí”. La gran boca de la mina era vista por el obispo como un nuevo Moloc. Ese “dios-riqueza” era también el dios o el valor de un hombre que inmolaba al otro, al indio, era ya el hombre moderno europeo criticado por Bartolomé de las Casas.

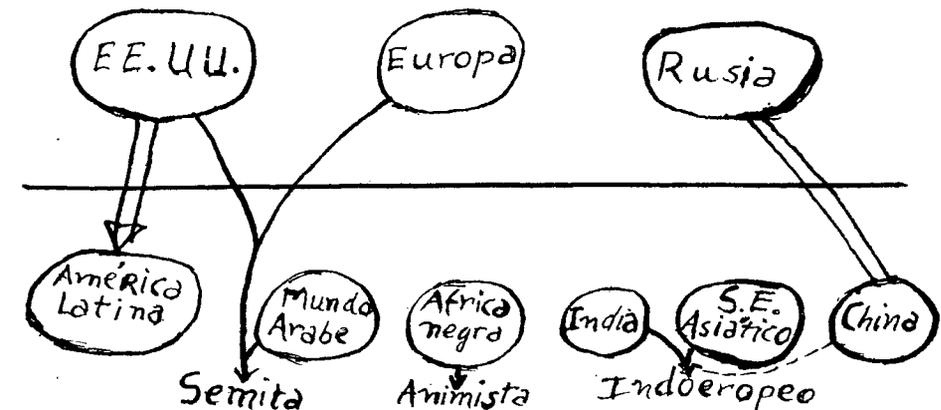
9. América latina como “el Otro” oprimido

Desde el siglo XVI hasta el siglo XX América latina es un continente ontológicamente oprimido por una “voluntad de poder” ejercida en la totalidad europea. “Voluntad de poder” es una po-

tencia que no solamente critica los valores establecidos, sino que propone los nuevos; propone los nuevos valores desde una parte dominante de la bipolaridad en la totalidad. América latina tuvo entonces como ideal, ser europea. Mientras que nuestra filosofía pensara lo que pensaba la europea todo marchaba bien, y ese fue el ideal. "Aquí hay coro, decían los jesuitas de las reducciones de Santa Fe, como en Viena". Con ello mostraban cuál era la regla que medía: Viena. El coro de aquí era bueno en tanto imitaba "lo mismo" en Europa. No se dijo: "Aquí hay coros guaraníes". Esto hubiera sido como nada; no tendrían los europeos ningún punto de referencia. América era como todo niño que nace, ya que se nace desde el Otro y no se tiene conciencia de su novedad. Cuando adquiere conciencia de su novedad se descubre desde siempre nuevo. Esto es lo que nos acontece hoy, es decir, desde hace muy poco tiempo acabamos de descubrir no América, sino la *novedad* de América. La novedad de América no como quien descubre que ahora él es, sino como quien descubre *ahora* que desde que nació fue siempre distinto, el Otro que Europa, aunque esté oprimido. Y no puede ser de otra manera. Un niño de ocho años, que no sabe que es distinto, no puede ser sino de alguna manera depositario de la cultura de su padre, de su madre, de su pueblo. Lo van formando; y cuando llega a su madurez se encuentra en un mundo organizado por el Otro. La cuestión pedagógica no es tratada por Heidegger, porque piensa que el "ser-en-el-mundo" procede unívocamente de hombre. Pero se olvida de que, quien va dando sentido a mi mundo, es el Otro. Es en el proceso pedagógico, desde la madre, la escuela o la cultura desde donde se organiza mi mundo. Cuando me descubro otro que todo otro, me descubro nuevo. Esta paradoja es la que quiero que se comprenda. Hoy nos descubrimos distintos desde Colón, pero sólo hoy nos descubrimos y nos descubrimos oprimidos desde Colón. ¿Por qué? Porque antes de que Colón pisara tierra ya comenzó la opresión. Colón divisó tierra y como se salvaba le puso por nombre, a esa isla, San Salvador sin preguntarle al indio si se llamaba guahananí. De tal manera antes de que pisaran tierra se jugó el destino de la parte colonial de la historia latinoamericana. América fue oprimida cultural, política, económica y religiosamente. La volun-

tad de Colón era ella misma "voluntad unívoca de poder", aunque fuera la voluntad de la Cristiandad y aunque tuviera la mejor buena voluntad personal. Esa voluntad de poder era tan obvia para él como para el hombre español o europeo. Es por ello que el español, el europeo, siendo "el" hombre se preguntó si el indio también lo era. Será hombre en tanto responda a la categoría que el europeo tiene del hombre, y en tanto no responda será bestia salvaje, es decir, nada.

Esta situación de ser "voluntad oprimida", bajo la "voluntad de poder" de la totalidad se sigue cumpliendo hoy.



Los grandes grupos socio-culturales no son sino nueve: las potencias Estados Unidos, Europa y Rusia. Europa dividida en dos y a su vez aún, con una Europa sub-desarrollada; piensen en el sur de Italia, o en Grecia. La línea horizontal indica un poco la división entre los países que pueden expresar su voluntad de poder, y los de "abajo": América latina, el Mundo islámico, África negra, la India, el Sud-este asiático y China.

Pensemos un poco la dialéctica que se establece aquí. China ha roto la relación de dependencia con Rusia, pero de todas maneras el marxismo chino depende de Rusia. América latina es el único grupo mono-dependiente. Mientras que los otros cuatro grupos (África negra, Mundo islámico, India y Sudeste asiático)



HEML. DTEC
CAMPUS

tienen la ventaja de poder relacionarse con las tres potencias desarrolladas. Un árabe puede dirigirse a los EE. UU., a los Europeos, o a los Rusos. Tienen cierta libertad de movimiento. Nosotros tenemos, en cambio, un destino muy particularizado y que describe ya nuestra posición en la historia universal. Por otra parte América latina y el Mundo islámico tienen por su pasado, el pasado de la cristiandad, y el pasado islámico, una raíz semita. El mundo africano es más bien animista; mientras que la India y el Sudeste asiático tienen un pasado indo-europeo. La China se funda en un confucianismo de influencia indo-europeo, ya que los grandes textos clásicos del taoísmo, el *Tao* es el Absoluto y todo ente aparece por diferencia. Esto permite ver que nuestra situación mundial por el pasado y el presente es absolutamente única. La cuestión es ahora nuestro proyecto futuro. Quiero indicar en este sentido dos o tres puntos para la reflexión. Si la cuestión esencial es entonces el futuro, la liberación de la dependencia como futuro es difícil de formular porque hay diversos modelos interpretativos de la liberación.

10. ¿Qué significa la liberación?

¿Qué es liberación en este esquema de la Totalidad? Sería lo siguiente⁶. La alienación en la totalidad es el movimiento (flecha c) por el que lo que “está arriba”¹ venga a caer abajo², y la liberación es el movimiento (flecha d) de lo que “está abajo” cuando asciende arriba. No hay posibilidad de otro movimiento sino el circular. De tal manera que cuando uno “sube” el otro muere, y por esto, la guerra es necesaria. A su vez cuando alguien “cae” es su mal, su fin. ¿Cómo y de dónde es que cuando alguien sube, surge lo nuevamente dominado? Surge como de la materia informe, la *hyle* de los griegos; del oscuro no-ser que está dando siempre materia para nuevas alienaciones. Arriba¹ está el Señor; abajo² está el esclavo. ¿De dónde surge el nuevo esclavo? El nuevo esclavo surge de lo indeterminado; esa indeterminación muestra justamente que no puede ser pensado, pero lo no pensado es lo

⁶ Véase el esquema del § 2.

que justamente hay que saber pensar. Además el dominador ¿no podría convertirse? ¿Su único destino es la muerte, la desaparición? Al ser la Totalidad bipolar no hay solución, uno muere y surge el otro. Esta dialéctica se cumple, por ejemplo, en el *homo homini lupus*; se cumple en las formulaciones económicas de Adam Smith y también en las de Ricardo. Uno sube, el “lobo” fuerte, y otro desaparece: el débil, porque el *homo homini lupus* significa que un hombre es lobo del otro, es decir, que uno es el Señor de la Totalidad. Uno come y mata al otro en la guerra necesaria. Pero ¿de dónde surge nuevamente el débil? ¿Será un hijo del fuerte? Vamos a ver esto muy resumidamente en Marx. Querría citar dos o tres textos para que quede claro de cómo la cuestión, el discurso de Marx no es meramente socio-político, económico, como piensa Althusser, sino igualmente ontológico.

Escribe Marx⁷: “Un ser se afirma como autónomo cuando es dueño de sí, sólo es dueño de sí cuando no debe a su ser sino a sí mismo”. Sí mismo es “lo mismo”. Esa mismidad es en la que debemos detenernos. Alguien es dueño de sí, y sólo es dueño de sí cuando su ser no lo debe sino a sí, quiere decir, cuando la Totalidad dentro de la que se encuentra, es él mismo.” “Un hombre que vive por gracia de otro —continúa— se considera como un ser dependiente”. Vale decir, que un hijo que nace de la madre es dependiente, pero solamente en el caso que sea “lo mismo”. Pero si fuera “el Otro” de la madre no sería dependiente; si la madre lo respetara como Otro; si fuera educado para ser libre. Esto es lo impensable para Marx; le es insuperable porque está dentro de la totalidad. “Un hombre que vive por gracia de un otro —repetimos— se considera como un ser dependiente. Vivo totalmente gracias a un otro cuando le soy deudor, no sólo del haberme ayudado en mi vida, sino de que haya creado mi propia vida.” Aquí estamos en el fondo ontológico y aun teológico de la cuestión. “Es decir, cuando es la fuente de mi vida y mi vida tiene necesariamente un tal fundamento fuera de ella”. El otro es pensado sólo en la posición de dominador y por ello cuando el otro está

⁷ *National Oekonomie und Philosophie*, en *Die Frühschriften*, Kroener, Stuttgart, 1953, p. 246.

fuera de mí, y es la causa y el fundamento de mi propio ser, para Marx yo sería un ente totalmente dependiente. ¿Por qué? Porque piensa todo en la categoría de Totalidad. No tiene la experiencia de lo que es la Alteridad. Está situado en la modernidad. “Si no es que dicho fundamento es mi propia creación. Es por ello que la creación es una representación difícil de extirpar de la conciencia popular”, sigue nuestro filósofo. De pronto aparece el aristócrata, y no puede ser de otra manera. El pueblo cree en la creación porque es más fácil; los aristócratas del espíritu tienen otra sabiduría, la del ser-por-sí-mismo. La naturaleza y el hombre es incomprendible para ellos, los pobres, los *polloi* de Heráclito, “porque contradice los hábitos productores de la vida práctica. El ser por sí mismo de la naturaleza y el hombre es incomprendible para ellos.” ¿Cuáles son los dos momentos del Absoluto para Hegel? La naturaleza, que en Schelling es la evolución de la materia sin conciencia, y la historia, evolución con conciencia. Aquí Marx se muestra hegeliano. Marx queda entonces ontológica y teológicamente bien situado. El ser “por-sí-mismo” de la Naturaleza y la Historia es panteísmo. Este es el “teólogo” Marx, porque el “por-sí” (*a se*) de la Naturaleza y la historia es la negación del Otro y necesariamente su conclusión, como lo va a ver Engels en la *Dialéctica de la Naturaleza*, es la afirmación de la eternidad de la Naturaleza y el eterno retorno de la misma sobre sí misma; estamos entonces en un nivel teológico. Marx y Engels no son ateos, afirman en cambio la divinidad de Todo. Althusser no ha visto esta cuestión, y es la esencial, creo, para el proyecto futuro de América latina. El marxismo es incompatible ontológicamente no sólo con la tradición latinoamericana sino con la metafísica de la Alteridad. No es puramente una interpretación económica socio-política, es también una ontología, y como tal, es intrínsecamente incompatible con una metafísica de la Alteridad. Y, dicho sea de paso, con una teología cristiana. No es incompatible, en cambio, lo que podría llamarse socialismo; esto ya es otra cuestión. La alienación y la liberación en la Alteridad es algo muy distinto. Alienarse en el caso de que hay Otro es el hecho de que el Otro (II) no es considerado como Otro por alguien que está centrado sobre sí mismo como Totalidad (1 del esque-

ma), que se enaltece y produce la alienación del otro (flecha c).

¿De dónde surge el alienado? No de “arriba”, sino del Otro. Es decir, hay un hombre que ha sido dominado (flecha a) por otro. Uno se ha hecho señor (flecha d), y al hacerse señor, otro que era libre ha sido reducido a esclavo. La alienación viene de *alienus*, es decir, alguien que era otro es apropiado ahora por otro que sí, poseído por el otro. Alienado significa que alguien lo posee. ¿Quién? Otro que sí mismo. El dominador se enaltece y al enaltecerse aliena al otro. El surgimiento, por ejemplo, del capitalismo, aliena la mano de obra. ¿Qué es la liberación? En la tradición hebreo-cristiana el término usado es *Pehatsiló* (*Exodo* 3, 8): “Estoy resuelto a liberarlos”. La noción de Befreiung en Hegel no tiene relación con la que acabamos de indicar porque la liberación en la Totalidad no es más que la enajenación del dominador en tanto dominador. La liberación de Hegel, y aun de Marx, es más bien el enaltecimiento de una parte, la del nuevo dominador. Marx lo ve claro cuando dice, para no ser dominador el supremo alienado, el proletariado, podrá producir la conciliación total. Y entonces llegamos a la sociedad sin clase. La sociedad sin clase justamente, sin dominador ni dominado es la única posibilidad para una conciliación suprema en la Totalidad, donde no hay ni uno ni otro, no hay individuos determinados, y entonces estamos también en la utopía, es decir, en el “Reino de los cielos” de Kant, de Hegel, y de los que vendrán después; pero un “Reino de los cielos” anticipado, es el infierno mismo, porque cuando se pretende anticipar el “Cielo”, y a su vez se dice: “Yo lo gobierno”, o “yo lo conozco”, se trata de lo más tremendamente opuesto al “Reino de los cielos”, que es transcultural y transhistórico, escatológico. Estas anticipaciones son frecuentemente practicadas por la gente de derecha. La de extrema derecha dice: “Yo soy el cristiano”; “yo soy el de la civilización occidental cristiana”. Se transforman en los mediadores cuasi-sacramentales, mediando los ejércitos, de la gracia santificante. Monseñor Padim, en Brasil, ha mostrado la teología subyacente en este tipo de posturas. La noción de liberación procede de otro contexto. En el *Ex. 3, 8*, cuando Moisés oye la palabra que Dios pronuncia, como el Otro: le dice en otras palabras: “Yo, el que no puedes ver, he visto y ahora

por mi revelación tú también puedes ver (el profeta), que mi pueblo está esclavizado en Egipto; y es por ello que te ordeno, a ti, profeta, que lo liberes". ¿Qué significa liberar? Es el movimiento (flecha b del esquema de 2) de reconstitución de la alteridad del oprimido. Ahora sí, el movimiento fuerte es el de la liberación, porque el opresor no tiene en sus manos el futuro, al plantear la cuestión del más allá de la sociedad opulenta. De tal manera que Marcuse, después de un adecuado análisis de la sociedad unidimensional, cuando tiene que proponer un nuevo proyecto al igual que otros europeos, nos propone un *homo ludens* "un hombre que juega". Es decir, que para superar esta sociedad superdesarrollada, habría que hacerse aproximadamente hippie, o algo parecido. Nosotros en cambio, porque nosotros sí que sabemos que no tenemos para comer, queremos empezar a comer, tenemos hambre. En el proceso de liberación política, cultural y económica comprobamos también la plenitud del espíritu, que es capaz de reconstruir en un hombre oprimido un hombre libre. Esa gran hazaña, ellos no la pueden ya hacer, no lo pueden alcanzar porque ya lo han logrado en una etapa superada. Nosotros, los países oprimidos, no es imposible que indiquemos un nuevo proyecto al propio opresor. ¿Cuál es ese nuevo proyecto histórico, que no puede ser ni el de los hippies y ni el del proyecto de Marcuse? Desde ya este proyecto no incluye la muerte de los opresores, sino que admite su conversión, porque al volver al sí mismo más auténtico, pueden reintegrarse sin necesidad de desaparecer. Aquí se podría indicar que este pensar es una utopía, porque el hombre que se compromete en la liberación va a encontrar una autoridad que no lo deja liberar, y cuando se llega a este momento, al límite, en que se quiere abandonar la Totalidad, y constituirse como un Otro, y le saca la colaboración al Todo, la guerra comienza. Como decía Heráclito, el sabio, "la guerra es el origen de todo". Sin embargo el origen es la injusticia y la negación del Otro. Mientras el oprimido acepta la opresión todo está en orden. Pero cuando el que está injustamente tratado dice "Un momento, yo soy Otro", y comienza la marcha de la liberación, entonces el que tiene el poder comprende que "se le van de las manos las cosas", se le va de las manos aquel que está explotando.

En el momento en que pretendemos salir del sistema, el sistema nos impide salir. Nos lo impide por la violencia, por la violencia institucional, la del Todo, con las leyes del Todo, con la cultura del Todo. De tal manera aquella persona que se sale es ya un "no-ser", ése es el que dice lo falso; ese es al que hay que matar. Es tremendo, pero es así. Esto es la ontología en sus conclusiones éticas. Esta es una lógica que se cumple hasta sus fines. El que se pone en la situación del liberador como un tú, y como antepuesto a todo un sistema, ese es un maestro; lo es también el buen padre, el buen hermano, el que se queda a la intemperie, el que se queda solo.

11. *El profeta y el rey*

Hay en este nivel una nueva dialéctica, la dialéctica que Ricoeur explicaba hace muchos años cuando nos sugería la dialéctica entre el profeta y el rey. Esta dialéctica creo que hay que repensarla. Es la Dialéctica entre el profeta y el rey, es decir, entre el poder y el que se abre a la alteridad. Si el rey no tiene profetas, está definitivamente perdido, se cierra en la totalidad como totalidad. Si el profeta no tiene rey es utópico. Eclesialmente, la iglesia es esencialmente histórica y escatológica, es decir, la Iglesia, y esta es una reflexión teológica, es ella misma un grupo de profetas, y esencialmente crítica, y la posición que le cabe al cristiano como cristiano, y no digo como político porque sería otra cuestión, como cristiano, inequívocamente, es morir mártir, y es por ello que los santos fueron mártires. El "mártir" es el testigo del Otro; por haber testimoniado al Otro lo asesinan, porque la Totalidad no puede soportar al otro, ni al que le indica el surgimiento del Otro. El mártir es el testigo del otro; es el profeta; y no el profeta con carisma excepcional, no, sino que me refiero al carisma cotidiano de toda fe cristiana. El que tenga fe es profeta, profecía es comprensión cristiana de la cotidianidad; ahora, si no tiene fe tampoco es profeta. Yo no hablo de la profecía extraordinaria, sino de la cotidiana.

Esta dialéctica se cumple en el caso concreto histórico, de Samuel y Saúl. Samuel es el profeta. El pueblo clama: "Queremos

tener un rey". Samuel les explica: "¿Un rey?" No sabían lo que son los reyes, los que los oprimirán. Lean los textos del origen de la monarquía en Israel. "Queremos un Rey como lo tienen todos los pueblos". Samuel les consagra a Saúl. Saúl es el hombre del poder; Samuel no, es el profeta. Esta es la dialéctica entre el poder político y la Iglesia.

El cristiano como cristiano es el profeta, yo diría es el Padre Pereira Neto, secretario de Helder Cámara, asesinado por la extrema derecha. Es el mártir, el hombre inequívoco. Es Valdivieso, obispo de Nicaragua asesinado en 1550 por el gobernador Contreras, por defender a los indios. Este es un mártir inequívoco, claro testimonio del Otro como otro. Esta fue la posición de Jesús. Jesús es histórico y escatológico pero que de la escatología como futuro aparece la historia. Escatología sin historia es utopía, pero historia sin política lo es igualmente. El hombre de la política, de la dialéctica monárquica, es el hombre del poder. El cristiano, no como cristiano sino como político, como hombre de poder, por sus funciones, puede usar el poder y aún pretender el poder, pero no con voluntad de dominio, sino con voluntad de servicio. La totalidad como tal es equívoca, si se cierra es injusta, mala; si se abre es justa, buena. Pero hay un gobierno de la Totalidad presente y al mismo tiempo el incipiente gobierno de la Totalidad futura; es aquí donde debe plantearse el problema de la violencia. La "no-violencia" como doctrina política es utópica, no es política, mientras que la violencia como origen, como única mediación, es la guerra. Tampoco esto es la solución. ¿Cuál es la conciliación de estas dos posturas? El hombre de poder, en su momento, puede usar la violencia. Pero la violencia como tal es equívoca, así como la Totalidad es equívoca, todo depende para qué se use. Si se usa para cerrarse y totalizarse, o para servir. El que abre la Totalidad al Otro, cuando se intente cerrar esa brecha, el hombre del servicio tendrá que defenderse; entonces, paradójicamente nos encontramos en la necesidad de tener que justificar la guerra defensiva justa. Esta doctrina no es una de las grandes artimañas del medioevo por el cual el fin justifica los medios. La fuerza es equívoca, y por lo tanto se la puede justificar. La cuestión queda planteada. Para concluir debemos recordar que la realidad presen-

te latinoamericana tiene un pasado de cristiandad colonial, dependiente. Ese es el pasado, pero ¿cuál es el futuro? ¿Optaremos por la vía marxista, donde hay que matar al otro como dominador, convirtiéndonos entonces en nuevos dominadores? ¿Optaremos por una liberación en la alteridad? La liberación es reconstitución del otro como otro, sin matarlo sino convirtiéndolo. Esto significa un camino totalmente distinto, otro programa. Después de haber sólo indicado la cuestión propondría que dejando atrás la cristiandad, el cristianismo dependiente, y también no admitiendo el marxismo como una doctrina que se apoya en una ontología de la Totalidad, deberíamos vislumbrar un camino, no quizá un modelo, un camino. No pregunten cuál es el próximo paso, sino que deberemos abrir los ojos. No hay modelo hecho; el camino de liberación sin embargo tiene que saber que la propiedad de mi casa no debe ser apropiación de la casa ajena. Con voluntad de servicio se deberán poner las cosas en un mutuo don, lo que políticamente podría formularse como un socialismo, pero un socialismo que no sea igual a ningún otro. De tal manera que sería un socialismo nacido entre nosotros y por eso *criollo* y *latinoamericano*. ¿Qué es todo esto? Habría que irlo mostrando. Mi tarea aquí ha sido más bien destructiva de lo contrario. Ha sido presentar la alteridad como nueva manera de interpretar, que permite justamente abrir un camino; nada más. La inteligencia filosófica se acalla entonces y deja el camino libre al político, al economista y al hombre de acción. Una acción es praxis; el propio pensar indica su posibilidad, pero al mismo tiempo no asume la función de toda la praxis, sino que se funda en ella.

Terminaremos diciendo aquello de: "Poneos de pie, levantad la cabeza, porque vuestra liberación está próxima". Así hablaba Jesús a los suyos, y hablará siempre así, porque siempre de alguna manera estaremos en el exilio, siempre también estaremos en un proceso de liberación, pero ahora con notas muy propias y nuestras. Nuestras vidas se juzgarán en la medida en que libremos a Abel.