

3. EL ATEISMO DE LOS PROFETAS Y DE MARX

Propedéutica a la afirmación ética de la alteridad *

Sus ídolos no son más que oro y plata, son obra de las manos de los hombres. Tienen boca y no hablan, ojos y no ven, orejas y no sienten. Manos mas no palpan, pies y no caminan (Sal 113, 4-8). Riendo les grita Elías a los adoradores de Baal: «Gritad más fuerte, ya que si es cierto que Baal es dios, debe estar ocupado, debe andar de viaje, tal vez está durmiendo o tendrá que despertarse» (1 Re 18, 27).

La crítica del cielo se torna así 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 (K. Marx, *Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie*, ed. Lieber-Furth, 1971, I, 489).

La acumulación originaria viene a desempeñar en economía política el mismo papel que desempeña en teología el pecado original (*Sündenfall*),.. (Id., *Das Kapital* I, VII, capítulo XXIV, I).

En el verdadero período manufacturero sucedía que la supremacía comercial daba el predominio en el campo de la industria. De aquí el papel predominante que en aquellos tiempos desempeñaba el sistema colonial. Era el *dios extranjero* que venía a entronizarse en el altar junto a los viejos ídolos de Europa y que un buen día los echaría a todos a rodar de un empellón (*Ibid.*, capítulo XXIV, 6).

* Comunicación presentada en II Semana de la Asociación de teólogos argentinos (Córdoba, 1972).

Es demasiado sabido que los profetas de Israel lucharon contra la idolatría. Lo que quizá no ha sido pensado que dicha lucha significa un cierto ateísmo: es negación de los dioses; es ateísmo de ciertos dioses. Es bueno, por otra parte, recordar que los mismos cristianos fueron acusados por los romanos de no adorar a los dioses, y, por ello, iban a los circos acusados de ateísmo. El peor acto de infamia contra el pueblo romano era la negación en adorar la divinidad del emperador. El emperador era dios, es decir, el imperio era sagrado, y por sobre todos los dioses debía rendirse culto al que significaba el poder unitivo del imperio: el poder imperial. Cuando los cristianos, ateos de los dioses romanos, no adoraban al emperador, eran culpables de subversión contra el orden cosmopolita y reos de sacrílega traición a las tradiciones patrias. El mismo Taciano, que acepta las costumbres del imperio, no puede llegar a adorar a sus dioses:

El sol y la luna fueron hechos por causa nuestra; luego, ¿cómo voy a adorar a los que están a mi servicio? ¿Cómo voy a declarar por dioses a la leña y las piedras? ¹.

Nadie entonces debe ni puede escandalizarse porque alguien afirme el ateísmo. La pregunta debe en cambio centrarse de la manera siguiente: ¿Qué «dios» se niega? ¿Por qué? Es bien posible que alguien pretenda negar todos los «dioses» pero de hecho sólo niegue un tipo de divinidad y, por ello mismo, su negación no es sino la propedéutica afirmación del Dios que no niega, y que no niega, en su fundamento, porque no lo conoce siquiera. Tal es, Creemos, la situación de Marx. En los *Manuscritos del año 44* se lee:

El ateísmo, en cuanto negación de la carencia de esencialidad, carece ya totalmente de sentido, pues el ateísmo es una negación de Dios y afirma, mediante esta negación, la existencia del hombre ².

En esto Marx no hace sino seguir la consigna de Feuerbach: «La tarea de tiempo nuevo es la conversión y la resolución de la teología en la antropología»³. Convertir la teología en antropología es un ateísmo. Pero, de nuevo, deberemos preguntarnos de la negación de qué dios se trata; porque si fuera la negación de una mera ideología, dicho ateísmo sería la propedéutica, a

¹ *Discurso contra los griegos* § 4 (ed. Ruiz Hueno) Madrid 1954, 577.

² *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (Mss. del 44), III, en *Karl Marx frühe Schriften* I, ed. Lieber-Furth, Darmstadt 1971, 607.

³ *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 1, ed. R. Berlinger, Frankfurt 1967, 35.

través de la antropología, de la afirmación de un Dios alterativo que sólo por la justicia puede ser adorado. Ciertamente, el «dios» que negaron Feuerbach y Marx no era sino el «dios» afirmado por Hegel y el capitalismo industrial y- colonialista europeo. Ser ateo de un tal «dios» es condición para poder adorar al Dios de los profetas de Israel. Claro que una tal afirmación es ya «el momento positivo» de un movimiento dialéctico que ahora sólo queremos considerar en su primer momento: el momento negativo, el de la afirmación atea o la negación del «dios» fetiche.

§ 1. LOS PROFETAS CONTRA EL ÍDOLO, EL FETICHE

Para los profetas de Israel las «naciones» (*goîm*) habían caído en un triple pecado: la idolatría, el homicidio y la bestialidad. De las tres faltas la más grave era la primera que fundaba a las restantes. En la metódica profética se puede observar siempre la presencia de ciertas categorías interpretativas que servían a las «escuelas de *nabim*» (profetas) para lanzar sus violentas interpelaciones al pueblo de Israel y vecinos.

La primer categoría fundamental era la de la *carne* (en hebreo *basar*, en griego *sarx*)⁴ que podríamos hoy, en el mundo contemporáneo, traducir por «totalidad». La categoría opuesta a la de la *carne* es la de *espíritu* (en hebreo *ruaj*, en griego *pneuma*) que también se le denomina a veces *palabra* (en hebreo *dabar*, en griego *lógos*) que hoy podríamos denominar por «alteridad».

Las «escuelas proféticas» sabían usar hábilmente estas categorías. Así, por ejemplo, el Dios único de Israel -que con el tiempo será el único Dios de todo el universo-- será siempre considerado como *anterior* al cosmos .creado, como viniendo desde. el futuro y la exterioridad de la creatura como tal. Dios creador es la alteridad con respecto al mundo, los astros, los hombres, las naciones y el mismo Israel. Dios irrumpo, interpela, llama, pro-voca desde la «exterioridad» para constituir en el ser, para reimprimir movimiento histórico a las «totalidades» que por el pecado vienen a inmovilizarse en su progreso dialéctico. Es por ello que el único pecado o falta, frustración de la «totalidad» (y por ello del hombre), es «totalizan» la totalidad a tal punto que se la diviniza, y con ello no se escucha ya la voz de la exterioridad, Único momento que podría relanzar el proceso. Los primeros cuatro mitos del Génesis son relatos simbólicos de los procesos de «totalización» (de la *carne* divinizada) que impiden el aumento cualitativo de la historia.

⁴ Véase mi obra *El humanismo semita*, Buenos Aires 1969, 22 s. Sobre la categoría de «totalidad» nada mejor que la obra de E. Levinas; *Totalité et infini*, La Raye 1961. También puede verse mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, I parte, capítulo III, Buenos Aires 1973.

El mito de Caín y Abel muestra cómo un hermano mata al otro. El fratricidio es la «totalización» de Caín, su implantación como único y como irrebalsable. El único pecado es matar al otro. Al desaparecer la «alteridad» (Abel, el hermano) la *carne* se diviniza: es por ello (y se trata de la misma cuestión) que la serpiente tentante dice a Adán: «seréis como dioses». El pecado, muerte del otro, es divinización totalitaria de la totalidad. Para los profetas la serpiente simboliza la «anterioridad» del pecado en el mundo, es decir, la institucionalización y la posibilidad va cobrando forma y hace que el recién venido al mundo no pueda sino enfrentarse a la tentación de totalizarse, es decir, negar al otro y constituirse como divino, como único. El amor a la totalidad (la *carne*) como totalizada es entonces negación de la alteridad (el otro, el *espíritu*, la *palabra*) y por lo tanto divinización, es decir, idolatría. El paso, entonces, a los ojos de los profetas, entre el pecado y la idolatría es inmediato. El que mata al otro debe adorarse (o adorar algo que es él mismo proyectado: «el ídolo fabricado por sus manos») como «divino». En este caso el ídólatra, cuya fetichización comenzó por la injusticia del fratricidio o la muerte del otro (que en concreto es muerte del hijo, de la mujer y del anciano por parte del varón adulto), es considerado ateo del Dios creador, alterativo, Es en este caso que Israel enunciaba aquello de: «Dice el ateo en su corazón: no hay Dios», Ese ateo es ateo del Dios creador, del Dios alterativo, del que interpela por la justicia. El ídólatra es ateo del Dios de Israel, del Dios cristiano. Pablo indica cómo los gentiles «estaban sin esperanza y eran ateos (*áttheoi*) en este mundo» (Ef 2, 12).

El ateísmo del Dios creador y alterativo puede esquematizarse de la siguiente manera:

Situación 1: La idolatría, ateísmo del Dios creador.		
lo divino, fetichismo, panteísmo.	1. Momento negativo: negación de la alteridad (ateísmo creacionista).	Dios creador interpelante por la justicia.
	2. Momento afirmativo: afirmación de la totalidad vigente como divina (idolatría).	

La «lógica de la alteridad», que era manejada por las «escuelas proféticas» con perfecta habilidad, indicaba en su discurso un primer momento;

todos los restantes eran corolarios que los profetas supieran mostrar a su pueblo Israel.

La negación de la alteridad, en general, pero concreta y primeramente como injusticia con respecto al que se tiene más cerca (el *rostro* del hermano; *rostro* en hebreo se dice *pné*, que es traducido al griego por *prósopos* y en castellano por *persona*), el «prójimo» como el que me enfrenta en su *rostro* alterativo, es ya ateísmo del Dios alterativo porque, por una lógica infalible, el que niega a su hermano se afirma como único, como Señor, como dominador. En el lenguaje profético: peca. El pecado es totalización de la totalidad y por ello negación de alteridad. Negar la alteridad es negar al Dios alterativo, es decir, es afirmar a la totalidad (la carne) como divina. El pecado de injusticia con respecto al hombre es pecado de idolatría con respecto a Dios. Es el mismo pecado en sus dos vertientes. Por ello los profetas son los acusadores incorruptibles del pecado como totalización del *orden vigente injusto*, que es lo mismo que decir, contra la divinización del orden político en el poder .

En el origen de la monarquía de Israel se ve claramente el enfrentamiento entre el profetismo y el poder político a constituirse. Samuel no quiere ungir a ningún rey para el pueblo hebreo. El profeta dice:

Mirad lo que hará el rey: tomará vuestros hijos, y los destinará a sus carros de guerra o bien los hará correr delante de su propio carro". Ese día os lamentaréis del rey que habéis elegido... (1 Sam 8, 11-18).

La posterior dialéctica entre profeta-rey (alteridad-totalidad) muestra cómo el profeta es un resto escatológico de exterioridad que permite siempre poder criticar al sistema. La contradicción entre Samuel-Saúl, se continuará después entre Natán-David, Ajías- Jeroboam, Elías-Ajab, Miqueas- Josafat, Eliseo-Jehu, Isaías-Ezequías, etc. La dialéctica dominador-dominado (el señor-esclavo en el sentido hegeliano nada tiene que ver con el sentido profético de esa dialéctica) se juega dentro de la totalidad (la carne) como pecado. y es justamente como alteridad que el profeta se enfrenta a la totalidad idolatrizada para mostrar la injusticia de la dominación y de la represión como el reverso del ateísmo del Dios creador o de la afirmación fetichista del sistema.

Se acusa a la totalidad, al sistema, al rey (sea de Israel, de Judá, de Egipto como faraón con respecto a Moisés, o de todos los pueblos u «órdenes» constituidos) del único pecado bipolar: idolatría e injusticia, es decir, negación de la alteridad y afirmación de la totalidad como única teológica y político-económicamente hablando:

Cuando Ajab (el rey) vio a Elas (el profeta), le dijo: «He aquí la plaga de Israel». Contestó Elas: «No soy yo la plaga de Israel, sino tú y tu familia, que han abandonado los mandamientos de Yahvé para servir a Baal» (1 Re 18, 17-18).

Como puede verse la totalidad no acepta la crítica alterativa del profeta. El reverso, siempre presente en todos los profetas no se deja esperar:

Pobre de aquellos que dictan leyes injustas y saben escribir para decretar la opresión. Para despojar a los pobres de sus derechos a impedir que se les haga justicia, para robar a las viudas y despojar a los huérfanos (Is 10, 1-2).

Una vez que el «sistema» se ha divinizado es posible en nombre del derecho divino oprimir al débil, a la mujer, al niño, al anciano. Es por ello que la «lógica de la alteridad», el método de las «escuelas proféticas», queda bien expresada en el siguiente discurso o curso racional: «No tendrás otros dioses delante de mí... No matarás No robarás...» (Dt 5, 7-19). Poco o fiada, en verdad, se ha pensado sobre esta dialéctica negativa metafísica. El que se diviniza instituyendo dioses intrasistemáticos niega al Dios alterativo; al negar la alteridad niega al otro, al hermano, a la mujer, al niño, al anciano: propone entonces su dominador poder como lo único, se diviniza. La divinización de la totalidad es el fruto y el fundamento ideológico de la injusticia antropológica, política, económica. No divinizar la totalidad, no matar, no robar no son propuestas negativas, sino negación de negación: no al no al Dios alterativo; no al no a la vida; no al no a la posibilidad del otro. *No-matar* es *no-al-no-a-la-vida del otro*, es decir, respeto o amor al otro en la justicia.

Así, el profeta se encuentra en la situación de que debe negar la negación del totalizado, dominador, injusto, idólatra, fetichista. No a la negación del Dios alterativo es *no* al ídolo; *no* a la negación de justicia es *no* al orden político-económico imperante. De pronto, entonces, el profeta deviene ateo del ídolo y político-subversivo del orden injusto vigente. Nos encontramos en el reverso de la anterior cuestión:

Situación 2: El creacionismo, ateísmo de la idolatría.

lo divino, fetichismo, panteísmo.

1. Momento negativo: negación de la negación de la alteridad (ateísmo del ídolo).

2. Momento afirmativo: afirmación de la alteridad (justicia y creacionismo).

Dios creador, interpelante como justicia.

El proceso de totalización se indica cuando se afirma:

Fabrícanos un Dios que nos lleve adelante... y fabricó una imagen de becerro de oro batido (Ex 32, 14).

La praxis atea del profeta con respecto al ídolo se expresa en la fórmula:

Moisés... lleno de rabia... tomó el becerro que habían fabricado, lo quemó y lo machacó hasta reducirlo a polvo (Ex 32, 19-20).

El ídolo, el sistema o la totalidad (la *carne* en tanto totalizada) es como el amante. El que accede y lo adora es una prostituta, ya que se vende al mejor postor:

Anda y cástate con una de esas mujeres que se entregan a la prostitución... —así significa el profeta lo que acontece con su pueblo—, porque el país se está prostituyendo al apartarse de Yahvé (Os I, 2).

Es la prostitución política del sistema:

Efraím era un burro orgulloso. Mirad cómo subió a Asiria llevando regalos a sus amantes. Sin embargo, por mis que ofrezcan regalos a las naciones (*goím*), yo las reuniré contra ellos. Dentro de poco gemirán bajo los impuestos que habrán de pagarle al rey de los príncipes (Os 8, 9-10).

La idolatría se torna injusticia: el opresor divinizado domina al débil; si éste acepta la divinidad del fuerte es como una prostituta, porque acepta la causa de su dominación, y se vende. El profeta clama:

No hay (en esta tierra) ni fidelidad ni amor, ni afirmación de Dios (alterativo). Sólo hay juramento en falso y mentiras, asesinatos y robos, adulterio y violencia, sangre y más sangre... (Os 4, 1-2).

Acto seguido se da la razón de dichas injusticias:

Por eso mi pueblo consulta a los maderos y cree que un palo le dará respuesta, pues está poseído de un espíritu de prostitución y abandona a su Dios para prostituirse (Os 4, 12)⁵.

⁵ En este sentido Juan el evangelista conoce explícitamente la «lógica de la alteridad» y la bipolaridad dialéctica de una misma exigencia: «Quien odia a su hermano está todavía en tinieblas y anda en tinieblas sin saber adónde va pues las tinieblas lo han cegado» (1 Jn 2, II). Como el pobre es la epifanía de Dios, el que niega al pobre, al hermano, niega la epifanía del Dios creador judeo-cristiano. El que odia al hermano odia a Dios, o mejor, se diviniza a sí mismo: es un ídólatra. Ser ateo de una tal idolatría es el primer momento, el momento negativo de la profecía.

El ateísmo de la idolatría es el primer momento, el momento negativo del movimiento dialéctico de los profetas. El segundo momento, el afirmativo, es la proclamación de un Dios que se revela por el pobre, la viuda y el huérfano, por el que siendo exterior al sistema o la totalidad es acogido y servido por el que tiene el oído atento y el corazón presto a la justicia, al otro. El que se totaliza es ateo del Dios alterativo, adorador fetichista del dios producto del hombre: idólatra.

§ 2. MARX CONTRA EL ÍDOLO MODERNO, EL DINERO

Queremos enunciar desde su inicio nuestra tesis: Marx repite el primer momento o el momento negativo de la dialéctica profética, es decir, la negación de la divinidad del ídolo, pero no llega al momento afirmativo o positivo sino sólo como antropología. La imposibilidad de afirmar un Dios alterativo, momento necesario y fundante de la irreversibilidad de la afirmación del fetichismo, le era imposible porque cayó en una limitación de su generación, de Feuerbach especialmente, la de confundir el «dios» de Hegel (que no es sin \grave{a} la totalidad sacralizada) con todo «dios» posible, incluso el Dios alterativo de Israel y el cristianismo. La no afirmación de un Dios alterativo permitirá posteriormente a la burocracia rusa afirmarse a sí misma como la realización sacral irrebasable de un orden socialista efectuado, sin poder ya encontrar en ninguna exterioridad el punto de apoyo de su propia crítica. Pero, por otra parte ⁶, y en concreto en América latina, hará del marxismo un movimiento de élites intelectuales que no pueden conectar ni servir al poder creativo del pueblo en cuanto a mítica y simbolismo religioso se refiere. Es decir, la creatividad simbólica de un pueblo será despreciada por la racionalización europeizante de marxistas «ortodoxos» con lo cual la reacción podrá volver contra el pueblo oprimido los mismos símbolos y mitos que nacieron en su sufrimiento, su trabajo, su cotidianidad creadora en cuanto exterioridad del sistema. Así como debemos saber de qué tipo de ateísmo se habla (si era negador del ídolo o del Dios creador), así también hemos de preguntarnos cuál religión es alienante u opio del pueblo oprimido (la que sacraliza el orden establecido o la que lo desacraliza para relanzarlo hacia adelante: no debe olvidarse que la religión judeo-cristiana es desacralizadora del cosmos y de todo orden político o económico, ya que no puede

⁶ Como excelentemente lo muestra Hugo Assmann en *El cristianismo, su plusvalía ideológica y el costo social de la revolución socialista*, en *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca 1973, 171-203.

adorar a una creatura). Los equívocos fueron inevitables para un europeo del siglo XIX, pero no ya para un latinoamericano del siglo xx.

Con respecto a la cuestión de la divinización o fetichización del sistema capitalista, el Marx de la juventud pensó igual que el de su definitiva madurez —contra las tesis ocultantes y superficiales de Althusser, versión neokantiana y europea. por otra parte—⁷.

En su juventud sufrió el influjo de una polémica sin igual que Schelling lanzó en 1841 con sus famosos cursos. Por ello Marx dirá que «los héroes del pensamiento se derribaban los unos a los otros con inaudita celeridad, y en los tres años que transcurrieron de 1842 a 1845 se removió el suelo de Alemania»⁸. Marx aceptó lo esencial del discurso antiteológico de Feuerbach —y por lo tanto sus ¡imitaciones—. Para el Feuerbach de 1843 (que ya había escrito *La esencia del cristianismo*, 1841-1843, *Tesis para la reforma de la filosofía*, 1842, y *Principios fundamentales de la filosofía del futuro*, 1843) la cuestión se puede resumir así: en primer lugar, se indica que la cuestión de «dios» se introduce como teísmo; en segundo lugar, se supera el teísmo en el panteísmo⁹; en tercer lugar, se indica cómo la metafísica de la identidad racional de Hegel es un cierto panteísmo; en cuarto lugar, demuestra cómo esa divinización no es sino la divinización de la razón, un momento del ser del hombre. Por ello Feuerbach propone un ateísmo con respecto al «dios» de Hegel y la apertura hacia una antropología que permita descubrir al hombre sensible, a otro hombre¹⁰. Marx, no se opondrá sólo a la divinización racionalizada del sujeto hegeliano, sino igualmente a la divinización del orden político económico que la *Filosofía del derecho* fundaba. Se trata de una crítica a la divinización de una estructura de injusticia. Sin embargo, a él como a Feuerbach, se les había pasado desapercibido un primer momento negativo propio de la fetichización o estado idolátrico del sistema. Es decir, no habían considerado que la modernidad europea había pasado primero por la situación que más arriba hemos denominado el «ateísmo del Dios creador»:

⁷ Para una reciente bibliografía sobre la cuestión véase J. Kadenbach, *Das Religionsverständnis von Karl Marx*, München 1970, XVIII-LXXIV.

⁸ *Die deutsche Ideologie* I, Feuerbach; ed. Lieber-Furth, Darmstadt 1971, t. II, 12. Se trataba de la «putrefacción del espíritu absoluto» de Hegel (*Ibid.*).

⁹ *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* § 14; ed. cit., 51-52.

¹⁰ *Ibid.*, § 32-62; p. 87 s.

Situación 3: La idolatría de la modernidad europea burguesa, ateísmo del Dios creador.		
	1. Momento negativo: negación de la alteridad en la dominación del indio, el negro, el asiático, el obrero metropolitano (ateísmo creacionista).	} Dios creador interpelante por la justicia.
Divinización de la cristiandad imperial europea, y del capitalismo naciente.	2. Momento positivo: afirmación de la totalidad europea como civilización, cristiana por esencia, con reyes «católicos», «cristianos»... (idolatría).	

Feuerbach y Marx, pero no Kierkegaard en su lúcida crítica a la cristiandad en nombre del cristianismo, identificaron al «dios» hegeliano, que no era sino la sacralización del «yo» europeo, imperial y recientemente capitalista, con todo «dios» posible. No descubrieron el proceso anterior a la modernidad, o en su propio origen, que negando la alteridad del pobre, de Dios ya que es su epifanía, se divinizó a sí mismo. La conquista de América fue ya un primer hecho mayor: «Se descubrió una boca del infierno por la cual entra cada año gran cantidad de gente que la codicia de los españoles sacrifica a su dios, y es una mina de plata que se llama Potosí»¹¹, decía el que sería primer obispo de La Plata el 1 de julio de 1550. Aquel cristiano del siglo XVI veía claramente que el oro y la plata eran el «dios» al que adoraba el conquistador, nuevo «dios» de la modernidad europea. A dicho «dios» se inmortalaban los indios que morían en las minas. Puede entonces verse la interpretación teológica de un hecho económico-político: la boca de la mina era un nuevo Moloch que comía hombres. Se trata de la idolatría del hombre moderno europeo: ha fetichizado el oro y la plata, el dinero, el capital, *ha negado al Dios creador* alterativo que interpela como justicia, se ha divinizado a sí mismo como sistema explotador del hombre para aumentar la riqueza.

Marx se enfrenta al hecho de un sistema ya divinizado, ya idolátrico, a una religión que europeizada y totalizada ha ya negado al Dios otro, alterativo, escatológico. Piensa la religión, exclusivamente, como la religión de la

¹¹ *Archivo General de Indias*, Charcas 313.

cristiandad¹² europea, sea católica, cristiana luterana o calvinista.. La «religión» en la que piensa Marx es, de hecho, la organizada desde la divinización del *cogito* europeo (Spinoza), del estado individualista burgués prusiano (Hegel).

Marx se levanta para negar esa divinización fetichista, idolátrica. Por ello repite el primer momento negativo de los profetas: negación del ídolo como dios, ateo entonces del ídolo. Pero en dos aspectos se denota la limitación de su negatividad dialéctica: primero, en que no se da cuenta que su negación es negación de la negación de un Dios alterativo; segundo, la dicha negación debe ser la propedéutica a la afirmación de un Dios alterativo que permite tener un punto de apoyo de exterioridad suficiente para poder efectuar nuevas críticas en todo orden futuro posible. Sin esa afirmación, al fin, la negación de la idolatría o el fetichismo del dinero puede volver a cerrarse en una nueva idolatría: la burocracia rusa por ejemplo.

Veamos los textos del joven Marx y del definitivo, para demostrar lo acertado de esta interpretación.

«El fundamento de la crítica irreligiosa es: el hombre hace la religión»¹³. La religión, si se la considera en su contexto económico-político es, por último, «el opio del pueblo»¹⁴, y, en este sentido, su «existencia es un defecto»¹⁵. Se trata de la sacralización del sistema. Dicha idolátrica divinización se concreta en la adoración del dinero. Por una parte «el trabajo produce su producto, que le enfrenta como un ser extraño (*fremdes Wesen*), como un poder independiente (*unabhängige*) del productor»¹⁶. Cuando ese ser independiente sea poseído por otro que el trabajador se produce la alienación del ser del obrero. La propiedad privada viene a institucionalizar ese despojo, siendo por ello el mal originario. Es así que se inmolan hombres por «el dinero, en cuanto posee la propiedad de comprarlo todo... Es la divinidad visible... Es la prostituta universal... Es la fuerza divina del dinero»¹⁷.

¹² La noción de *cristiandad* {cultura bizantino-latina organizada desde el siglo IV) la hemos expuesto en numerosas obras nuestras; véase *Caminos de liberación latino-americana*, Buenos Aires 1972, 61 s; para una bibliografía la nota de la página 7.

¹³ *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, en *Karl Marx frühe Schriften*, I, 488.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Zur Judenfrage*, en *Ibid.*, p. 457: «Das Dasein der Religion das Dasein eines Mangels ist»"

¹⁶ *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* {Mss. del 44) I; ed. cit., I, 561.

¹⁷ *Ibid.* III; pp. 631-634. El gusto de Marx de usar con respecto al dinero términos teológicos no es ocasional: «Es ist die sichtbare Gottheit... Es ist die allgemeine Hure (tal como se expresan los profetas) ...die göttliche Kraft...».

«El dinero es la verdadera fuerza *creadora*»¹⁸. El ateísmo, como negación de la divinidad del dinero, de la totalidad del sistema capitalista, tiene sentido para Marx I; como un primer momento solamente. Nos dice:

El ateísmo —como ya hemos dicho—, en cuanto negación de esta carencia de esencialidad, carece ya totalmente de sentido (en cuanto afirmación), pues el ateísmo es una negación de dios y afirma, mediante esta negación, la existencia del hombre¹⁹.

Es decir, y es claro, Marx como los profetas niega al «dios» idolátrico (en este caso el dinero), y aquí el ateísmo tiene sentido, pero en cuanto afirmación no dice nada (como Feuerbach), sólo cabe afirmar al hombre como socialismo. Pero, en este caso, sin advertirlo, podría aun dar fundamentos para la sacralización del primer socialismo que pretenda ser tal. Veamos esto de nuevo, recurriendo al esquema antes indicado ya unos textos definitivos de *El capital*:

Situación 4: La liberación, ateísmo del capitalismo idolátrico.		
Divinización del orden capitalista.	1. Momento negativo: negación de la negación del otro: del obrero, el indio, el africano, el asiático (ateísmo del ídolo).	Dios creador que pro-voca a la liberación.
	2. Momento afirmativo: afirmación de la alteridad (antropológico y teológico).	

En *El capital* se habla del «fetichismo (*Fetischcharaiter*) de la mercancía y su secreto»²⁰, cuestión que está llena «de sutilezas metafísicas y de resabios teológicos»²¹.

Por eso, si queremos encontrar una analogía a este fenómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independien-

¹⁸ *Ibid.*, 634.

¹⁹ *Ibid.*, 607.

²⁰ Libro I, I, capítulo I, 4; ed. Ullstein Buch, Frankfurt 1969, t. I, 50.

²¹ *Ibid.*

te²², y relacionados entre sí y con los hombres... Esto es lo que yo llamo fetichismo bajo el que se presentan los productos del trabajo... Este carácter fetichista del mundo de las mercancías responde al carácter social genuino y peculiar del trabajo productor de mercancías²³.

Y, como Marx sólo conocía la descripción privatizante del cristianismo que había llegado a él a través de Hegel y su generación pudo decir:

Para una sociedad de productores de mercancías, cuyo régimen social de producción consiste en comportarse respecto a sus productos como mercancías y en relacionar sus trabajos *privados* como modalidades del mismo trabajo humano, la forma de religión más adecuada es, indudablemente, el cristianismo, con su culto del hombre abstracto, sobre todo en su modalidad burguesa, bajo la forma de protestantismo, deísmo, etc.²⁴.

En este texto puede verse claramente la identificación de la totalización burguesa efectuada en Europa como transformación de la cristiandad latina medieval con el cristianismo como tal. Para Marx, la realidad económico-política de Europa tal como la interpretaba Hegel y su generación era el cristianismo, la única religión posible. Es decir, la negación de la «divinización del orden capitalista» (momento negativo de la situación 2 de los esquemas propuestos) era, al mismo tiempo, la negación de toda religión, de todo «dios» o alteridad. Había una afirmación, pero era sólo antropológica (como orden futuro socialista, reconciliación final del proceso próximo, al menos).

Por otra parte, para poder afirmar al hombre como realidad genérica, como humanidad liberada, era necesario no sólo enunciar el ateísmo del fetichismo del dinero, sino indicar la forma concreta de dicho fetichismo, el mal primero u originario. Es aquí donde debemos valorar el texto puesto al comienzo de este corto trabajo: La «acumulación originaria viene a desempeñar en economía política el mismo papel que desempeña en teología el *pecado original...*»²⁵. La acumulación inicial indica el hecho de que algunos «acumulaban riquezas, y otros acabaron por no tener ya nada que vender más que su pellejo».

De este pecado original arranca la pobreza de la gran mayoría, que todavía hoy, a pesar de lo mucho que trabajan, no tienen nada que vender más que sus personas²⁶.

²² «...selbstiindige Gestalten» nos dice recordándonos el lenguaje de sus obras de juventud, donde la mercancía se fundaba en una alienación del trabajo del hombre.

²³ *Ibid.*, 52.

²⁴ *Ibid.*, 58.

²⁵ *Ibid.* I, VII, capítulo XXIV, 1; p. 659.

²⁶ *Ibid.*, 659.

Pero nuestro autor es mucho más preciso todavía históricamente:

El descubrimiento de los yacimientos de oro y plata de América, la cruzada de exterminio, esclavización y sepultamiento de las minas de la población aborigen, el comienzo de la conquista y el saqueo de las Indias occidentales, la conversión del continente africano en cazadero de esclavos negros: son todos hechos que señalan los albores de la era de producción capitalista...²⁷.

Quiere entonces decir que el ateísmo del fetichismo del dinero, que es el ateísmo que Marx explícitamente ejerció, ya que él mismo indica que otro ateísmo es innecesario porque después de la negación viene la afirmación del hombre, nos lo muestra como una verdadera propedéutica a la afirmación del pobre, del obrero europeo, del indio americano, el esclavo africano y el asiático de la guerra del opio²⁸. Esta negación de la divinidad del sistema y la acusación de las injusticias que se cometen en nombre de un «dios» (que en verdad es un ídolo producido por el mismo sistema) las pronunció en pleno siglo XVI, sin implementación económico-política a nivel científico, Bartolomé de las Casas cuando delataba «las tiranías y opresiones, fuerza y agravios que padecen mis ovejas, los indios naturales de todo aquel obispado de los españoles, en especial de los excesivos tributos y vexaciones y en los servicios personales y en cargallos como a bestias noches y días, y en tener muchos hombres y mujeres libres por esclavos...»²⁹.

Marx entonces piensa que la afirmación del hombre se efectúa en la praxis, en la negación de la negación del ser humano, en la negación de la acumulación primitiva en manos de pocos y transmitida después en herencia. La afirmación del hombre se alcanzaría por la negación de la propiedad privada, que es la determinación concreta de la acumulación o el mal originario histórico. La propiedad privada, como institucionalización de la posesión del dinero y su fetichismo, es algo así como el culto y la divinización del sistema. La eliminación de dicha propiedad debe comenzar por ser ateísmo del dinero, para después ser socialización de dichos bienes en manos de los oprimidos, la mayoría. Hasta aquí Marx puede identificarse con los profetas

²⁷ *Ibid.*, 6; p. 694.

²⁸ El texto antes citado termina así: «Tras ellos, pisando sus huellas, viene la guerra comercial de las naciones europeas, cuyo escenario fue el planeta entero. Rompe el fuego con el alzamiento de los Países Bajos, sacudiendo el yugo de la dominación española, cobra gigantescas proporciones en Inglaterra con la guerra antijacobina, sigue ventilándose en China, en las guerras del opio, etc...» (*Ibid.*) y aún dice más adelante: «El parlamento británico declaró que la caza de hombres y el escalpar eran recursos que Dios y la naturaleza habían puesto en sus manos» (*Ibid.*, p. 697).

²⁹ *El obispo de Chiapa D. Fray Bartolomé, representa a la Audiencia de los Confines...*, en *Brevisima relación*, Buenos Aires 1966, 166.

La diferencia estriba en que Marx no llegó a la afirmación alterativa absoluta, con lo cual redujo su propuesta revolucionaria a ser una planificación racionalizada económico-política falta de trascendencia simbólica. Indujo con ello a sus seguidores meramente imitativos a afirmar un ateísmo del Dios trascendente, negar por lo tanto una religión subversivo-escatológica, y también negar el sentido liberador de lo mítico y simbólico, con lo cual permitió a la burguesía, a la oligarquía, a la reacción apropiarse de los mitos y símbolos de la creatividad popular (epifanía de Dios y voz de justicia como exterioridad del sistema) y volverlos represores al nivel ideológico. En América latina esto es de urgente actualidad, dada la presencia arraigada en el *êthos* popular de una religiosidad profunda. Hidalgo, cura, se levantó tras una imagen de la Guadalupana con su ejército de indios y mestizos bajo el lema: «La tierra para los que la trabajan». El socialismo latinoamericano tiene delante de sí, entonces, la tarea de relanzar la dialéctica atea de Marx, momento negativo en el que simplemente se niega la negación del Dios creador, hacia una afirmación alterativa donde lo religioso recupere su sentido liberador, crítico profético, subversivo en cuanto que sabe arriesgar todo, hasta la vida, por un orden de Justicia que anticipe el reino escatológico, meta de una esperanza sin límites.

Es por ello que tiene razón Ernst Bloch —aunque con otro sentido del que él le da— de que «sólo un ateo puede ser buen cristiano, sabiéndose también que sólo un cristiano puede ser buen ateo»³⁰. Es decir, sólo un ateo del ídolo o del sistema (la totalidad o la carne de los profetas) puede ser buen cristiano (ya que afirma un Dios alterativo, pro-vocador y liberador hacia un límite infinito de justicia); y al mismo tiempo, un cristiano (que afirma el mundo y todo sistema como creado: como no divino) puede ser un buen ateo (del sistema). Es necesario entonces, no sólo por beneficios tácticos, sino por la estrategia de la verdad histórica y escatológica, no sólo negar la negación o el ídolo del capitalismo, sino afirmar la alteridad divina en una América latina donde el mundo religioso, mítico, simbólico significa un momento efectivamente liberador.

³⁰ *Atheismus im Christentum*, Hamburg 1970, 16.

4. PARA UNA FUNDAMENTACION ANALECTICA DE LA LIBERACION LATINOAMERICANA *

Esta comunicación es sólo como un material que expongo para que podamos enriquecernos mutuamente en las discusiones que tendremos después de esta conferencia, y en el futuro, porque 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 volver a repetirlo, pero lo supongo conocido para poder entender lo que voy a decir hoy ¹.

Las tesis de esta corta comunicación, son las siguientes: la cristiandad y la modernidad de la que hablábamos había quedado todavía intencionada y

* Se ha conservado el estilo de conferencia, ya que fue dictada en una semana académica, de viva voz, y no escrita. Aunque aparezcan ciertos errores propios del estilo oral, hemos creído conveniente, por afán de fidelidad, conservarlos. Ha sido editado en *Stromata* 1!2 (1971) 53-89.

¹ Véase *Crisis de la iglesia latinoamericana y situación del pensador cristiano en Argentina*: *Stromata* 34 (1970) 3-62.

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 por qué), 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. Ontología de la totalidad y meta-física 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 aculturación 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 «todo», es decir que «lo uno es todo» y este «todo» va a indicar la «categoría» que vamos a denominar «totalidad». Uno es todo, es decir, la totalidad es única; es irrebasable.

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, He-

ráclito concluyó: «La guerra es el origen de todo». De la 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 Vietnam o con América latina? Ya veremos cómo la guerra es un momento necesario de la totalidad; está incluida en su lógica, una lógica imposible de superar planteando 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.

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», «comprender» (estaríamos en Heidegger). De todos modos *noein* tiene relación con «ver», en el sentido del verbo *oraō* o *eído*, de donde viene *idea* y también *eídos*, que en Aristóteles significa la esencia de la cosa o ouíia. 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 relación a «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 desahallar mucho camino antes de poder llegar a retornarlo. 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 «do 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 de «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 se avanza; es la *materia* indeterminada que formalizada emerge como ente, como cosa.

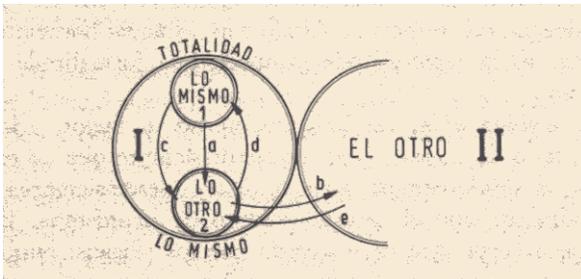
El ser es también *aión*, es decir, lo eterno, o mejor, «desde-siempre». El ser es uno, todo, lo mismo, *fysis*, un desde-siempre que no es la eternidad cristiana, sino el desde-siempre trágico. Este «desde-siempre» como movimiento no podrá ser sino el «eterno retorno de lo mismo». Estamos en el ciclo 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; lo será igualmente para Hegel y Nietzsche, y aun para alguien inesperado, lo voy a mostrar bien con los textos, por ejemplo para Marx, o mejor para Engels. 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 irrebalsable; el *ón* fundado en el *lógos*). 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 en la que «lo mismo» originario 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? Etico-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 arrastrado 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 *Teceteto* y en otras 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 cosas «a disposición de»; instrumentos con alma.

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 la obediencia. Si no hay protesta a la dominación nada pasa; pero si la hay, comienza la guerra. Y la guerra es la demostración de la existencia de la libertad; la paz de la alineación deja lugar a la liberación. En la totalidad la guerra es originaria; 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 anterior: del asesinato del otro.

¿Que 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 *éros*. 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 *éros* 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 *éros* es el amor a «lo mismo» y por eso el valor del *éros* entre los varones. La homosexualidad se justifica, entonces, por la ontología de la totalidad. En *El banquete*, el mismo Sócrates, después de manifestarles cómo el *éros* es ese amor a «lo mismo», porque «lo mismo» es el *ser*, pasa a la segunda dialéctica, sin discontinuidad.

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 cómo los mortales se eternizan, por la producción de lo mismo) así el maestro genera el saber. El 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 dominación pedagógica como mayéutica, y el saber como reminiscencia de lo olvidado. Sócrates enseña a los jóvenes y saca de ello «lo mismo» que *ya* conocen. y ¿qué conocen? 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 sabe, pero lo sabe acríticamente 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» eterno y divino, 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 *pólis* 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 medievo, 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* solipsista, 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 entonces la *idea*, como el «yo trabajo», y constituyo el *objeto cultural* con valor económico, son momentos 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 irrebalsable, 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 habla de *Entzweiung* o *Explikation* en el sentido de «escisión» y «emergencia» repetidas frecuentemente 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 presuponía 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 en parte Marcuse, ya que la totalidad es para él unidimensional, y es unidimensional porque es única, y porque es única es también el fin del discurso, el que sin contradicciones «permitidas» supone la muerte del otro. Es así como la unidimensionalidad 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 Berdiaeff, 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, en la totalidad equívoca; la cuestión está incluida 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 aun míticamente se denomina pecado original. A esta modernidad pertenece tanto el capitalismo liberal, y por lo tanto también el dependiente latinoamericano, como el materialismo engelsiano. Esto me parece fundamental en este momento presente de América latina. Puedo decir que no son radicalmente opuestos si, quiera, sino que son «lo mismo», el capitalismo liberal y el materialismo. Esto, evidentemente, no lo aceptarían con ninguna facilidad muchos marxistas del tipo althusseriano, 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 de 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 es una actitud serena y como esperanza. En la «apertura ante el misterio» nos disponemos a una superación del horizonte óptico-ontológico.

«Estamos a la espera y nos desligaremos como usted decía —escribe Heidegger— de la referencia trascendental al horizonte». «El horizonte que usted 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 avanzan 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, Vale decir que de alguna manera se considera que se supera lo ontológico desde «lo mismo». No se logró nunca descubrir la realidad ni 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. ¿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. Porque poder solamente *decir* esto es ya haber dejado atrás una época. Empezamos a mirar al propio Heidegger como desde su espalda.

² Véase mi obra *Para una ética de la liberación* I, capítulo III, § 13, Buenos Aires 1973, 98 s.

§ 5. La meta-física de la alteridad

Theunissen, un autor alemán, en una obra de 1965 que se titula *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 Levinas. 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 a 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, el pueblo, 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-et 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 como experiencia artística, es decir, si considero 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* judeo-cristiano que la obra de Agustín y Tomás. Son dos modos de expresión: lo que una conceptualiza filosóficamente, la obra lo expresa artísticamente, sea o no revelado. Para la filosofía estos textos son tan válidos como los de Homero, como los de un 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, un ente, es justamente donde mi vista termina, donde comienza el misterio del otro, como otro. Se nos relata que Moisés «escuchó una voz». Oyó o escuchó una voz que le decía: «Moisés, Moisés» (lo nombraba por su nombre, y no «hombre» en universal). 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 Nietzsche. Esto se dice rápido pero se podría mostrar acabadamente ³.

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». El «cara-a-cara» indica la inmediatez de la experiencia y por eso Buber, con un lenguaje poético, dice que 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 el 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 del ir «más-allá» la denominaremos *metá*; 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 metafísica 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 *lógos* que comprende al ón (ente). *Meta-física*, en cambio, significa ontología de la negatividad, ontología negativa de «lo mismo». ¿Por qué? Porque el *lógos* se queda en el mundo

³ Véanse los §§ 26-27 de *Para una ética de la liberación*.

mío y no puede avanzar nunca más allá; el *lógos*, que trasciende, será *aná-logos*, es decir, es un «más allá del *lógos*»; 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 denominar de otra manera, y le pondría el nombre de «dis-tinto», porque la diferencia indica referencia una unidad original. La dis-tinción, 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 de 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, claro que 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 al otro como otro, totalidad abierta, y, en este caso, hay que oír la voz del otro; de un otro que está más allá de la visión. y como aquí el *lógos* 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 filosófica de Jaspers. Esta es una fe meta-física, es decir; es un dominio que ejerce la razón sobre sí misma, cuando sabe que ha llegado a su límite, que le permite con-fiar 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», 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 el interés 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 *tà 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 descubrimiento 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 fit». En esto Hegel nos ayuda, aunque en otro sentido, cuando dice que la nada 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 de otro. Así irrumpe 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, ambos y 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 podrá surgir como *nuevo* 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?

§ 6. El mal como opresión

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 de 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; ése 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 «lo otro que tienta», nada más que «lo otro» que tienta. «Lo otro» que tienta le propone a Adán ser como Dios; para ser Dios hay que ser la totalidad y para ser, la 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 de la historia. Ese es el pecado *originario*⁴, y es muy simple. Pero 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, sino que 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 por 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 —fijémonos en lo que en psicología evolutiva se llama adolescencia— en que aflora a la libertad, emerjo a un mundo que me ha sido dado; que no he constituido solo; Es necesario que sea así; pero en ese mundo ya se encuentra a Abel muerto. Ese es el pecado originario. En el mundo del muchacho o de la chica en 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 el horizonte desde el que todo 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 solipsista, es un yo solitario, y con el tiempo no podía sino matar a esa idea infinita de

⁴ Sobre esto, ver el § 21 de *Para una ética de la liberación*.

Dios que Descartes tenía como punto de partida. ¿Quién es ahora el hombre perfecto? 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 fuera 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. Además de matar al otro recibe el honor y la condecoración del todo. Los héroes conquistadores 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 la 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, Estados Unidos o Rusia. y somos ya todos nosotros. Lo que está «afuera» del ser no es nada. «En mi ignorancia sé 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*», es decir, 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 perfecto en la alteridad? El hombre perfecto de la alteridad es capaz de abrirse al otro. Ahora bien, es un hombre perfecto porque es capaz, no solamente de considerar su totalidad, sino de abrirse más allá de ella, «afuera» de ella. Consideremos una parábola, y se llaman parábolas porque son paradójicas en la lógica de la totalidad y para los que no conocen la lógica de la analogía, de la distinción o de la alteridad.

Un maestro de Galilea que se llamaba Jesús explicó una parábola. Contó que había un hombre que iba por un camino, y fue robado y 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 desposeído. Pasó junto a él un sacerdote y no lo vio. Pasó junto a él un samaritano y lo vio. ¿Como quién lo vio? Lo vio como otro, o mejor, lo que experimentó en ese pobre es algo que está más allá de la totalidad. Jesús pregunta: ¿quién, es el prójimo? ¿quién es el otro? ¿quién es el hombre perfecto? 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, ése 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 *pró* y porque está *pró* 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 *martýs*; 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, dirán, esto no es solamente una anarquía sino que es incluso una utopía. Ya veremos la conciliación entre el profeta y la totalidad que es también esencial en la analéctica 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 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 dependen también Hegel y Nietzsche, aunque se haya absuelto a los dos en la historia de la filosofía. Nietzsche tiene mucho que ver con Hitler, y tiene que ver en aquello de que la totalidad cerrada de Nietzsche tiene su héroe. Nietzsche fue un gran sabio y 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.

En la filosofía se había distinguido entre la falta moral y el pecado. 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 ética, porque en Aristóteles, Platón y Plotino no hay pecado, ni tampoco hay falta; sólo hay «fallos». Hay un «fallo» del saber, una ignorancia; un «fallo» del apetito; pero propiamente no hay falta *ética*, porque 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 alguien, que va a ser el oprimido, pero también, al mismo tiempo, la del dominador, porque al enterarse 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 aplicare-

mos 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. *Analéctica erótica, pedagogía y política de la liberación*

La cuestión planteada permaneció en un nivel abstracto y lo seguirá estando 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.

§ 7. *Analéctica erótica* *

En primer lugar, en la sociedad patriarcal, el otro era la mujer, el otro dominado dentro de la totalidad. El varón trabaja; lavando platos la mujer se va frustrando cotidianamente, se va alienando. El centro es el varón que sale a trabajar y triunfa en su realización personal; yeso es obvio, o cotidiano, en una sociedad donde la mujer está postergada.

La relación varón-mujer, como indicaba antes, puede estudiarse en, por ejemplo, El *banquete*. 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 de que el que domina está impersonalmente dominando al otro; en realidad domina a «lo otro». y tomado ahora en el sentido de Buber, *uno* domina a otro y en esa dominación hay también opresión ontológica. ¿En qué sentido? En que el «ser» lo comprende alguien que ya ha impersonalizado su propio ser, el ser neutro, aun en Heidegger, y eri 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.

* Sobre este tema véase «La crítica latinoamericana», cap. VII de *Para una ética de la liberación*, III.

¿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 irrumpería 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 se quiere todos son realmente iguales, sin distinción. ¿Por qué? Porque se piensan todos en la bipolaridad y no hay otro ámbito. A este ámbito negado Scannone⁵ le llama «el tercero». No le llamaría así, porque parecería que está a la misma altura que los otros «dos»; mientras que «el otro» es más otro que los «otros dos». Vale decir que, con respecto a la totalidad, «el otro» no es el tercero, sino simplemente «el otro» de la totalidad. *Autrui*, como lo llama Levinas en francés. En castellano no tenemos ese término, el de otro *como persona*.

Abiertos á este nuevo ámbito nos es posible plantear las cosas de manera muy distinta. Esto posibilitaría toda una nueva problemática acerca del tema de «da 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. El otro, una vez abierto a la posibilidad del diálogo, constituye de

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

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 cognoscible sino que lo que revela ya no es el que se ha retirado nuevamente como 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 totalidad, como 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.

§ 8. Analéctica pedagógica

La superación del varón-mujer es la segunda posición, 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 distinto. 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 Paulo 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 y propio en la dialógica. Se trata de una nueva pedagogía, y esto es esencial en América latina.

Paulo Freire denomina «pedagogía bancaria» a la que deposita en «do 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 e; 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 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 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 ónticamente 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 lo 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 sobre 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.

§ 9. Analéctica política latinoamericana

Viene ahora el tercer momento de la analéctica. Cada familia en realidad se comporta como un hermano con respecto a cualquier otra familia. Entre los hijos hay relación de hermanos y cuando una casa se cierra en 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 dejo a otros hermanos desguarnecidos. 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 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 analéctica 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 aun entre los hermanos se podría reconstruir 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 metafísica 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 ortodoxo y europeo, y formular una analéctica 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 a enunciar.

El inicio de toda crítica es la crítica de la totalidad. Ello se opone en un

cierto sentido 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, sin saberlo, 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. ¿Qué 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; Juan 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 el mundo del sujeto europeo; el sujeto es el 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 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, nos 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. Leamos las *Leyes de Indias* desde el comienzo hasta el fin, y veamos 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, aun del siglo XVI, es también ella misma una Europa que no respeta al otro. El «mundo *nuevo*» está ahí, y sin embargo es ignorado, es un no ser; son los infieles, aquellos que están fueran de la ecumene, La ecumene es la *oikia*; 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 la misión era a veces 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.

Ese «dios» era el dios o el valor de un hombre que inmolaba al otro, al indio. Este hombre moderno europeo fue criticado por Bartolomé de las Casas.

§ 10. 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 mundial por Europa. «Voluntad de poder» es una potencia que no solamente critica los valores establecidos, sino que propone los nuevos; propone los nuevos valores en la totalidad desde la parte dominante de la bipolaridad. América latina tuvo entonces como ideal ser europea. Mientras que nuestra filosofía pensara lo que pensaba la europea todo marchaba bien, y ése fue el ideal. «Aquí hay coros, 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», 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 a 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 qué 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 del 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 ríos 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 la 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 voluntad de Colón era la «voluntad unívoca de poder», aunque fuese 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 ⁶.

Los grandes grupos socio-culturales no son sino nueve: las potencias Estados Unidos, Europa y Rusia. Europa dividida en dos ya su vez aún, con una Europa sub-desarrollada: piensen en el sur de Italia, O' en Grecia. Se podría trazar una línea horizontal que indicara la división entre los países que pueden expresar su voluntad de poder, y los que no pueden, los de «abajo»: América latina, el Mundo islámico, Africa negra, la India, el sudeste asiático y China.

Pensemos un poco la dialéctica que se establece aquí, China ha roto la relación de dependencia con Rusia. América latina es el único grupo mono-dependiente. Mientras que los otros cuatro grupos (Africa negra, Mundo islámico, India y Sudeste asiático) tienen la ventaja de poder relacionarse con las tres potencias desarrolladas. Un árabe puede dirigirse a los Estados Unidos, a los europeos, a los rusos. Tienen cierta libertad de movimiento. Nosotros tenemos, en cambio, un destino muy particularizado, 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-europea, ya que en 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 nuestro pasado y 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.

⁶ Véase el esquema 12, en la página 220 y su explicación.

11. ¿Qué significa la liberación?

¿Qué es liberación en el esquema de la totalidad? Sería lo siguiente ⁷. La alienación en la totalidad es el movimiento (flecha c) por el que lo que «está arriba» (1) cae «abajo» (2); 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. Arriba (1) está el señor; abajo (2) 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 su origen; pero lo no pensado es lo 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 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 cómo el discurso de Marx no es meramente socio-político, económico, como piensa Althusser, sino igualmente ontológico.

Escribe Marx: «Un ser se afirma como autónomo cuando es dueño de sí, y sólo es dueño de sí cuando no debe su ser sino a sí mismo» ⁸. *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. Solamente sería así en el caso que sea «lo mismo»; pero si fuera «el otro» que, la madre, no sería dependiente, si la madre lo respetara como otro, si fuera educado para ser libre. Esto es impensable para Marx porque sólo tiene la categoría de totalidad. «Un hombre que vive por gracia de otro —repeti-

⁷ Véase el esquema colocado en el § 2.

⁸ *National Okonomie und Philosophie*, en *Die Frühschriften*, Stuttgart 1953, 246.

mos— se considera como un ser dependiente. Vivo totalmente gracias a 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 fuera de mí es la causa y el fundamento de mi opresión, porque 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 incomprensible 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 incomprensible para ellos». ¿Cuáles son los dos momentos del absoluto para Hegel? La naturaleza, que en el primer 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 situado. El ser «por-sí-mismo» de la naturaleza y la historia es panteísmo, El «por-sí» (*a se*) de la naturaleza y la historia es la negación del otro y 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. Engels no es sólo ateo; afirma también la divinidad del todo. El marxismo engelsiano ortodoxo es incompatible ontológicamente no sólo con la tradición latinoamericana sino con la metafísica de la alteridad. No es solamente 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; pero 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 (I del esquema), que se enaltece y produce la alienación del otro (flecha a).

¿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 distinto de sí, poseído por 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 entonces la liberación? En la tradición hebreo-cristiana el término usado es *lehatsiló* (Ex 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 que para no ser dominador el supremo alienado, el proletariado, deberá producir la conciliación total. Y entonces llegamos a la sociedad sin clases. La sociedad sin clases, sin dominador ni dominado, es la única posibilidad para una conciliación suprema en la totalidad, donde no hay ni uno ni otro, donde no hay individuos determinados. Estamos 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 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, Moisés oye la palabra que Dios pronuncia; como el otro, cuando le dice en esencia: «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 anterior) 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, para superar esta sociedad superdesarrollada, habría que hacerse aproximadamente «hippie», o algo parecido. Nosotros, en

cambio, porque sabemos que no tenemos para comer, queremos empezar a comer; tenemos hambre. En el proceso de liberación política, cultural y económica comprobamos 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» 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 un poder que no lo deja liberar. Cuando se llega a este momento, al límite; en que se quiere abandonar la totalidad, y constituirse como un otro, y no colabora con el todo, la guerra comienza. Como decía Heráclito, el sabio: «la guerra es el origen de todo». Sin embargo y primeramente 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 explotado. 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 que aquella persona que se sale del sistema es un «no-ser»; ése es el que dice lo falso; ése 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 el otro, y como antepuesto a todo un sistema, ése es maestro; lo es también el buen padre, el buen hermano, el que se queda a la intemperie, el que se queda solo.

§ 12. El profeta y el rey

Hay en este nivel una analéctica, la analéctica que Ricoeur explicaba hace muchos años cuando nos sugería la dialéctica entre el profeta y el rey. Esta analéctica creo que hay que repensarla. Es la analéctica 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 reyes utópico. El «mártir» es el testigo del otro; por haber testimoniado a; 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. El que tenga fe en el pobre es profeta; profecía es comprensión de la cotidianidad desde la exterioridad.

El hombre de la política, de la dialéctica monárquica, es el hombre del poder. El profeta, no como profeta sino como político, como hombre de poder, por sus funciones, puede usar el poder y aun 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 del 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 hombre del servicio abre la totalidad al otro; cuando se intente cerrar esa brecha, 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 medievo 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 presente latinoamericana tiene un pasado de cristiandad colonial, dependiente. Ese es el pasado, pero ¿cuál es el futuro? ¿Optaremos por la vía 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 desposeyéndolo, 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 engelsiano ortodoxo como una doctrina que se apoya en una ontología de la totalidad, deberíamos vislumbrar un camino, no quizá un modelo, sólo 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. La 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.

Siempre de alguna manera estaremos en el exilio, siempre también estaremos en proceso de liberación. Pero recordemos que nuestras vidas se juzgarán en la medida en que liberemos a Abel.