

PRIMERA PARTE -II

*REFLEXIONES ANTROPOLÓGICAS
LATINOAMERICANAS*

*Nuevo momento (1971-)
Más allá de la ontología*

METAFÍSICA DEL SUJETO Y LIBERACIÓN*

Cuando en la provincia de Yonne, uno se acerca a la antigua iglesia romana de Vézelay, una cruz indica bajo el monte, donde según la tradición, Bernardo de Clairvaux habría predicado las Cruzadas. Cuando uno llega, en las explotaciones bolivianas del COMIBOL, hasta los 600 metros de profundidad y descubre hombres, mineros, que con instrumentos primitivos pierden su vida antes de los quince años de ejercicio de su profesión, a menos de un dólar de salario por día, se encuentra el reverso -siglos después- de un largo proceso que debemos pensar filosóficamente.

Siglos antes que se inaugurara irreversiblemente la expresión metafísica del pensar moderno en el ego cogito cartesiano, que culminará en la "voluntad de poder" de un Nietzsche, el hombre europeo había comenzado una experiencia fáctica, existencial, de la mayor importancia ontológica. La Europa medieval, en el corazón mismo de la cristiandad, cruzó sus fronteras en el primer movimiento dominador: las Cruzadas. El impulso, que movía a las masas por un ideal cristiano, sería, sin embargo, hábilmente utilizado por los prácticos comerciantes de Génova, Venecia, Amalfi, Nápoles. Junto al cruzado partía igualmente el hombre del burgo -desplazado de la Iglesia y del ámbito feudal-, un "tercer hombre" que no pudiendo tener su

*Ponencia presentada en el *II Congreso Argentino de Filosofía*, Córdoba, 1971, publicada en *Temas de filosofía contemporánea*, Sudamericana, Buenos Aires, 1971, pp. 27-32.

ideal en la santidad o el honor, tuvo que contentarse con el proyecto de: estar-en-la-riqueza. Cuando en el siglo XV, primero los portugueses en el norte del África, y en el XVI, España en América, Europa logrará nuevamente expresar su voluntad conquistadora, rodeando al mundo árabe que no había podido vencer, se cumple una etapa de la experiencia fáctica de la que hablamos. El primer ámbito que soporta como momento originario de su ser la presencia de esa voluntad conquistadora es América hispana, América latina. Cuando prácticamente la conquista de América hispana había terminado (de México y el Caribe, hasta el Perú, el Plata y el Brasil), un pensador europeo escribe *Le discours de la méthode*, es decir, el manifiesto del hombre reducido a ser un sujeto que piensa. La "metafísica del sujeto", que interpreta la sustancialidad tradicional como subjetividad, irá poco a poco reduciendo la apertura de su trascendencia en el mundo (este mismo reducido, poco a poco. de objeto o idea en un mero valor): "voluntad de poder" que aniquila, estima y crea valores. En el *pensar* nordatlántico se llega, hoy, hasta hablar de una superación de la metafísica del sujeto, lo que significa el inicio de una nueva época: más acá del sujeto está el hombre; más allá del objeto está el mundo. Aun más allá del horizonte del mundo o del ser-neutró de Heidegger, o de la Totalidad de "lo mismo" de Hegel está la "exterioridad del Otro" que tan profunda y clarivamente plantea Emmanuel Lévinas en su obra cumbre *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Sin embargo, todo esto, es todavía abstracto. Desde Europa -y por lo tanto también de la América de Marcuse (aunque sea alemán) o de la Rusia de la "Escuela de Moscú" actual- nos llega todo pensado desde uno de los momentos de una dialéctica que al haber sido explícitamente descubierto absolutiza el polo de la correlación desde el cual se considera la totalidad, que es así dominada y ocultada. Nos explicamos más claramente.

Toda esa metafísica del sujeto, expresión temática de la experiencia fáctica del dominio imperial europeo sobre las colonias, se concretiza primero como mera voluntad universal del dominio, pero real e históricamente como dialéctica de dominación-dominado. Si hay voluntad de poder, hay alguien que debe sufrir su poderío.

El poderoso al universalizar su polo dominante oculta al que sufre su poderío la situación de oprimido, y con ello lo torna irreal. Desde su irrealidad se autointerpreta (ya que el dominador ha introyectado en el dominado su propia interpretación abusivamente universalizada) como "naturalmente" dominado. Es decir, el europeo, y por ello su filosofía, ha universalizado su posición de dominador, conquistador, metrópolis imperial y ha logrado, por una pedagogía inconciente pero

prácticamente infalible, que las élites ilustradas sean, en las colonias, los subopresores que mantengan a los oprimidos en una "cultura de silencio", y que, sin saber decir "su" palabra, sólo escuchen -por sus élites ilustradas, por sus filósofos europeizados- una palabra que los aliena: los hace otros, les da la imagen de ser dominadores estando efectivamente dominados. La conciencia desdoblada es propiamente conciencia infeliz, desdichada. La metafísica del sujeto -que intenta superar Heidegger- se ha concretado histórica, práctica y políticamente ("lo político" como un existenciario o modo fundamental de ser en-el-mundo) en la dialéctica de la dominación. El único modo para que el oprimido tome conciencia de la opresión que pesa sobre todas las estructuras de su ex-sistencia es que descubra, previamente, la dialéctica de la dominación concretamente, en todo y en cada momento de su ser.

Era obvio para el latinoamericano ser colonia, y neocolonia y, al fin, nunca realmente libre (esto hasta hoy: 1971). Los hilos de nuestra cultura, economía, política... se mueven desde "fuera": siendo oprimidos el "fuera" es el que ejerce la voluntad de dominio, el dominador, el nordatlántico. Ontológicamente esto significa que nuestro ser estaba oculto, sutilmente oculto; lo que ocultaba era, justamente, el ser un ser-oprimido colonial, ontológicamente dependiente. La tarea de la filosofía latinoamericana que intente superar la modernidad, el sujeto, deberá proponerse detectar todos los rasgos de ese sujeto dominador nordatlántico en nuestro oculto ser latinoamericano dependiente, oprimido. Desde este punto de vista, todo repetir simplemente entre nosotros lo pensado y dicho en el nordatlántico no significará ya la inocente vocación de un intelectual sólo ocupado de lo académico, lo teórico. Esa mera "repetición" no-crítica (no-crítica al nivel ontológico político, que descuida la relación hombre a hombre, sobre todo cuando uno es señor y el otro esclavo) es ahora una culpable adhesión, con vida, pensar y palabras, a una autodomesticación para que otros aprovechen los beneficios de la opresión. La metafísica, como la relación veri-ficante del pensar al mundo se funda, en último término, en lo ético: la relación de hombre a hombre, hombre que enfrenta a otro hombre como un rostro que trasciende a toda comprensión mundana veritativa como una libertad desde la que emerge, desde el misterio, una palabra que re-vela lo imprevisible. Lo ético, hombre-hombre, concretamente: opresor-oprimido, viene a fundar toda vocación filosófica. El que indiferente o ingenuamente no considera lo ético-político en su nivel ontológico, colabora activamente con el dominador, más aún cuando enseña la cultura del dominador como la "cultura sin más". La pretendida universalidad de la cultura euro-

pea viene a ser un solidario compromiso con su voluntad de poder. De pronto, entonces, el sofista que enseña para ganar su vida conociendo las artimañas de la retórica queda señalado, no sólo como algo marginal a la cultura, sino como culpable. Es que la existencia humana, más en la tremenda tarea del magisterio jamás puede "lavar sus manos" y declararse inocente de nada. De todos modos y siempre lo ético nos envuelve y nos juzga, nos recrimina, nos acusa: serán nuestros alumnos, será nuestra época, será el futuro, será la indiferencia, pero... de algún modo esa crítica dejará oír su voz.

Es por ello que "nuestra filosofía -nos dice Salazar Bondy en *¿Existe una filosofía de nuestra América?*-, con sus peculiaridades propias, no ha sido un pensamiento genuino y original, sino inauténtico e imitativo en lo fundamental" (pág. 131). Si es así, ¿es posible una filosofía auténtica en nuestro continente subdesarrollado y oprimido aun cultural y filosóficamente? Es posible sólo con una condición: que, desde la autoconciencia de su alienación, opresión, sabiéndose entonces estar sufriendo en la propia frustración la dialéctica de la dominación, piense dicha opresión; vaya pensando junto, "desde dentro" de la praxis liberadora una filosofía ella misma también liberadora. Es decir, la filosofía, que emerge de la praxis y que la piensa, es la filosofía postmoderna cuando parte de una praxis que supera la dialéctica del sujeto como dominador-dominado. Superar dicha dialéctica no es luchar prácticamente para ser el futuro dominador (porque exigiría un nuevo dominado y se trataría del "infinito malo" de Hegel). La praxis liberadora debe aniquilar la dialéctica de la dominación en vista de un nuevo tipo de hombre histórico donde la dominación cósmica y cosificante sea superada en una fraternidad humanizante. En el mismo proceso liberador la filosofía irá encontrando, en la cotidianidad de la praxis histórico-liberadora, la manera de repensar al hombre, de indicarle una nueva interpretación ontológica. La función de la filosofía en el proceso de liberación es insustituible: ninguna ciencia, ninguna praxis podrá jamás reemplazar a la filosofía en su función esclarecedora y fundamental. Si a veces el hombre que se lanza en la acción liberadora desconfía y hasta critica al "filósofo", es porque éste apoya sofisticada y pretendidamente sin comprometerse, de hecho, el polo del dominador nordatlántico, donde ha bebido estudiosamente su sistema de conocimiento pero sin saber pensar la realidad que lo rodea: el filósofo criticado por el hombre que se compromete en la acción liberadora es el alienado y alienante, y la crítica del hombre de acción es sumamente valiosa, esclarecedora.

Pero, en cambio, la filosofía crítico-liberadora que funda las mediaciones ónticas por un movimiento dialéctico que las remite al ámbito

meta-físico (en nuestro caso: como latinoamericano y como oprimido), nada tiene que temer a la crítica, porque podría, con facilidad, remitir a esa misma crítica a sus propios fundamentos no pensados. Cuando el hombre empeñado obvia, práctica o existencialmente en la justa tarea liberadora, comprende que ese pensador sabe “dejarlo en el aire” y le muestra sus propios fundamentos impensados no puede ya ironizar o criticar. Porque la remitencia a sus propios fundamentos, en vez de dejarlo o fijarlo en la posición que ya había asumido, lo relanza en el proceso, lo pone nuevamente en movimiento, le hace descubrir nuevos horizontes que estaban ocultos más allá de la frontera que apresuradamente se había trazado como el absoluto irrebasable. El hombre de acción deja entonces que la tarea socrática se cumpla en él, porque lo libera de relativos absolutizados, universalizados, hecho abstractos, y la mayéutica, como el arte de la partera, da a luz una nueva posibilidad inesperada, imprevisible. Así, entonces, la filosofía viene a desempeñar un papel histórico en el proceso de liberación. Al pueblo puesto en movimiento, al hombre de acción viene el filósofo a descubrir lo nuevo, el otro, el que interpela como un siempre más allá y que sólo habla al que tiene adiestrado su oído: al que piensa desde la opresión para que nazca la filosofía en América latina.

METAFÍSICA DE LA FEMINEIDAD.
*LA MUJER: SER OPRIMIDO**

En las siguientes consideraciones me referiré a una tema muy concreto: la mujer. Ahora bien, hablaré como filósofo, no como sociólogo, ni como político, psicólogo o psicoanalista. Digo esto para que desde ya consideren la actitud concreta de mi exposición.

Se trata de una cuestión central, como toda cuestión que se plantea radicalmente, porque cuando nos remite al fundamento del ser del hombre, nos toca en totalidad y nos puede permitir vislumbrar una crisis, que no solamente es la de la mujer, sino la del varón, o, más bien, del hombre como especie.

Sobre la seriedad y sobre la tremenda superficialidad con la que a veces se puede plantear esta cuestión, voy a remitirme en primer lugar a un texto de Nietzsche, en su obra *Más allá del bien y del mal* (§§ 238-239), donde se refiere a la cuestión de la mujer. A muchos parecerá imposible que alguien haya escrito esto:

“Equivocarse sobre el problema fundamental del hombre y de la mujer, negar el antagonismo profundo que hay entre los dos y la necesidad de una tensión eternamente hostil, soñar quizá igualdad de derechos, de educación, de pretensiones y de deberes: he aquí los indicios típicos de la estrechez del espíritu... Un hombre que posea profundidad de espíritu, de anhelos, y de benevolencia, capaz de severidad y dureza, no podrá tener de la mujer otra opinión que la opinión oriental (?). Deberá considerar a la mujer como propiedad, como objeto al que se puede encerrar como

*Texto de una conferencia pronunciada en el Goethe Institut, Mendoza, el 2 de setiembre de 1971.

algo predestinado a la domesticidad y que en ella realiza su misión...
 ...(y criticando su propia época, dice todavía:) Hasta se quiere convertir a las mujeres en libre pensadores y en gente de pluma. Como si la mujer sin piedad no fuera para el hombre una cosa perfectamente chocante y ridícula. Se las vuelve de día en día más histéricas y más ineptas para llenar su primera y última función, que es echar al mundo hijos sanos...
 Lo que a pesar del temor que experimenta, excita la piedad por esta gata peligrosa y bella que se llama mujer, es que parece más apta para sufrir, más frágil, más sedienta de amor que ningún otro animal".

Esto que parece brutal, y efectivamente lo es, no podemos sólo atribuirlo al enfermizo juicio de Nietzsche. La cuestión es mucho más profunda ya que se trata de una cultura, de una sociedad opresora en que la mujer es la primera oprimida. Esta opresión es mucho más profunda de lo que cree el varón, que está oprimido, y de lo que lo cree la mujer, que es la oprimida de un oprimido.

Veamos poco a poco cómo se ha ido gestando todo esto.

I. LA TOTALIDAD OPRESORA

Marcuse, en su libro *El hombre unidimensional*, trata justamente de esta "totalidad" que hace de "los otros" nada. Voy a hacer un pequeño esquema.



El hombre "unidimensional" significa un hombre que es una totalidad y una totalidad donde una parte de la sociedad es *autocrática*; es decir, que se gobierna por sí y a partir de sí, y domina a la otra parte de la sociedad. Esta totalidad es unidimensional, en el sentido de que no hay "otro", porque el que gobierna la totalidad impide que aquél que es oprimido se le ponga enfrente como "el otro".

El pasaje de la opresión a ser algo independiente ante él, le es totalmente insoportable a la totalidad, de tal manera que si el oprimido intenta evadirse de la opresión, aquél lo calificará de "subversivo" y lo reprimirá.

Esta muy esquemática cuestión la iremos viendo cumplirse en el tema de la mujer. En concreto, en nuestra sociedad milenariamente patriarcalista, el varón se ha atribuido de tal manera la "especie humana" que le llamamos en castellano: *el hombre*. Nunca le llamaré así. Pero se dice el "hombre" y la mujer, no el "varón" y la mujer. ¿Por qué? Porque aquél que autocráticamente domina el "todo", se atribuye el nombre del "todo", y así la "especie humana" ha quedado denominada por el varón como el "hombre", y la otra parte debe denominarse como un "segundo sexo", una segunda "especie" de hombre; a eso lo llamamos "mujer". Este tipo de dominación del varón con respecto a la mujer es ya milenaria. Cuatro o cinco mil años antes de Cristo los indoeuropeos, que vivían en el norte del Mar Negro y del Mar Caspio, eran totalmente patriarcalistas. Pero no sólo ellos, sino también los pueblos semitas, y al hablar de semitas hablo de los babilónicos, asirios, acadios, hebreos; también ellos son patriarcalistas, y si no, ¿cómo llaman al gran Dios del Cielo? El Padre; y no le llaman "Madre del Cielo". "Madre" le llaman los pueblos agrícolas a la "tierra-mater", "pacha-Mama". Pero los pueblos que han dominado nuestra historia eran patriarcalistas y llamaban a Dios: "Padre de los Cielos", de tal manera que hasta en la teología el patriarcalismo ha penetrado, y el varón se ha atribuido la totalidad, haciendo de "el Otro" el oprimido; no lo tiene ante sí como un opuesto, dialécticamente, sino que lo ha incluido en una totalidad opresora; en este caso a la mujer.

II. LA MUJER GRIEGA Y MODERNA

Si preguntamos a Platón qué piensa de la mujer, y tomamos un libro fundamental que se llama *La República*, cuando él dice quiénes tienen que gobernar a la ciudad, por supuesto, son los varones (no sólo esto, sino los "filósofos"); ellos se han de formar en las grandes instituciones pedagógicas de la "*polis*". Y, con respecto a las mujeres, las tendrán en común; ¿Para qué otra cosa sirven sino para tener hijos?

Lean ustedes *La República* y observarán la función de las mujeres. Lean *El Banquete*, ese gran libro sobre la belleza y el amor. Es sabido que para Platón la Afrodita celeste, la Gran Afrodita del Amor, del Eros, era del amor entre "los semejantes", y por ello el amor supremo

era el amor de los varones por los varones. Por eso lo supremo para Platón era la "homosexualidad", es decir, el amor a "lo Mismo", como varón.

Y, ¿cómo se explica en *El Banquete* el amor entre el varón y la mujer? Platón dice que en el origen había un "andrógino" que era hombre y mujer, pero era tan poderoso que los dioses lo dividieron y apareció un varón y una mujer. Este tipo de hombre es más despreciable que los varones que descienden de varones, y como es más despreciable, los que descienden del primitivo andrógino, aman al varón o a la mujer, pero la aman porque aman la "unidad" primigenia, de tal manera que el amor solamente se justificaba porque antes habían estado unidos. El amor supremo será siempre entre varones.

Habría muchas cosas interesantes que indicar sobre la descripción del *éros* en el pensamiento griego, porque el *éros* era el amor de "lo Mismo" por "lo Mismo". Pero la mujer es diferente. "El Otro" como lo dis-tinto no entraba en el pensamiento griego. El amor de la totalidad a la totalidad misma era el que justificaba un eros homosexual.

La mujer, dice Platón, sólo se justificaba para tener hijos, y el hijo ¿qué es?: es "lo Mismo" que los padres. Esta mismidad permite la subsistencia de la especie.

Voy a explicar cómo este concepto de que el hijo es igual que los padres, es el fundamento de la "pedagogía de la dominación". Si el hijo es "Otro" que el padre, éste le debe tener respeto. Pero si el hijo es "lo Mismo" que el padre, entonces le va a enseñar lo que él ya es: el hijo va a repetir el ideario de su padre: dominación pedagógica. Pero es, además, dominación de la mujer.

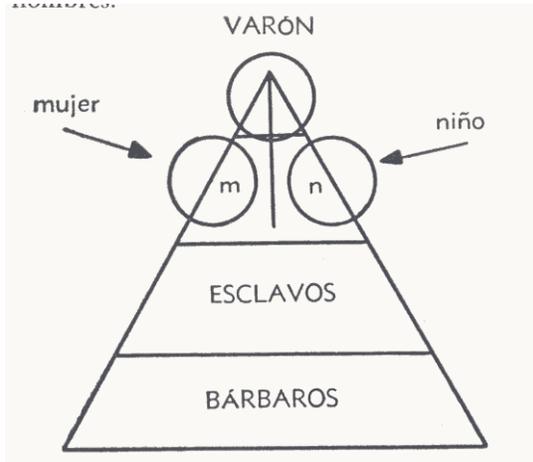
La cuestión es muy grave, porque la liberación de la mujer va a exigir la liberación del padre, del hijo, de todos.

Aristóteles es mucho más claro en esto que Platón. Voy a leer un pequeño texto de *La Política* que dice así:

"En efecto, el hombre libre gobierna al esclavo, el hombre gobierna a la mujer, y el padre gobierna a los hijos y todo ello de distinta manera. Todos poseen las distintas partes del alma, pero las poseen de distintas maneras:... La mujer la tiene, pero sin una plenitud de autoridad..."
(*Política*, I, 5).

De tal manera que, en la jerarquía de las autoridades, para Aristóteles, el varón es el único y plenamente hombre. Luego, hay dos modos de ser hombre dependiente: la mujer que no puede gobernarse, y la gobierna entonces el varón; y el hijo, que es potencialmente libre, pero no del todo, de modo que todavía está bajo su gobierno. En tercer

lugar vienen los esclavos, y en cuarto los bárbaros, esos que casi no son hombres.



Esta es la sociedad griega. En primer lugar está el varón libre, es el único que realmente es "hombre", y los demás están gobernados por él.

La cuestión que aquí tratamos no es una hipótesis de trabajo, está dicha en textos ontológicos de importancia capital para nuestra problemática. De tal modo que la mujer era política y ontológicamente dependiente en el pensamiento griego. No podía ser de otra manera, porque como no tenían ninguna experiencia del "Otro" fuera de la totalidad, esa totalidad era unívoca. El "hombre" era "libre", y ese libre era el ser-humano. La mujer "no-era" sino por mediación del varón, y esto sigue siendo actual: la realización de la mujer estriba en la realización de su esposo, de tal manera que si él es un gran pintor, ella es la esposa del gran pintor, etc. Que ella sea un gran pintor y su esposo cuide la casa, eso parecería muy extraño y, sin embargo, sería tan natural como la contrario.

¿Qué ha pasado después de la época de los griegos? Pues que, saltando toda una experiencia del ser, llegamos a la Edad Moderna.

Descartes dice: "Yo pienso" (*Ego cogito*); ese "yo" que piensa es exclusivamente el del varón, y este varón de tal modo se impone que toda la sociedad moderna europea y latinoamericana ha sido concebida a partir del varón.

Sombart, en un pequeño libro llamado *Lujo y capitalismo*, muestra cómo la mujer irrumpe en la sociedad europea. ¿Saben cómo?: como "la amante". Es para ella que aparece la gran industria de la seda; es para ella que se construyen los palacios. Pero la esposa, la fiel es

la "ama de casa"; no es por allí que pasa el primer lujo moderno. Dice Sombart, ese gran historiador del capitalismo, que el capitalismo moderno es el hijo ilegítimo de la amante del noble o el burgués.

Hemos leído sólo un texto de Nietzsche, sólo uno de los muchos textos en ese sentido. Veamos lo que dice Ortega y Gasset en *El hombre y la gente*, que ya nos toca más de cerca porque es español y plenamente moderno. Hablando de la mujer exclama:

"En el mismo instante en que vemos una mujer, nos parece tener delante un ser cuya humanidad íntima se caracteriza, en contraste con la nuestra, varonil, y la de otros varones, por ser esencialmente confusa... Porque en efecto, esa intimidad que en el cuerpo femenino descubrimos y que vamos a llamar "*mujer*" se nos presenta desde luego como una forma de humanidad inferior a la varonil... En la presencia de la mujer presentimos los varones inmediatamente una criatura que, sobre el nivel perteneciente a la humanidad, es de un rango vital algo inferior al nuestro... Con todas las modulaciones y reservas que la casuística nos haría ver, puede afirmarse que el destino de la mujer es *ser vista del hombre*" (I, 1961, ps. 165-169).

Y si no, vean ustedes la "presencia" masiva de la mujer como objeto de propaganda y demás usos de nuestra cultura. ¿Por qué esa "presencia"? La "presencia" de la mujer indica la ausencia del que la funda. Cuando miro algo, lo fundamental es el que ve, y la presencia de la mujer en las calles, la pornografía, etc., significa que el que constituye ese mundo es el varón y la que "se ve vista" es la mujer. Cuando la mujer ve un afiche "se ve vista"; mientras que el varón es el que ve constitutivamente.

Cuando Ortega dice que "el destino de la mujer es *ser vista del hombre*", está indicando un hecho que él mismo reafirma, y por esto lanza un pequeño chiste, cuando exclama:

"Siendo yo joven volvía en un gran transatlántico de Buenos Aires a España. Entre los compañeros de viaje había unas cuantas señoras norteamericanas, jóvenes y de gran belleza. Aunque mi trato con ellas no llegó a acercarse siquiera a la intimidad, era evidente que yo hablaba a cada una de ellas como un hombre habla a una mujer que se halla en la plenitud de sus atributos femeninos. Una de ellas se sintió un poco ofendida en su condición de norteamericana... Ello es que se dijo: Reclamo de usted que me hable como a un ser humano. Yo no pude menos de contestar: Señora, yo no conozco ese personaje que usted llama ser humano. Yo sólo conozco hombres y mujeres" (*Ibid.*, p. 165).

La única función que él da a la mujer es ser "objeto" de alguna galantería. Pero lo que no había descubierto es que en esa norteamericana se había producido el nacimiento de la conciencia de la dignidad, aunque mal expresada.

III. LA MUJER EN AMÉRICA LATINA

¿Y América latina? Les voy a presentar dos ejemplos, más bien dos historias:

1. *La mujer india en la colonia*. Uno es un pequeño texto del siglo XVII, que he sacado del Archivo de Indias, de un trabajo mío sobre *Los obispos hispanoamericanos*, que dice:

"La sexta fuerza y violencia nunca jamás oída en las demás naciones y reinos -nos dice el obispo Juan Ramírez O. P. (1601-1609) de Guatemala, el 10 de marzo de 1603-, y que son forzadas las mujeres contra su voluntad, y las casadas contra la voluntad de sus maridos, las doncellitas y muchachas de diez y quince años contra la voluntad de sus padres y madres, por mandamiento de los Alcaldes mayores y ordinarios o corregidores, las sacan de sus casas y dexan a sus maridos, padres y madres sin regalo alguno privándolos del servicio que de ellas podía recibir y van forzadas a servir en casas ajenas de algunos encomenderos o de otras personas cuatro o cinco o ocho leguas y más en estancias u obrajes donde muchas veces se quedan amancebadas con los dueños de las casas o estancias o obrajes, con mestizos o mulatos o negros, gente desalmada y a cerca desto en la visita que hizo el obispo muchos indios se venían a quejar que algunos españoles les servían sus mujeres en sus casas" (*Archivo General de Indias*, Audiencia de Guatemala 156).

La historia de la mujer india está por escribirse, la tenemos casi todos dentro, pues mucho del mestizaje latinoamericano, que es la mayoría de nuestra población, fueron hijos naturales de un español con indias amancebadas. De tal manera que la historia no es lejana. Vayamos más en concreto a nuestra historia neocolonial para ver la opresión. Les voy a mostrar lo que decía el *Martín Fierro*.

2. *La mujer criolla del pueblo*. ¿Cuál es la función de la mujer para *Martín Fierro*? Observen como canta Fierro, un pobre oprimido, bien oprimido, mediten cómo habla de la mujer:

"Yo he conocido esta tierra
en que el paisano vivía
y su ranchito *tenía*,
y sus hijos y mujer..." (I, 133-136).

Fierro *tenía* una mujer: la *tenía*, era una relación de *tenencia*.
¿Se dan cuenta? "*Tuve* en mi pago en un tiempo, hijos, hacienda y mujer" (I, 289-290).
Más adelante dice:

"Si buscás vivir tranquilo
dedicate a solteriar;
mas si te querés casar,

con esta advertencia sea:
que es muy difícil guardar
rienda que otros codicean" (II, 2391-2396).

La mujer es "objeto" de codicia "que la tiran" o "la aflojan";
es una *cosa*.

Después dice todavía:

"Es un bicho la mujer...
(que) tiene el corazón
como barriga de sapo" (11, 2397-2402).

¿Cómo es la "barriga de sapo"? *Fría*. Para el gaucho la mujer se le aparecía *fría*; porque el oprimido, de tanto pasar de mano en mano, al fin se vuelve indiferente al dominador. Es *cosa* poseída; pero no es *persona* dignamente amada.

Que la mujer está hoy en esta situación es evidente, y deberíamos entonces dar la voz al sociólogo, al psiquiatra, etc., y por eso yo como filósofo, no voy a entrar en ello.

IV. EL SER DE LA MUJER OPRIMIDA

¿Qué es la mujer entonces en esta situación milenaria de opresión?:

1. "Objeto", primeramente sexual, es decir *ob-jectum*: lo que está arrojado delante, pero especialmente sexual, y van a ver ustedes cómo esta sexualización de la mujer en todas sus relaciones va a ser una manifestación de su opresión.

2. "Madre y educadora de los hijos". Sólo ella y no el varón. Por supuesto madre sólo ella será, pero educadora de los hijos, vamos a ver por qué es sólo ella en el 99 % de los casos. Esto va a ser un signo más de su opresión.

3. "Ama de casa", es decir, señora, posesora, pero se la deja ser poseedora de aquello que está cerrado, porque es la "casa" a este mero nivel, mientras que la gran casa que es la sociedad económica, política, cultural, le está vedada, en gran parte al ser "ama de su sola casa", mientras que él, el varón, es el *amo de todo* donde la casa es parte y pasa a veces a ser secundaria aún para él.

Vamos a ver después lo que significan todas esas figuras mitificadas que absolutizan algo que es en sí mismo ya alienado. No quiere decir que esto no tenga valor. Van a ver ustedes cómo lo vamos a ir planteando. Y por último, entonces, y en cuarto lugar:

4. "La mujer es por mediación del varón". En la medida en que él se realiza, ella se realiza. El ser es lo unívocamente masculino, la

especie humana es el hombre. La mujer, sólo un momento adyacente y como le llama Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, mientras que cuando se habla de sexo en general, pues parecería que fuese el del varón.

Además ustedes saben que varón viene de *vir* y de *vir* viene *virilidad* y *virtud*, que significa fuerza, de tal modo que el que tiene la fuerza *del todo* es el varón, de tal manera que ella queda como el sexo segundo o el sexo débil.

Podemos entonces decir que está alienada; una cosa es ser *otro*, y otra es ser *ajeno*.

Alienus, y de ahí viene alienada, significa lo que es de otro. *Alienus* significa relación de posesión de alguien que no soy yo, y hemos visto cómo Fierro *tenía* a su mujer, que era poseída por él y esto es justamente la figura de la alienación.

Hace un momento, a una alumna que se ha casado y se puso el nombre de su marido primero y el suyo en segundo lugar, yo le dije: ¿si usted fuese una gran escultora, usted querría perder su nombre de pila? No, entonces ¿por qué? ¿Por qué tomar el nombre de su marido como posesor? Juana López de Pérez. Eso “de” -muestra la alienación, esa alienación, aún jurídica de la mujer.

Hemos aceptado, en una milenaria opresión de la mujer, todas estas figuras culturales, religiosas y aún jurídicas. Pero, *¿qué hace la mujer alienada?*

a) *Mistifica su propia alienación*. Es decir, sublima su debilidad, y esto aparece como la mistificación de la femineidad: la debilidad es preciosa, es preciosa la belleza y esta debilidad se transforma en fuerza, porque uno no sabe cómo actuar: “Él cree que domina, pero la que domino soy yo”. ¡Habría que ver si eso es cierto! Uno gobierna en el pequeño ámbito de comprar un cuadro y arreglar el jardín; pero las leyes del estado, las estructuras económicas, lo que sus hijos reciben en las escuelas, sobre eso realmente la mujer no logra vencer al varón.

De tal manera que hay una mistificación de la femineidad que nos hace creer realmente lo que tapa la cuestión:

b) *Se ha producido una introyección por una pedagogía domesticadora* del opresor, de tal modo que se tornan valores los que no son valores, sino *dis-valores*. A su vez, éstos se vuelven “lo supremo”, y esto es justamente un signo de la opresión.

La mujer sueña con cumplir el ideal de mujer que opresoramente el hombre le ha construido desde hace unos cuantos milenios. De tal manera que el padre le dice a su hijita: “Vos nena, jugá con las muñecas”; y al varón: “Vos, te hacés a golpes”. A ella, con su muñe-

quita, la educa esclava de un varón futuro que será su esposo; al hijo lo tendrá a golpes; él se va a abrir camino también a golpes en la vida. De tal manera que se va a educar una hija para la esclavitud jugando con sus muñequitas, y al varón se le va a mostrar cómo, a golpes, por la fuerza, se deberá abrir camino: será un "señor".

Desde la más tierna infancia, nosotros empezamos a pre-determinar a esta doble funcionalidad social, histórica y política, unos a ser dominadores y otros dominados.

Vamos a ver cómo la mujer oprimida va a educar a su hijo varón como el señor que ella no fue y a su hija mujer como la oprimida que ella es, de tal manera que los va a educar contra su propia conciencia, quizá justamente como no querría.

El otro día me senté junto a una señora en un avión y durante hora y media de viaje le demostré cómo ella, por dedicarse completamente a sus hijos, lo que hacía era mal-educarlos. Quiere decir que de buenas intenciones está lleno el infierno.

V. FACTORES DETERMINANTES DE LA OPRESIÓN

¿Las causas de todo esto? La mujer ha sido oprimida como otros tantos, por un dominador autócrata e injusto, por una totalidad sin alteridad. La mujer no es la única oprimida, sino que hay muchos oprimidos, muchos varones oprimidos por estructuras totalizantes, por eso la liberación de la mujer no se va a dar solo por la mujer, sino va a ser una liberación integral del hombre, donde también el varón se va a liberar, porque no crean que está en mejor situación. El varón también se ha hecho un "burro de trabajo" y que tiene dos empleos y trabaja dieciséis horas por día, y no puede tener la satisfacción de estar en su casa y no puede llorar cuando está triste porque "no es de hombre el llorar", es decir que él también está alienado. Esta charla va dirigida a la mujer, pero por contrapartida al varón, porque los dos tendrán que liberarse.

Es la sociedad total la que es injusta y es una sociedad totalitaria la que no permite la irrupción "del Otro" como otro, porque el otro no me puede increpar sus exigencias de justicia mientras al otro lo tengo "metido" dentro, como Fierro decía: "en mi ignorancia sé que nada valgo". Si yo sé que no valgo, nada tengo que decir y el estado de opresión en que me encuentro en *natural*, y como es natural, no puedo moverme. Ahora, si se me ocurre que no es natural, que en vez de no valer, yo valgo algo, si en vez de "rascarme en el palenque del comisario", yo sé que puedo "rascarme" solo,

en este día el hombre emergería como un Otro y se enfrentaría al antiguo opresor.

Este trayecto no solamente la mujer lo tendrá que hacer, sino toda la sociedad. La unidimensionalidad de la violencia impera desde el neolítico entre nosotros. ¿Por qué? Porque en el neolítico los hombres, para vivir debían cazar y para cazar se necesitaba fuerza y destreza; esto lo tenía el "macho", el varón. Ese cazador se transformó después en cazador de hombres, y ese es el guerrero, y cuando el guerrero se vuelve un poco más culto se llama "militar", de tal manera que estamos en el neolítico todavía, porque si necesitamos armas para hacer entender nuestras razones, quiere decir que estamos cerca de los colmillos de los leones; no tenemos necesidad de razones para convencer al contrario. ¿Se dan cuenta qué tremendo? Es decir, todavía estamos en la etapa de la virilidad como fuerza bruta, como violencia, pero mientras no nos liberemos de esa violencia y pasemos a una humanidad racional, tampoco la mujer se podrá liberar.

Les quiero leer un pequeño texto de Azorín:

"El doctor Marañón nos habla de la atracción que siempre sobre la mujer ha ejercido 'el sexo llamado, con entera razón, fuerte': Pero esta atracción es puramente social, transitoria. ¿Implica tal atracción una superioridad? Lo fuerte seduce, encanta, sugiere a lo débil. ¿Qué es lo fuerte? ¿El concepto de fuerza, no se transformará a lo largo del tiempo? ¿Centenares de siglos han aceptado un concepto de fuerza absurdo, absurdo hoy, necesario en el pretérito remotísimo? El concepto de fuerza se ha apoyado en la idea de peso, de ímpetu, de resistencia, de impulsividad... Lo primitivo es la idea de fuerza; hoy todavía un hombre fuerte es un hombre que levanta un gran peso, que vence una gran resistencia física. Pero la civilización va modificando, transformando las nociones milenarias; a la idea de fuerza apoyada en la materia va sucediendo la idea de fuerza apoyada en la inteligencia. Spinoza, tuberculoso, enclenque, nos parece más fuerte que el más poderoso púgil del mundo. La transformación se irá acentuando; el sentimiento, la idea, la reacción emotiva ante el espectáculo del mundo, serán las verdaderas fuerzas de mañana. En ese porvenir la mujer será tan fuerte como el hombre, la atracción, ahora desigual, será equilibrada y pareja. Y, entre tanto, la misma transformación social habrá ido borrando las desigualdades transitorias, adjetivas, que actualmente existen entre la mujer y el hombre" (Azorín, *Andando y pensando -Notas de un transeúnte-* 1929, citado por C. Castilla del Pino, *La alienación de la mujer*, Cuadernos Ciencia Nueva, Madrid, 1970, ps. 56-57).

Esto lo dijo Azorín, que era un poeta, en 1929. La fuerza como reinado brutal de la fuerza animal que desde el neolítico se nos viene imponiendo, va a ser superada en la sociedad en que vivimos, y la liberación de la fuerza bruta como dominación va a ser no sólo

la liberación de la mujer, sino también la liberación de todos los estratos humanos.

VI. FEMINISMO Y LIBERACIÓN

¿Cuál sería el proyecto futuro a proponer a una mujer en esta situación? Dos serían las opciones, creo:

1. *El feminismo*. El feminismo comenzó en Inglaterra como un movimiento sufragista, pues las mujeres no podían votar; desde el siglo XIX comienza y luego llega a casos extremos como proponer la identidad sin distinción en la totalidad. ¿Qué significa esto? Significa que la mujer remonte la corriente o que desbanque al varón o que suprima la diferencia, de tal manera que se habla de "hombres" sin más, ni varones ni mujeres, de tal manera que para llegar a eso habría que proponer como Platón la homosexualidad, pues para que nadie dependiera de nadie, la relación debería ser homosexual; la mujer consigo misma, con la mujer; el varón con el varón. Además los hijos tendrían que nacer en probetas, pues la mujer para poder liberarse de la maternidad biológica, tendría aún que no tener esta diferencia con el varón y esto sería hasta en las cuestiones más cotidianas, por lo que todos seríamos iguales en todo sentido.

Esto traería la desaparición de la pareja, y por otra parte, la irrupción de un individualismo indiferenciado propio de la sociedad inglesa y norteamericana. Estos movimientos son de estas dos naciones principalmente. En el fondo hay una idea totalitaria, que se propone "un todo", donde no haya un "Otro" distinto, sino que todos son iguales e individuos.

2. *La liberación de la mujer*. Creo que la opción es la liberación de la mujer, no en el camino del feminismo. Es también liberación del varón, del hijo, del hermano, en y para la liberación integral del hombre y de sus estructuras todas.

La liberación de la mujer debería comenzar por un replanteo de la esencia del *éros*. El *éros* es el amor que en este caso voy a tomarlo estrictamente como el amor sexual. En general el amor sexual es considerado primeramente desde Platón, y sobre todo por Sartre y otros, un amor donde la "mirada" es esencial, donde también lo esencial es el egoísmo, donde la "parte" como "todo" recibe nada más que el placer, y este placer se acoge dentro de la totalidad. No me voy a detener en esto, pero sería interesante ver cuál es la descripción del *éros* como "mirada". Para Sartre, es un "*éros-mirada*" que

fija al otro como objeto y también lo cosifica. No habría así un *éros* "alterativo" que tiene en consideración al "Otro" como otro, que es el *ágape*. El *éros* privilegiaría el oído, la justicia, el tacto y el contacto.

Es notable como, por ejemplo, Platón habla de la belleza del *éros* como "mirada", mientras que si toman el *Cantar de los Cantares*, ese libro de la Biblia judeo- cristiana, leen en el primer párrafo: "Bésame con el beso de tu boca". ¿Por qué esa reduplicación? Porque el beso es el contacto de una parte del rostro, y ya no es visto, sino que es *sentido*, experimentado, es todo un otro *éros*, otra descripción de la sexualidad. Esta manera de la sexualidad es desconocida por el hombre moderno, y por eso se ha podido hacer de la mujer un objeto. En el beso no hay objeto, sino intimidad de la unidad alcanzada. Pero, al mismo tiempo, este rostro-a-rostro, boca-a-boca, es también un reconocimiento de la justicia del "Otro" como otro, y en vez de ser un buscarse a sí mismo. El *éros* "alterativo" o el *ágape*, lo que hace es reconocer al "Otro" como otro y cumple con sus exigencias. De esta manera sería necesario efectuar una nueva descripción del acto sexual que no se ha prácticamente encarado. Leía hace poco un libro de un belga, Henri van Lier, que se llama *La intención sexual*, una descripción fenomenológica del acto sexual de una belleza y de una humanidad extraordinaria; él va mostrando las deformaciones de ese acto esencial en cuanto a la dialéctica del varón-mujer; porque la comunicación entre varón como varón y mujer como mujer ha de ser siempre erótico-sexual, ya que las otras relaciones entre personas serán otro tipo de relaciones que ya consideraremos a continuación. Es necesario en ese *éros* ir hasta la gratuidad, la superación de una totalidad egoísta y cerrada; es necesario ir hasta la justicia del "Otro", la entrega al "Otro" como otro, pero no en la línea tradicional moderna.

¿Qué pasa? Esta entrega al "Otro" como otro va a establecer una triple dialéctica:

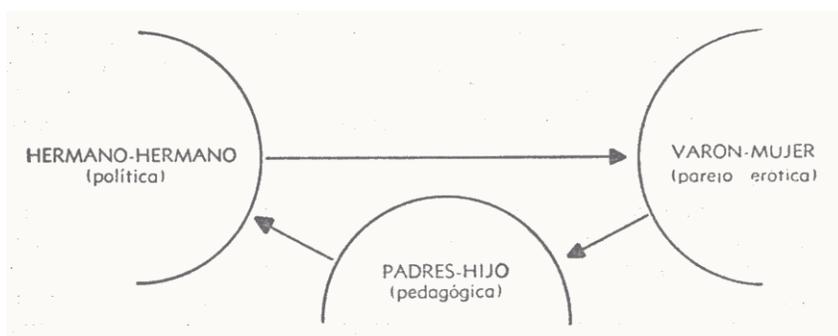
a) El varón o la mujer que se abre al "Otro" como otro, pero no ya dentro de la "totalidad", superando su dominio y también su opresión, se pone a su disposición. En ese mismo instante pueden nacer la amistad, y esa amistad significaría una totalización del varón y la mujer en la pareja. Esta pareja podría totalmente cerrarse a sí misma; y si se cerrara, volvería a caer en la "totalidad", en el egoísmo del *éros* voluptuoso, sería una pareja puramente hedonista. Pero, ¿qué puede pasar?

b) Cuando esa pareja realmente totalizada se vuelve a abrir al otro, ese otro es el "hijo". El hijo es con respecto a la pareja el

"Otro" que relanza ese "todo" en un nuevo todo, que es la familia. Es ahora una dialéctica pedagógica.

c) La pareja que procrea, pero también educa, se enfrenta a un hijo, el cual hijo educado, transforma a uno en hermano y al otro en hermano y esa es la última dialéctica: la política.

Lo importante es que estas tres dialécticas se dan en una misma familia y la mujer está en ellas porque es mujer y porque es madre, y porque es educadora y hermana, de tal manera que todas sus funciones van a tener importancia, y al hacer crecer demasiado una sola de ellas, por ejemplo, la primera, el ser sexuada, le harán alinearse en las otras funciones. Es como un círculo mutuamente condicionante:



Contra el feminismo no hay necesidad de eliminar al varón, ni tampoco usurpar su lugar, ni llegar a seres indiferenciados. *La liberación de la mujer* supone que ésta sepa discernir adecuadamente sus distintas funciones analógicamente diversas. Una función es ser la mujer de la pareja. Otra es ser la procreadora de su hijo. Otra es ser la educadora, y otra es ser una hermana entre los hermanos de la sociedad política. Y si cada una de estas funciones no se saben discernir, se cometen errores tremendos.

VII. METAFÍSICA DE LA FEMINEIDAD

La pregunta por el "ser" de la mujer, en tanto mujer, la metafísica, es decir, cuál es el ser de esta mujer en tanto mujer, para ser bien planteada, debería poder, el que la plantea, no contar con todos los condicionamientos extremadamente deformantes de nuestra sociedad profundamente injusta. y de esta manera, el mismo que plantea la pregunta sobre el qué es la mujer, confundiría lo cultural, histórico-milenario, con lo que por naturaleza en verdad es la mujer.

Qué derecho, más todavía, que pretensión sería la mía al decir que sobre mí mismo no se ejercen esos condicionamientos que impidan plantear adecuadamente la pregunta por el ser de la mujer; la pregunta; ¿qué es lo cultural en la mujer?, ¿qué es lo natural?, creo que estamos tan mal situados, que desde ya debo indicar que pienso que no puede ser hoy adecuada y correctamente respondida, existencialmente y en verdad, la pregunta que interroga por el ser de la mujer. ¿Por qué? Porque está tan oprimida y tan introyectada su opresión y en mi mismo, que les hablo, está en tal manera introyectada en la alienación de la mujer, que yo correría el riesgo de darles una solución que sólo sería encubridora. De tal manera que, sabiendo que la respuesta por la pregunta por el ser de la mujer es hoy todavía imposible, pues el camino de la liberación no ha comenzado casi, sin embargo quería indicar ciertas pistas y sobre todo cerrar ciertos caminos, de tal manera que no es respuesta, sino cuestionamiento de la misma pregunta.

En primer lugar: no se debe confundir "femineidad" con "mujer", y estas dos con "persona humana". Persona humana no es lo mismo que mujer y mujer no es lo mismo que femineidad. La mujer es persona, y en tanto persona, porta privilegiadamente la femineidad humana. Quiere decir que la mujer también ha de portar algunas notas de la masculinidad, y también el varón de la femineidad, pero hay que tener bien claro que primero, varón y mujer, son personas humanas y en esto son idénticos, pero también son portadores de ciertas notas, que son las que tenemos que describir.

Persona es lo mismo para el varón y la mujer, y femineidad es distinto que masculinidad, pero éstos se dan un poco en los dos. Y de ahí entonces que sea difícil describirlo. Por ejemplo, si digo que es de la femineidad ser madre, y un varón que crea una idea o crea o escribe un libro, ¿no es también "madre" de su obra? Es decir, que la fecundidad no es exclusiva de la mujer.

Si digo que la mujer es la portadora privilegiada de la femineidad, pero no es exclusiva, el varón sería el portador privilegiado de la mas-

culinidad, pero no exclusivo. Ambos son personas, y veremos en que punto los dos son personas y en eso son responsables de lo que acontezca.

¿En qué plano la mujer será mujer y el varón será varón? Si confundimos estos planos y creemos que la mujer en todas partes y con la misma intensidad ejerce la femineidad caemos en la opresión presente.

En segundo lugar: La femineidad es una noción dialéctica que tiene doble referencia, es decir, que no se entiende en sí misma, sola, por ello va a tener una referencia: se constituye en una relación bipolar.

La femineidad se define ante la masculinidad (relación varón-mujer) y ante el hijo (la maternidad como relación madre-hijo) y ante el hermano. Esta triple relación de la femineidad como persona sexuada ante una persona masculina, y como fecundidad ante el hijo como pro-creado y ante el hermano, nos van a ayudar a desentrañar en esta época intermedia, la de la liberación de la mujer de su opresión, de sus funciones antropológicas y su correcta definición concreta.

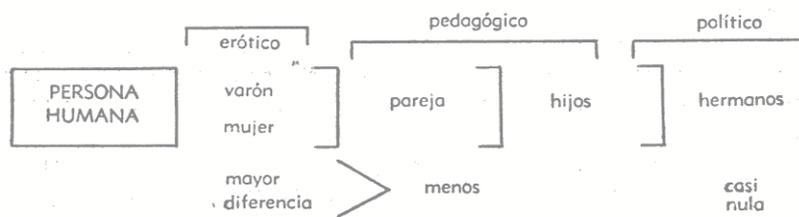
La mujer, como persona portadora de la femineidad en la relación *mujer-varón*, queda fundamentalmente definida (lo mismo que el varón) en tanto eróticamente sexuada. De allí el sentido de su belleza (a redefinir no desde la mirada, sino desde el oído y el tacto), que en nada niega la exigencia de la belleza masculina.

Madre-hijo, indica una relación donde ya la femineidad juega menor papel, y donde las notas de persona humana (al igual que las del padre) tienen ahora relevantes funciones. La madre, en el momento de la maternidad biológica avanza su diferencia, pero la disminuye, en la educación, que debe compartir el padre en igual medida. Pero la femineidad queda prácticamente anulada (lo mismo que la masculinidad), aunque nunca negada si se sabe descubrir su función, en la relación política (económica igualmente: el trabajo).

Hermana-hermano, aquí lo sexual ya no cuenta, y avanzar lo sexual en lo político, lo económico, es opresión de la mujer (propaganda sexuada, la secretaria en la empresa, la alumna y el profesor, etcétera).

La femineidad es analógica: esencialmente como éros y maternidad, secundariamente como pedagogía y política. Avanzar lo erótico en lo pedagógico o político es depravar la relación y oprimir la mujer (la "ama" de casa es prolongación de la función erótica en lo pedagógico, cuando no de mera "esclavitud" como empleada domés-

tica; la secretaria hermosa" es igualmente avanzar lo erótico en el trabajo; o la propaganda pornográfica).



Conclusión

Querriamos indicar sólo algunas pistas, que no son respuestas, sino indicación de un posible camino.

Me parece entonces que si no se absolutiza la femineidad y no se la identifica con la mujer y la persona humana con el varón, se llega a las siguientes conclusiones:

1. La liberación de la mujer supone la liberación *del hombre como especie*, y no se podrá lograr la de la mujer sin que concomitantemente no se instaure un orden más justo en todos los niveles.
2. La mujer, persona humana, porta la femineidad esencialmente en su nivel *sexuado erótico en la pareja*, ante un varón, igualmente persona humana, que porta la masculinidad en ese mismo nivel. Las diferencias son claras y la *igualdad en la distinción* debe ser defendida en concreto en todos los detalles.
3. La mujer, persona humana, porta la femineidad esencialmente en su nivel *sexuado en la maternidad*, procreando al hijo, el Otro, que es dependiente en cuanto a todo su *ser-biológico*.
4. La mujer, persona humana, ya no tiene tanta diferencia (y sería imposible hoy describir esencialmente en qué consiste) en su función *pedagógica* en tanto portadora de la femineidad. Es decir, la pareja juega el rol esencial educador y no sólo la madre. El dejar a la sola madre, oprimida y como nota de la femineidad, la educación de los hijos es ya una desviación. Por otra parte, la madre oprimida educará

a sus hijos *varones* como el "Amo o Señor" que ella no fue (dominador de sus hermanos) y a su *hija* como una oprimida de su futuro esposo. La madre oprimida es maestra de opresión.

5. La mujer, persona humana, ya no tiene tanta diferencia (y sería imposible hoy describir esencialmente en qué consiste) en su función de *trabajo y política*, en tanto portadora de femineidad.

6. La mujer, persona humana, ya no tiene ninguna diferencia, en cuanto a los *trabajos domésticos*. "El ama de casa" es la simple definición de la oprimida social, política y realmente como persona. Se la deja como "ama" de casa, como oprimida y como opresora de sus hijos, mientras los varones, igualmente alienados como "burros de trabajo" en una sociedad injusta, y en nuestro caso dependiente, se reparten el mundo real: el que comienza más allá de la "puerta" de la casa: casa que es la prisión "histórica" *mistificada* como un "cielo hogareño" por nuestra mujer latinoamericana (en el caso que tenga una bonita casa: pero son en verdad las menos, porque las más tienen por casa: o ranchos, o taperas, o una habitación de conventillo u otros ámbitos todavía más miserables).

Mientras no se libere, la mujer pasará de manos: de un oprimido a otro; será la "Mujer oprimida":

"Y la pobre mi mujer
Dios sabe cuánto sufrió
Me dicen que se voló
con no sé que gavián,
sin duda a buscar el pan
que no podía darle yo".

(*Martín Fierro*, I, 1051-1056)

*EL MÉTODO ANALÉCTICO Y LA FILOSOFÍA
LATINOAMERICANA**

El método dialéctico u ontológico llega hasta el horizonte del mundo, la com-prensión del ser, el pensar esencial heideggeriano, o la Identidad del concepto en y para-sí como Idea absoluta en Hegel: "el pensar que piensa el pensamiento". La ontología de la Identidad o de la Totalidad piensa o incluye al Otro (o lo declara intrascendente para el pensar filosófico mismo). Nos proponemos mostrar cómo más allá del pensar dialéctico ontológico y la Identidad divina del fin de la historia y el Saber hegeliano (imposible y supremamente veleidoso: ya que intenta lo imposible) se encuentra todavía un momento antropológico que permite afirmar un nuevo ámbito para el pensar filosófico, meta-físico, ético o alterativo. Entre el pensar de la Totalidad, heideggeriana o hegeliana (uno desde la finitud y el otro desde el Absoluto) y la revelación positiva de Dios (que sería el ámbito de la palabra teológica)¹ se debe describir el estatuto de la *revelación del Otro*, antropológico en primer lugar, y las condiciones metódicas que hacen posible su interpretación. La filosofía no sería ya una ontología de la Identidad o la Totalidad, no se negaría como una mera teología kierkegardiana, sino que sería una analéctica pedagógica de la liberación, una ética primeramente antropológica o una meta-física histórica.

La crítica a la dialéctica hegeliana fue efectuada por los posthege-

¹Ponencia presentada al *VIII Congreso Panamericano de Filosofía*, Brasilia, 1972.

lianos (entre ellos Feuerbach, Marx y Kierkegaard). La crítica a la ontología heideggeriana ha sido efectuada por Lévinas. Los primeros son todavía modernos; el segundo es todavía europeo. Seguiremos indicativamente el camino de ellos para superarlos desde América latina. Ellos son *la prehistoria de la filosofía latinoamericana* y el antecedente inmediato de nuestro pensar latinoamericano. No podíamos contar ni con el pensar preponderante europeo (de Kant, Hegel o Heidegger) porque nos incluyen como "objeto" o "cosa" en su mundo; no podíamos partir de los que los han imitado en América latina, porque es filosofía inauténtica. Tampoco podíamos partir de los imitadores latinoamericanos de los críticos de Hegel (los marxistas, existencialistas latinoamericanos) porque eran igualmente inauténticos. Los únicos reales críticos al pensar dominador europeo han sido los auténticos críticos europeos nombrados o los movimientos históricos de liberación en América latina, África o Asia. Es por ello que, empuñando (y superando) las críticas de Hegel y Heidegger europeas y escuchando la palabra pro-vocante del Otro, que es el oprimido latinoamericano en la Totalidad nordatlántica como futuro, puede nacer la filosofía latinoamericana, que será, analógicamente, africana y asiática. Veamos muy resumidamente cómo pueden servirnos los pasos críticos de los que nos han antecedido, y de cómo deberemos superarlos desde la pro-vocación al servicio en la justicia que nos exige el pueblo latinoamericano en su camino de liberación.

De Schelling queremos recoger la indicación de que más allá de la ontología dialéctica de la Identidad del ser y el pensar (por ello Heidegger con su "pensar esencial" con respecto al "ser desde él mismo" es criticado por Schelling) se encuentra la positividad de lo impensable². El Schelling definitivo se vuelve contra Hegel indicando, como para Kant, que "la representación no da por sí misma la existencia a su objeto"³. Es decir, para Kant una de las categorías de modalidad (y por tanto sus juicios) es la de posibilidad o imposibilidad⁴, y, por ello, analítico o negativamente deductible. Para Schelling, Hegel se encuentra en esta posición (que Fichte y el mismo Schelling de la juventud habían aprobado y expuesto), ya que "sólo se ocupa de la posibilidad (*Möglichkeit*) (lo que algo es: *das Was*)... pero independiente de toda existencia (*Existenz*)"⁵ y, por ello, es sólo una filosofía negativa porque "el acto en sí es sólo en el concepto"⁶. La "filosofía positiva es la que emerge desde la existencia; de la existencia, es decir, del *actu* acto-Ser... *Éste* es primeramente sólo un puro *esto (en ti)*"⁷. La existencia es un "prius"⁸ que había sido dejada de lado por Hegel en el nivel de la conciencia.

Feuerbach, que escuchó las lecciones de Schelling, continúa su refle-

xión, mostrando que si el ser es el pensar en Hegel, todo se resume en el ser como pensar divino. Si el pensar absoluto es la Idea y ésta es dios, es necesario, para recuperar la existencia, negar a dicho dios: "La tarea del tiempo nuevo fue la realización y la humanización de dios, el pasaje y la resolución de la teología en la antropología"⁹. Es por ello un ateísmo. Pero el ateísmo del dios de la Totalidad hegeliana es la condición de posibilidad de la afirmación de un Dios creador (cuestión que no abordaremos aquí). Negar al hombre como sólo razón es pasar de la posibilidad a la existencia; es redescubrir al hombre sensible, corporal, carne, que había negado Descartes. Kant había dicho que "en todos los fenómenos, lo real (*Real*) es un objeto de sensación (*der Empfindung*)"¹⁰. Por ello "lo real (*das Wirkliche*) en su realidad como real es lo real como objeto de los sentidos; es lo sensible (*Sinnliche*). Verdad, realidad, ser objeto del sentido (*Sinnlichkeit*) son idénticos"¹¹. Si la existencia de algo es percibida y no pensada, la sensibilidad corporal es la condición del constatar la existencia o realidad. Por su parte, lo supremamente real existente es para el hombre otro hombre, porque "la esencia del hombre es la comunidad" (§ 59), "la unidad de Yo y Tú" (§ 60). Es decir, lo supremamente sensible es otro hombre, y, por ello, "la verdadera dialéctica no es el monólogo (hegeliano) del pensador solitario consigo mismo, sino el diálogo entre Yo y Tú" (§ 62). El Tú sensible es exterioridad de la razón; es existencia real. Es un paso más allá de Schelling, pero, y al mismo tiempo, se cierra nuevamente en la Totalidad de la humanidad: "La verdad es sólo la Totalidad de la vida y esencia humana (*die Totalität...*)" (§ 58). La Alteridad no ha sido sino indicada pero no propiamente pensada y definida para que no se caiga nuevamente en la Totalidad.

Marx continúa el camino emprendido. Contra la mera intuición sensible de Feuerbach, criterio visivo o pasivo de lo real, el joven filósofo describe lo real no sólo como "lo sensible" más allá de lo meramente racional, sino como "lo producido" más allá de la mera sensibilidad. Por ello, "el error principal de todos los materialismos hasta ahora (incluyendo al feuerbachiano) consiste en que el objeto, la realidad, el ser objeto de la sensibilidad, ha sido captado sólo bajo la forma de un objeto o de una intuición, pero no como acción humana sensible, como *praxis*, como sujeto"¹². Lo real no siempre es "dado" a la sensibilidad, sino que hay que producirlo para que se dé. Tengo hambre; el pan sensible debo producirlo para que se me dé a la intuición sensible. Es real (real como lo efectivamente dado al hombre) lo que por el trabajo es puesto a la disposición efectiva del hombre. La antropología feuerbachiana ha sido transformada en

antropología *cultural*, si cultura (del latín: *agri-cultura*) es "lo producido" por el trabajo humano. La Totalidad no es ahora la humanidad sensible sino la cultura universal. La exterioridad de lo producido sensible queda nuevamente interiorizado.

Kierkegaard viene a dar un paso más, pero en otra dirección. Para el filósofo danés, el mundo hegeliano sistemático racional queda comprendido en la etapa de lo estético: se trata de la contemplación o de la "identidad del ser y el pensar"¹³, "un sistema y un Todo cerrado"¹⁴, donde cada hombre queda perdido como una "parte" de la "visión histórica mundial"¹⁵. La segunda etapa, la ética, se produce por la conversión que permite acceder al sujeto a la elección personal de su existencia como exigida por el deber. No es ya un hombre perdido en el abstracto mundo de la contemplación descomprometida, pero es todavía, "éticamente, la idealidad como la realidad en el individuo mismo. La realidad es la interioridad que tiene un interés infinito por la existencia, el que el individuo ético tiene por sí mismo"¹⁶. El hombre ético está todavía encerrado en la Totalidad, aunque sea una Totalidad subjetivizada y exigente; es no sólo el Hegel de la *Filosofía del Derecho*, sino el Heidegger de *Ser y tiempo*.

En la tercera etapa el pensar de Kierkegaard indica la cuestión de la Alteridad (pero sólo en el nivel teológico, dejando de lado la otra indicación de Feuerbach, en el sentido de que la Alteridad debe comenzar por ser antropológica, y, por ello, dejando igualmente de lado el avance del mismo Marx). Más allá del *saber* ético se encuentra la *fe existencial*, que permite acceder a la "realidad como exterioridad"¹⁷, en su sentido primero y supremo. Más allá de la Totalidad ética del deber se encuentra la Alteridad: "El objeto de la fe es la realidad del Otro. El objeto de la fe no es una doctrina... El objeto de la fe no es el de un profesor que tiene una doctrina... El objeto de la fe es la realidad del que enseña que él existe realmente... El objeto de la fe es entonces la realidad de Dios en el sentido de existencia"¹⁸. La fe no "comprende la realidad del Otro como una posibilidad"¹⁹, sino como "lo absurdo, lo incomprensible"²⁰. "¿Qué es lo absurdo? Lo absurdo es que la verdad eterna se haya *revelado* en el tiempo... Lo absurdo es, justamente, por medio del escándalo objetivo [es decir, el sistema hegeliano], el dinamómetro de la fe"²¹. La fe, entonces, es la posición que, superando el saber de la Totalidad (absurda en cuanto el fundamento o identidad ha quedado atrás: absurdo = sin razón o fundamento [*Grundlos*]), permite vivir sobre la palabra reveladora de Dios; se "opone a las opiniones" de la Totalidad ("paradójico" entonces). Por ello, la posición "religioso-paradójico"²² es la re-ligación suprema al Otro y la aceptación de su exte-

rioridad a toda especulación; es el respeto por la existencia (Dios, concreto, personal, individual), desde el escándalo y lo absurdo de la razón sistemática.

Es aquí donde aparece nuevamente el viejo Schelling. En su última obra, *Filosofía de la revelación*, indica que por revelación se entiende, cuando es "la verdadera revelación de la fe"²³, no sólo "de lo que no hay ciencia, sino de la que no podría haber ningún saber sin la misma revelación (*ohne die Offenbarung*)"²⁴. Por ello, "aquí sería establecida la revelación primeramente como una adecuada y especial fuente de conocimiento (*Erkenntnisquelle*)"²⁵. Ahora, se pregunta Schelling: "¿En qué condiciones es posible llegar al conocimiento filosófico de lo que sea [la revelación]?"²⁶. A lo que responde que acerca del Dios creador, *a priori*, sólo "podemos tener un conocimiento *a posteriori*"²⁷; es decir, la revelación supone el revelador. Por ello, "la fe (*der Glaube*) no debe ser pensada como un saber infundado (*unbegründetes Wissen*), sino que habría más bien que decir que ella es lo mejor fundado de todo (*allerbegründetste*), porque sólo ella tiene [como fundamento] algo tan Positivo en absoluto que toda superación (*Uebergang*) hacia otro término es imposible"²⁸.

La superación real de toda esta tradición, más allá de Marcel y Buber, ha sido la filosofía de Lévinas, todavía europea, y excesivamente equívoca. Nuestra superación consistirá en repensar su discurso desde América latina y desde la ana-logía; superación que he podido formular a partir de un personal diálogo mantenido con el filósofo en París y Lovaina en enero de 1972. En la sección de su obra *Totalidad e infinito, que denomina "Rostro y sensibilidad"*²⁹ asume a Feuerbach y lo supera: el "rostro" del Otro (en el cara-a-cara) es sensible, pero la visibilidad (aun inteligible) no sólo no agota al Otro sino que en verdad ni siquiera lo indica en lo que tiene de propio. Ese "rostro" es, sin embargo, un rostro que interpela, que pro-voca a la justicia (y en esto queda asumido Marx, como antropología cultural del trabajo justo). Esta es una relación alterativa antropológica, que siguiendo la consigna de Feuerbach, debió primeramente ser atea de la Totalidad o "lo Mismo" como ontología de la visión, para exponerse al Otro (pasaje de la teología hegeliana a la antropología post-moderna). Pero el Otro, ante el que nos situamos en el cara-a-cara por el *désir* (expresión afectiva que intelectivamente correspondería a la *fe*), es primeramente un hombre, que se revela, que dice su palabra. *Revelación* del Otro desde su subjetividad no es *manifestación* de los entes en mi mundo. Con esto Lévinas ha dado el paso antropológico, indicado por Feuerbach y "saltado" por Schelling, Kierkegaard y Jaspers; El Otro, un hombre, es la epifanía del Otro divino,

Dios creador. El Otro, antropológico y teológico (teología que está condicionada por el ateísmo previo de la Totalidad, posición fecunda de Feuerbach y Marx), habla desde sí, y su palabra es un *Decir-se*³⁰. El Otro está más allá del pensar, de la comprensión, de la luz, del *lógos*; más allá del fundamento, de la identidad: es un *án-arjos*.

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

Esta *ana-léctica* no tiene en cuenta sólo un rostro sensible del Otro (la noción hebrea de *basar*, "carne" en castellano, indica adecuadamente el unitario ser inteligible-sensible del hombre, sin dualismo de cuerpo-alma), del Otro antropológico, sino que exige igualmente poner fácticamente al "servicio" del Otro un trabajo-creador (más allá, pero asumiendo, el trabajo que parte de la necesidad de Marx). La *ana-léctica* antropológica es entonces una economía (un poner la naturaleza al servicio del Otro), y una erótica y una política. El Otro nunca es "uno solo" sino, fluyentemente, también y siempre "vosotros". Cada rostro en el cara-a-cara es igualmente la epifanía de una familia, de una clase, de un pueblo, de una época de la humanidad y de la humanidad misma por entero, y, más aún, del Otro absoluto.

El rostro del Otro es un *aná-logos*; él es ya la "palabra" primera y suprema, es el gesto significativo esencial, es el contenido de toda significación posible en acto. La significación antropológica, económica, política y latinoamericana del rostro es nuestra tarea y nuestra originalidad. Lo decimos sincera y simplemente: el rostro del pobre indio dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano es el "tema" de la filosofía latinoamericana. Este pensar ana-léctico, porque parte de la revelación del Otro y piensa su palabra, es la filosofía latinoamericana, única y nueva, la primera realmente post-moderna y superadora de la europeidad. Ni Schelling, ni Feuerbach, ni Marx, ni Kierkegaard, ni Lévinas han podido trascender Europa. Nosotros hemos nacido afuera, la hemos sufrido. ¡De pronto la miseria se transforma en riqueza! Esta es la auténtica filosofía de la miseria que Proudhon hubiera querido escribir. "C'est toute un critique de Dieu et du genre humain"³¹. Es una filosofía de la liberación de la miseria del hombre latinoamericano, pero, y al mismo tiempo, es ateísmo del dios burgués y posibilidad de pensar un Dios creador fuente de la Liberación misma.

Resumiendo. *En primer lugar*, el discurso filosófico parte de la cotidianidad óntica y se dirige dia-léctica y *ontológicamente* hacia el fundamento (cap. I, §§ 1-6). *En segundo lugar*, de-muestra *científicamente* (epistemática, apo-dícticamente) los entes como posibilidades existenciales. Es la filosofía como ciencia, relación fundante de lo ontológico sobre lo óntico (cap. II, §§ 7-12). *En tercer lugar*, entre los entes hay uno que es irreductible a una de-ducción o de-mostración a partir del fundamento: el "rostro" óntico del Otro que en su visibilidad permanece presente como trans-ontológico, meta-físico, ético (Cap. III, §§ 13-19). El pasaje de la Totalidad ontológica al Otro como otro es *ana-léctica*, discurso negativo desde la Totalidad, porque se piensa la imposibilidad de pensar al Otro positivamente desde la misma Totalidad; discurso positivo de la Totalidad, cuando piensa la posibilidad de interpretar la revelación del Otro desde el Otro. Esa *revelación del Otro*, es ya un *cuarto momento*, porque la negatividad primera del Otro ha cuestionado el nivel ontológico que es ahora creado desde un nuevo ámbito (cap. IV, §§ 20-25). El discurso se hace ético y el nivel fundamental ontológico se descubre como no originario, como abierto desde lo ético, que se revela después (*ordo cognoscendi a posteriori*) como lo que era antes (el *prius* del *ordo realitatis*). *En quinto lugar* (y lo pensaremos en el § 37), el mismo nivel óntico de las posibilidades queda juzgado y relanzado desde un fundamento éticamente establecido (cap. V, §§ 26-31), y estas posibi-

lidades como *praxis* analéctica transpasan el orden ontológico y se avanzan como "servicio" en la justicia.

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

tas deberemos responderlas sólo programáticamente, es decir, resumida e indicativamente.

El problema de la analogía es un tema de suma actualidad³². La palabra *lógos* significa para la Totalidad: co-lectar, reunir, expresar, definir; es el sentido griego originario que Heidegger ha sabido redescubrir. Pero la palabra *lógos* traduce al griego el término hebreo *dabar* que significa en cambio: decir, hablar, dialogar, revelar, y, al mismo tiempo: cosa, algo, ente. El *lógos* es unívoco; la *dabar* es análoga³³. Cabe destacarse, desde el inicio de nuestra descripción, que tratamos aquí, por ahora (en nuestra *Ética* nos ocuparemos de la *analogía rei*), la *analogía verbi* (la analogía de la palabra), es decir, del hombre como revelación, ya que el hombre (el Otro) es la fuente de la palabra y en su libertad estriba por último lo originario de la palabra reveladora, no meramente expresora. *Analogía verbi* o *analogía fidei* no debe confundírsela con la *analogía nomini*, ya que esta última es de la palabra-expresiva, mientras que la primera es la palabra que revela ante la Totalidad que escucha con confianza (con fe antropológica), en la obediencia discipular.

La noción de analogía es ella misma analógica. La analogía del ser y el ente (cuya diferencia es ontológica: la "diferencia ontológica") no es la analogía del ser mismo (cuya diversidad es alterativa: la "distinción meta-física")³⁴. Si el ser mismo es analógico los dos analogados del ser no son ya diferentes sino distintos, y de allí la denominación que proponemos (más allá que la de Heidegger) de "distinción meta-física". Esta simple indicación deja casi sin efecto la totalidad de los trabajos contemporáneos sobre la cuestión analógica, y los reinterpreta desde otra perspectiva.

La analogía del ser y del ente, la "diferencia ontológica" fue explícita y correctamente planteada por Aristóteles (continuando el esfuerzo platónico y rematando en el plotiniano). Nos dice, dejando de lado el uso óptico de la analogía en biología, y cosmología, refiriéndose a la analogía en su uso lógico ontológico: "(los términos) pueden compararse por su cantidad o por su semejanza (*katà homoiós*)... puesto que de estas cosas no se predica (*légetai*) lo semejante idénticamente (*taûta*). (Estos términos) son homónimos (*homónymon*)"³⁵. Los homónimos son los que tienen igual término para significar dos entes o nociones "semejantes" (no idénticas ni diferentes) pero con un momento de diversidad. Dejando de lado todas las analogías ópticas, recordemos lo que nos dice genialmente el Estagirita en cuanto a la analogía ontológica: "*Tó de ón légetai pollajôs* (el ser se predica de muchas maneras)"³⁶, pero aclara de inmediato que dichas predicaciones se refieren "a un polo (*èn*) y a una misma

fysin... (Es decir) el ser se predica de muchas maneras pero todas (las dichas maneras) con respecto a un origen (*pròs mían arjén*)³⁷. De la misma manera se plantea la cuestión de la analogía en Kant, y Hegel desde la subjetividad moderna, o en Heidegger desde la ontología³⁸. Toda esta doctrina se resume en su esencia, sin entrar a la "clasificación" de las diversas analogías ónticas, en que el "ser" no se predica como los géneros. Los géneros se diferencian en especies, gracias a las "di-ferencias específicas". Las especies coinciden en la identidad del género. No debe olvidarse que el nivel de los géneros y especies es óntico: los entes son los que coinciden en los géneros y especies. El "ser" está más arriba que todo género y no es meramente un género de género, sino que se encuentra en un nivel diverso, ontológico. Los géneros y especies son interpretables, conceptualizables por el *lógos*. Aquí *lógos* es una función secundaria de la inteligencia, fundada en el *noeîn* (Aristóteles), en la *Vernunft* (Hegel), la "com-prensión del ser" (Heidegger); el *lógos* es aquí el entendimiento (Kant, Hegel) o la interpretación existencial (Heidegger)³⁹, *Más-arriba*⁴⁰ de dicho *lógos* se encuentra el "ser" que metafóricamente puede llamarse "horizonte" del mundo, "luz" del ente o, estrictamente, la Totalidad de sentido. Para los griegos era la *fysis*, nombrada explícitamente por Aristóteles, que se puede manifestar *como* materia o forma, *como* potencia o acto, *como* ousía o accidente, *como* verdad o falso, la última referencia. Pero en último término, el contenido de la palabra "ser", el "ser en cuanto ser", es idéntico a sí mismo, es Uno y "lo Mismo". Si es verdad que "puede predicarse de muchas maneras" con respecto al ente (y en esto el ser es *ana-lógico* en el nivel óntico), sin embargo, es *idéntico* a sí mismo. El ser, que se predica analógicamente del ente, es él mismo *tò autó, das Selbe*, "lo Mismo", como "lo visto" (físicamente por los griegos, subjetualmente por los modernos). El ser se "ex-presa" entonces de muchas maneras (con "di-ferencia ontológica", tanto del ser con respecto a los entes, como entre las predicaciones fundamentales entre sí: la materia de la forma, p. ej.), pero dicha "ex-presión" no sobre-pasa la Totalidad ontológica como tal, que es idéntica y unívoca ("llama" y es "llamada" fundamental y ontológicamente de la Misma manera): el fundamento es Uno, es neutro y trágicamente "*así, como es*". Hay sólo analogía del ente (*analogia entis*) (no se olvide que el "ente" es "el que es" *ónticamente*, y "lo que" es como sentido tiene su raíz en el fundamento ontológico); analógica es la predicación del ser con respecto al ente. La dia-léctica ontológica es posible porque el ente es analógico o porque se le predica el ser analógicamente; es decir, el ser está siempre más allá y el movimiento es posible como

actualidad de la potencia. Pero al fin el ser es Uno y el movimiento ontológico fundamental es "la eterna repetición de lo Mismo". La mera analogía del ente termina por ser la negación de la historicidad.

En cambio, la ana-logía del ser mismo nos conduce a una problemática abismalmente diversa. El "ser mismo" es análogo y por ello lo es doblemente el ente, ya que la "cosa" (*res* para nosotros no es *ens*, como lo veremos en la *Ética*) misma es analógica. La diversidad del ser en una y otra significación originariamente dis-tinta la hemos denominado la "dis-tinción meta-física". No se trata de que sólo el ser como fundamento se diga de maneras analógicamente diferentes. Es que el mismo ser como fundamento de la Totalidad no es el único modo de predicar el ser. El ser como más-alto (*áno*) o por sobre (*aná-*) la Totalidad, el Otro libre como negatividad primera, es ana-lógico con respecto al ser del *noeîn*, de la Razón hegeliana o de la comprensión heideggeriana. La Totalidad no agota los modos de decir ni de ejercer el ser. El ser como *fysis* o subjetividad, como Totalidad, es un modo de decir el ser; el ser idéntico y único funda la analogía del ente. En cambio, el ser como la Libertad abismal del Otro, la Alteridad, es un modo de decir el ser verdaderamente aná-logica y dis-tinta, separada, que funda la analogía de la palabra (como primer modo que se nos da de la analogía de la cosa real: la *analogia fidei* es la propedéutica a la *analogia rei*, como veremos más adelante). El ser único e idéntico en sí mismo de la analogía del ente, gracias a la "di-ferencia ontológica", funda la *ex-presión* (*lógos apofantikós*) de la Totalidad. El ser analógico del Otro como alteridad meta-física, gracias a la "dis-tinción", origina la revelación del Otro como pro-creación en la Totalidad. El *lógos* como palabra expresora es fundamentalmente (con referencia al horizonte del mundo) unívoca: dice el único ser. La *dabar* (en hebreo "palabra") como voz reveladora del Otro es originariamente aná-loga. Ahora la ana-logía⁴¹ quiere indicar una palabra que es una revelación⁴², un Decir⁴³ cuya presencia⁴⁴ patentiza la ausencia, que sin embargo atrae y pro-voca, de "lo significado": el Otro mismo como libre y como pro-yecto ontológico alterativo; ahora todavía incom-prensible, transontológico.

La palabra reveladora del Otro, como otro y primeramente, es una palabra que se capta (comprensión derivada inadecuada) en la "semejanza"⁴⁵, pero que no se llega a "interpretar" por lo abismal e incomprensible de su origen dis-tinto. Tomemos algunos ejemplos cotidianos para descubrirla como la palabra primera y más frecuente. La palabra reveladora erótica exclama: "-Te amo" (sea mujer o varón a un varón o mujer). La revelación pedagógica puede indicar:

"-Ve a comprar pan a la nueva panadería de la esquina" (la madre a su hijito). La revelación política puede decir: "-Tengo derecho a que se me pague mayor salario" (un obrero al empresario). En estos tres niveles se da ya todo el misterio de la *analogia fidei* o verbi con "dis-tinción meta-física". Queremos insistir en el hecho de que esta palabra no es sólo la primera palabra sino la primera experiencia humana en cuanto tal. En el útero materno se vive ya la alteralidad, pero es en el momento mismo del nacimiento, en el instante del parto (parir como a-parición), en el que se es cobijado y acogido en el Otro y por el Otro, que ya se presenta como "hablante". La madre dice: "-Hijito mío". El médico exclama: "-Es una niña". El recién parido, el a-parecido en el mundo de los Otros (todavía él mismo sin mundo), comienza a formar su mundo en la confianza filial y en la obediencia discipular en el Otro: el más-alto y por ello maestro del mundo. Esta palabra no es ni el signo o el concepto de la ciencia⁴⁶, ni el simbolismo como dominio operatorio matemático, ni la palabra del neopositivismo de Wittgenstein, ni el lenguaje preformativo de Austin, ni el lenguaje de auto-implicación (*self-involvement*) de Evans, ni el discurso ético de Ladrière (cuando dice que "el hombre es responsable de sí mismo como ser egológico, y responsable ante sí mismo")⁴⁷. Derrida se acerca, pero tampoco da cuenta de la cuestión, cuando quiere indicar una diversidad entre la "différence" y la "différance"⁴⁸.

"- Te amo", dice el muchacho a su novia. Es una palabra, mejor aún, es una proposición: un juicio con sujeto y predicado pero que "propone" algo a alguien: que se "pro-pone" a sí mismo. Es un juicio imperativo, no en el sentido que ordene o mande algo, sino porque incluye una como obligación, una exigencia, un imperio. "Lo Dicho": por ahora inverificado (ya que el amor se mostrará efectivamente en la diacronía del cumplimiento de la palabra meta-física), se apoya en su pretensión (esta pretensión se hace imperativa) de verdadera. La veracidad de "lo Dicho" queda asegurada y sólo confiada en el "Decir" mismo, en el Otro que lo dice. Exige ser tenida como verdadera: se obliga a tener fe, ya que el *lógos* o *dabar* proferido en la revelación dice referencia radical a lo que es *más-alto* y *más-allá* que "lo Dicho" y que mi propio horizonte ontológico de comprensión como Totalidad: su palabra es ana-lógica (el *lógos* como *fysis* o mundo) porque su presencia (el "Decir" que exclama "lo Dicho": "-Te amo") remite al que revela ("el que" dice amar), pero oculta su mismidad trans-ontológica (la mentira es siempre posible y su "Decir" puede ser hipocresía)⁴⁹.

Esta remitencia o referencia de la palabra reveladora al revelador

deja al que escucha dicha palabra en la Totalidad en una situación que es necesario describir, porque toca a la esencia misma del hombre, de la historicidad, de la racionalidad. La palabra que irrumpe desde el Otro en la Totalidad no es interpretable, porque puede interpretarse algo en la medida en que guarda relación de fundamentación con la comprensión del ser mundano. Pero dicha palabra irrumpe desde más allá del mundo (desde el mundo del Otro). Sin embargo, es "comprensible inadecuadamente" -como hemos dicho más arriba-. Comprensión por " semejanza " y confusa. A partir de la experiencia pasada que tengo de la que en su Decir me dice el Otro uno se forma una idea aproximada y todavía imprecisa, inverificada, de lo que se revela. Se asiente, se tiene convicción o se comprende inadecuadamente "lo Dicho" teniendo confianza, fe, en el Otro: "porque él lo dice". Es el amor-de-justicia, transontológico, el que permite aceptar como verdadera su palabra inverificada. Este acto de la racionalidad histórica es el supremamente racional y la muestra de la plenitud del espíritu humano: ser capaz de jugarse por una palabra *creída* es, precisamente, un acto creador que camina por sobre el horizonte del Todo y se avanza, *sobre la palabra* del Otro en la nuevo⁵⁰.

La palabra tenida por verdadera (*für-Wahr-halten*)⁵¹, con el asentimiento del entendimiento en una confusa comprensión óptica inadecuada a partir de la "semejanza" *de lo ya* acontecido en la Totalidad, como declaración, proposición, pro-vocación del Otro (la muchacha con respecto al "amor"; el hijo y la madre con respecto al dinero y la panadería; el empresario con respecto a la reivindicación interpelante), permite avanzar por la praxis *liberadora*, analéctica, por el trabajo servicial (*habodáh*), en vista de alcanzar el pro-yecto fundamental ontológico nuevo, futuro, que el Otro revela en su palabra y que es incomprendible todavía porque no se ha vivido la experiencia de estar en dicho mundo (Totalidad nueva, nueva Patria, orden legal futuro). Es decir, la revelación del Otro abre el pro-yecto ontológico pasado, de la Patria vieja, de la dominación y alienación del Otro como "lo otro", al pro-yecto liberador (estudiado en el § 25 y los §§ 30-31 de nuestra *Ética*). Ese pro-yecto liberador, ámbito transontológico de la Totalidad dominadora, es lo *más-alto*, lo *más-allá* a lo que nos invita y pro-voca la palabra reveladora. Sólo confiados en el Otro, apoyados firmemente *sobre* su palabra, la Totalidad puede ser puesta en movimiento; caminando en la liberación del Otro se alcanza la propia liberación. Sólo cuando por la *praxis* liberadora, por el compromiso real y ético, erótico, pedagógico, político, se accede a la nueva Totalidad en la justicia, sólo entonces se llega a una cierta

Identidad analógica por su parte (*communitas bonitatis*) desde donde, sólo ahora, la palabra antes comprendida confusamente, tanto cuanto era necesario para poder comenzar la ad-ventura de la liberación en el amor-de-justicia, alcanza la posibilidad de una adecuada interpretación. Poseyendo Como propio el fundamento ontológico desde donde el Otro, en la diacronía de la palabra reveladora, pronunció su palabra, ahora, en el futuro del pasado pasado, en el presente, puede referirse aquella palabra recordada al actual y vigente horizonte alcanzado por la *praxis* liberadora ya partir del Otro revelante, pro-vocante. Si el método analéctico era el saber situarse para que desde las condiciones de posibilidad de la revelación pudiéramos acceder a una recta interpretación de la palabra del Otro, todo lo dicho viene a mostrarnos el método mismo.

En el pasaje diacrónico, desde *el oír la palabra* del Otro hasta *la adecuada interpretación* (y la filosofía no es sino saber pensar reducativamente esa palabra inyectándole nueva movilidad desde la conciencia crítica del mismo filósofo), puede verse que el momento ético es esencial al método mismo. Sólo por el Compromiso existencial, por la *praxis* liberadora en el riesgo, por un hacer propio discipularmente el mundo del Otro, puede accederse a la interpretación, Conceptualización y verificación de su revelación. Cuando se habita, por la ruptura ética del mundo antiguo, en el nuevo mundo puede ahora interpretarse dia-lécticamente la nueva palabra revelada en el mundo antiguo. Puede aún de-mostrarse, desde el pro-yecto ahora con-vivido, el porqué reveló lo que reveló. Pero aquella palabra, de ayer, hoy está muerta, y quedarse en ella por ella misma es nuevamente sepultar la analéctica presente en la dia-léctica del pasado. En este caso filosofía es sólo recuerdo (*Er-innerung* como dirá Hegel); por esto la filosofía se eleva en el atardecer como el ave Fénix. Pero los que describen la filosofía como des-olvido o recuerdo, como mayéutica, olvidan que primeramente la filosofía es oído a la voz histórica del pobre, del pueblo; compromiso con esa palabra; desbloqueo o aniquilación de la Totalidad antigua como única y eterna; riesgo en comenzar a Decir lo nuevo y, así, anticipación de la época clásica, que es cuando las cosas hayan ya sucedido y sea el tiempo de cosechar los resultados, nunca finales, siempre relativos, de la historia de la liberación humana.

El pasaje de oír la revelación a la verificación de la palabra; la diacronía entre la Totalidad puesta en cuestión por la interpelación hasta que la pro-vocación sea interpretada como mundo cotidiano, es la historia misma del hombre. La revelación, primeramente antropológica, es la presencia de la negatividad primera, lo *ana-lógico*;

es lo que el método analéctico posibilita (en el sentido que deja lugar para ello; lugar que no existe en el método dia-léctico) y lo que debe saber describir y practicar.

Si la filosofía fuera sólo *teoría*, comprensión refleja del ser e interpretación pensada del ente, la palabra del Otro sería indefectiblemente reducida a "lo *ya* Dicho" e interpretada equívocamente desde el fundamento vigente de la Totalidad, al que el sofista sirve (aunque cree ser filósofo). Es equivocada su interpretación porque, al opinar que "lo Dicho" es "lo Mismo" que él interpreta cotidianamente, ha hecho "idéntico" (unívoco) lo de "semejante" que tiene la palabra aná-loga del Otro. Es decir, ha negado lo de "dis-tinto" de dicha palabra; ha matado al Otro; lo ha asesinado. Tomar la palabra del Otro como unívoca de la propia es la maldad ética del sofista, pecado que lo condena ya que es error capital de la inteligencia: culpabilidad negada que permite a la Totalidad seguir considerándose como verdadera y conquistando o matando a los "bárbaros" en nombre de la filosofía del sofista. Considerar a la palabra del Otro como "semejante" a las de mi mundo, conservando la "dis-tinción meta-física" que se apoya en él como Otro, es respetar la ana-logía de la revelación; es deber comprometerse en la humildad y mansedumbre en el aprendizaje pedagógico del camino que la palabra del Otro como maestro va trazando cada día. Así el auténtico filósofo, "hombre de pueblo con su pueblo", pobre junto al pobre, Otro que la Totalidad y primer pro-feta del futuro, futuro que es el Otro hoy a la intemperie, va hacia el nuevo pro-yecto ontológico que le dará la llave de interpretación pensada de la palabra previamente revelada como hijo que aprende todavía. La filosofía en este caso, originariamente ana-léctica, camina dia-lécticamente llevado por la palabra del Otro. El filósofo, racionalidad actual refleja auténtica, sabe que el comienzo es con-fianza, fe, en el magisterio y la veracidad del Otro: hoy es confianza en la mujer, el niño, el obrero, el subdesarrollado, el alumno, en una palabra, *el pobre*: él tiene el magisterio, la pro-vocación ana-lógica; él tiene el tema a ser pensado: su palabra revelante debe ser creída o no hay filosofía sino sofística dominadora.

La filosofía así entendida es no una erótica ni una política, aunque tenga función liberadora para el éros y la política, pero es estricta y propiamente una *pedagógica*: relación maestro-discípulo, en el método de saber crear la palabra del Otro e interpretarla. El filósofo para ser el futuro maestro debe comenzar por ser el discípulo actual del futuro discípulo. De allí pende todo. Por ello esa pedagógica *analéctica* (no sólo dialéctica de la Totalidad ontológica) es *de la liberación*. La liberación es la condición del maestro para ser maes-

tro. Si es un esclavo de la Totalidad cerrada nada puede interpretar realmente. Lo que le permite liberarse de la Totalidad para ser sí mismo es la palabra analéctica o magistral del discípulo (su hijo, su pueblo, sus alumnos: el pobre). Esa palabra analógica le abre la puerta de su liberación; le muestra cuál debe ser su compromiso por la liberación práctica del Otro. El filósofo que se compromete en la liberación concreta del Otro accede al mundo nuevo donde comprende el nuevo momento del ser y desde donde se libera como sofista y nace como filósofo nuevo, admirado de lo que ante sus ojos venturosamente se despliega histórica y cotidianamente. El mito de la caverna de Platón quiso decir esto pero dijo justamente lo contrario. Lo esencial no es el ver ni la luz: lo real es el amor de justicia y el Otro como misterio, como maestro. Lo supremo no es la contemplación sino el cara-a-cara de los que se aman desde el que ama primero.

Por su parte, la filosofía latinoamericana puede ahora nacer. Sólo podrá nacer si el estatuto del hombre latinoamericano es descubierto como exterioridad meta-física con respecto al hombre nordatlántico (europeo, ruso y americano). América no es la materia de la forma europea como conciencia⁵². Tampoco es de Latinoamérica el temple radical de la expectativa, modo inauténtico de la temporalidad⁵³. La categoría de *fecundidad* en la Alteridad deja lugar meta-físico para que la voz de América latina se oiga. América latina es el hijo de la madre amerindia dominada y del padre hispánico dominador. El hijo, el Otro, oprimido por la pedagogía dominadora de la Totalidad europea, incluido en ella como el bárbaro, el *bon sauvage*, el primitivo o subdesarrollado. El hijo no respetado como Otro sino negado como ente conocido (*cogitatum* de los "Instituto para América latina"). Lo que América latina es, lo vive el simple pueblo dominado en su exterioridad del sistema imperante. Mal pueden los filósofos decir lo que es América latina liberada o cuál sea el contenido del proyecto liberador latinoamericano. Lo que el filósofo debe saber es cómo destruir los obstáculos que impiden la revelación del Otro, del pueblo latinoamericano que es pobre, pero que no es materia inerte ni telúrica posición de la *fysis*. La filosofía latinoamericana es el pensar que sabe escuchar discipularmente la palabra analéctica, analógica del oprimido, que sabe comprometerse en el movimiento o en la movilización de la liberación, y, en el mismo caminar va pensando la palabra reveladora que interpela a la justicia; es decir, va accediendo a la interpretación precisa de su significado futuro. La filosofía, el filósofo, devuelve al Otro su propia revelación como renovada y re-creadora crítica interpelante. El pensar filosófico no aquietta la historia expresándola pensativamente para que pueda ser

archivada en los museos. El pensar filosófico, como pedagógica analéctica de la liberación latinoamericana, es un grito, es un clamor, es la exhortación del maestro que relanza sobre el discípulo la objeción que recibiera antes; ahora como revelación reduplicadamente pro-vocativa, creadora.

La filosofía latinoamericana, que tiende a la interpretación de la *voz latinoamericana*, es un momento nuevo y analógico en la historia de la filosofía humana. No es ni un nuevo momento particular del Todo unívoco de la filosofía abstracta universal; ni es tampoco un momento equívoco y autoexplicativo de sí misma. Desde su distinción única, cada filósofo y la filosofía latinoamericana, retorna lo "semejante" de la filosofía que la historia de la filosofía le entrega; pero al entrar en el círculo hermenéutico desde la *nada* dis-tinta de su libertad el nivel de semejanza es analógico. La filosofía de un auténtico filósofo, la filosofía de un pueblo como el latinoamericano, es analógicamente semejante (y por ello es una etapa de la única historia de la filosofía) y dis-tinta (y por ello es única, original e inimitable, Otro que todo otro, porque piensa la voz única de un nuevo Otro: la voz latinoamericana, palabra siempre reveladora y nunca oída ni interpretada). Si se expone la historia de la filosofía se privilegia el momento de "semejanza" que tiene toda filosofía auténtica. Si la "semejanza" se la confunde con la identidad de la univocidad se expone una historia a la manera hegeliana: cada filósofo o pueblo vale en tanto "parte" de la única historia de la filosofía, y en ese caso "ser un individuo no es nada desde el punto de vista histórico-mundial"⁵⁴. En este caso la filosofía latinoamericana no es nada, como tal, y deberá simplemente continuar un proceso idéntico al comenzado por Europa. Si, en cambio, se sobresalta lo de "dis-tinto" que cada filósofo o pueblo tiene, puede llegarse a la equivocidad total y a la imposibilidad de una historia de la filosofía, a lo que tienden las sugerencias de Ricoeur en *Historia y Verdad*, y en especial de Jaspers: no hay historia de la filosofía; hay biografías filosóficas. Ni la identidad hegeliana ni la equivocidad jaspersiana, sino la analogía de una historia cuya continuidad es por semejanza pero su discontinuidad queda igualmente evidenciada por la libertad de cada filósofo (la *nada* de donde parte discontinuamente la vida de cada uno) y de cada pueblo (la distinción de la realidad de la opresión latinoamericana). La filosofía latinoamericana es, entonces, un nuevo momento de la historia de la filosofía humana, un momento analógico que nace después de la modernidad europea, rusa y norteamericana, pero antecediendo a la filosofía africana y asiática postmoderna, que constituirán con nosotros el próximo futuro mundial: la filosofía de los

pueblos pobres, la filosofía de la liberación humano-mundial (pero no ya en el sentido hegeliano unívoco, sino en el de una humanidad analógica, donde cada persona, cada pueblo o nación, cada cultura, pueda expresar lo propio en la universalidad analógica, que no es ni universalidad abstracta [totalitarismo de un particularismo abusivamente universalizado], ni la universalidad concreta [consumación unívoca de la dominación])⁵⁵.

Esta simple posición Europa no lo acepta; no lo quiere aceptar; es el fin de su pretendida universalidad. Europa está demasiado creída de su universalismo; de la superioridad de su cultura. Europa, y sus prolongaciones culturo-dominadoras (Estados Unidos y Rusia), no sabe oír la voz del Otro (de América latina, del Mundo árabe, del África negra, de la India, la China y el Sudeste asiático). La voz de la filosofía latinoamericana como no es meramente tautológica de la filosofía europea se presenta como "bárbara", y al pensar el "no-ser" todo lo que dice es falso. Como yo mismo expuse en una universidad europea a comienzos de 1972, lo que pretendemos es, justamente, una "filosofía bárbara" una filosofía que surja desde el "no-ser" dominador. Pero, por ello, por encontrarnos más allá de la totalidad europea, moderna y dominadora, es una filosofía del futuro, es mundial, postmoderna y de liberación. Es la cuarta Edad de la filosofía y la primera Edad *antropo*-lógica: hemos dejado atrás la *fisio*-logía griega, la *teo*-logía medieval, la *logo*-logía moderna, pero las asumimos en una realidad que las explica a todas ellas.

NOTAS

Quando se remite a un *capítulo* o *parágrafo* se trata de nuestra obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*.

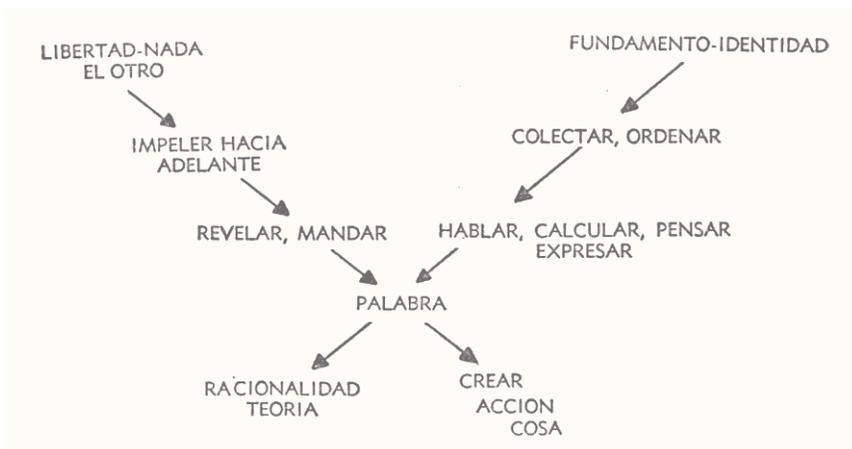
- 1 Jean Ladrière en su obra *L'articulation du sens. Discours scientifique et pa-Tole de la foi* nos dice "el discuso del saber (filosófico) tiene en vista la reduplicación de lo real, el asumir lo real en el nivel de la palabra comprensora" (p. 187), como "un saber de la totalidad" (p. 184), y por ello se dirige a "la actividad constituyente absolutamente originaria" (p. 186), que es "la vida universal como génesis absoluta de todas las formas, de todos los fenómenos y de todas las significaciones" (p. 185). Más allá de este pensar, que en su esencia es la ontología heideggeriana, no habría sino "la palabra de la fe" (teológica) (pp. 186 ss.); "a la palabra de la revelación responde la palabra de la fe" (p. 187). Para Ladrière, como para la ontología de la Totalidad, toda fe es teológica y toda revelación lo es igualmente. Queremos demostrar que la *fe* puede ser una posición antropológica (en el cara-a-cara del varón-mujer, padres-hijos, hermano-hermano) y por ello hay filosofía en la revelación y la fe antropológica, *tertium quid* entre la onto-

- logía dialéctica de la Totalidad y la teología de la fe sobrenatural. La descripción de la revelación antropológica, dicho sea de paso, fundamentará una nueva descripción de la revelación teológica e indicará el límite del pensar filosófico.
- 2 Sobre este *más allá* nos hemos referido ya en los § 13 (con respecto a Heidegger), § 16, 17-19-BB, y en especial en § 29 (texto citado en *nota 254 del cap. V*), de nuestra *Ética de la liberación*.
 - 3 Kant, *KrV*, A 92, B 125.
 - 4 Y en este caso, como mera "posibilidad", es "la condición universal, aunque puramente *negativa* (*sic*), de que no se contradigan a sí mismos" (*KrV*, A 150, B 189).
 - 5 Parte de la famosa lección universitaria 24, ya citada arriba, de la *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (*Werke*, t. V, p. 745). Schelling tiene conciencia que lo que es "puro pensar" no es sino pura "potencialidad (Potentialität)" (*Ibid.*, p. 744). Hegel definía al fin la realidad desde la posibilidad (*Enzyklop.*, § 383, *Zusatz*; t. X, p. 29).
 - 6 *Ibid.*, p. 745.
 - 7 *Ibid.*, pp. 745-756. Esto le permite decir a Schelling que "Dios es exterior (*ausser*) a la Idea absoluta... (la que es) solo pura Idea, solo en el concepto, pero no Ser actual" (*Ibid.*, p. 744). Dios, en este caso, no es una Idea (la Idea sería el Ser como pensado; Schelling ha criticado magistralmente a Descartes y a su propia postura de juventud, cuando en las lecciones *Zur Geschichte der neueren Philosophie* dice: "En el *Cogito ergo sum* avanzó como inmediatamente idéntico, Descartes, el pensar y el ser (*Denken und Sein als unmittelbar identisch*)", de donde deducirá que "pertenece al concepto de la Esencia perfecta también el concepto de *existencia* necesaria; por lo que Dios es solo pensar"; *Werke*, t. V, pp. 79-83); si la Idea es el Ser, Dios no es sólo Ser sino que es "el Señor del Ser (*der Herr des Seins*), no solo transmundo (*transmundan*) como si Dios fuera la causa final, sino supramundo (*supramundan*)" (*Einleitung in die Phil. der Mythol.*, p. 748). Por ello la posición "contemplativa" lo que mejor puede ser, acaso, conocer "solo una Idea", pero de lo que se trata es de que "la persona busca la persona" (*Ibid.*), "algo fuera de la Idea, algo que es más (*mehr*) que la Idea, *kreítton toû lógou*" (*Ibid.*). Esto es la "crisis de la ciencia de la razón (*Krisis der Vernunftwissenschaft*)" superando en su intento al mismo Husserl.
 - 8 *Ibid.*, p. 747.
 - 9 *Grundriss der Philosophie der Zukunft* (1843), § I.
 - 10 *KrV*, B 208.
 - 11 Feuerbach, *op. cit.*, § 32.
 - 12 *Thesen über Feuerbach*, § 1; t. II, p. I.
 - 13 Por ejemplo en *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, p. 202, nota 2, Kierkegaard es, de los nombrados, el más fiel al pensar del Schelling definitivo, y el más metafísico de los tres. Resume bien la cuestión de la existencia cuando dice que "todo saber sobre la realidad es solo posibilidad" (p. 211). Todo Kierkegaard (y también su modernidad) queda expresado en la crítica a Descartes y Hegel: "Si comprendo el yo del cogito como un hombre particular, la frase no prueba nada: yo *soy* pensante, *ergo* yo *soy*; pero si yo *soy* pensante no es tampoco una maravilla que sea, ya se lo ha dicho y, entonces, la primera parte de la propo-

sición dice lo mismo que la segunda. Si en cambio se comprende por el *yo* que reside en el *cogito* un solo hombre particular existente, el filósofo (hegeliano) grita: Locura, locura, no es cuestión aquí de *mi* yo o de *tu* yo, sino del *yo puro*. Ese *yo puro* no puede tener otra existencia que el de una existencia conceptual... es una tautología” (pp. 211-212).

- 14 *Ibid.*, p. 71.
- 15 *Ibid.*, pp. 88 ss. Si la cuestión de la exterioridad del Otro teológico será e] aporte kierkegaardiano, sus defectos serán la subjetividad moderna, su individualismo europeo y el "saltar" por sobre la antropología.
- 16 *Ibid.*, p. 217.
- 17 *Ibid.*
- 18 *Ibid.*, p. 218.
- 19 *Ibid.*, p. 242.
- 20 *Ibid.*, p. 380.
- 21 *Ibid.*, p. 139.
- 22 *Ibid.*, p. 386.
- 23 *Philosophie der Offenbarung*, III, Vorlesung 24; *Werke*. t. VI, p. 396.
- 24 *Ibid.*
- 25 *Ibid.*, p. 398.
- 26 *Ibid.*
- 27 *Ibid.*, p. 399.
- 28 *Ibid.*, p. 407. Schelling afirma entonces que más allá del *lógos* como razón intuitiva o comprensora se encuentra el *lógos* como la palabra del Otro que revela. La palabra como intuición o expresión es Totalitaria; la aceptación de una palabra reveladora da lugar a un más allá del pensar, da lugar al Otro y por ello es posible solo en la *fe*. Esta es la problemática de un Jaspers, en su obra *Der philosophische Glaube* (cfr. M. Dufrenne-P. Ricoeur, *Karl Jaspers*, pp. 247 ss.; X. Tilliette, *Karl Jaspers*, pp. 189 ss.). Dejando de lado otra cuestión grave Jaspers mantiene la alteridad de la fe casi exclusivamente al nivel teológico, con respecto a la Trascendencia (*op. cit.*, pp. 29); y por ello la cuestión de la revelación se sitúa exclusivamente al nivel religioso (pp. 65 ss.). La Alteridad queda así unilateral e imprecisamente formulada, sobre todo con el término *Umgreifende*: "Glaube ist das Leben aus dem Umgreifenden" (p. 20). Además habla de una "fe filosófica" (en oposición a la teológica revelada positivamente), pero se trata de una "fe antropológica" en primer lugar, cuestión que, como hemos dicho, el mismo Schelling y Kierkegaard no conceptualizaron adecuadamente.
- 29 *Totalité et infini*, pp. 161 ss.
- 30 Véase el artículo de Lévinas: "Le Dit et le Dire".
- 31 Proudhon, *Philosophie de la misère*, p. 45.
- 32 Por no citar sino solo tres obras, téngase en cuenta la de L. Bruno Puntel, *Antologie und Geschichtlichkeit* (1969), I, con bibliografía en pp. 558-69, y de Henry Chavannes, *L'analogie entre Dieu et le monde* (1969), con bibliografía en pp. 313-318 y B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être* (1963), pp. 185-197. La palabra analéctica la usa B. Lakrebrink, en su obra *Hegels dialektische Ontologie und die Thomistisch Analektik* (1955), aunque en otro sentido del que la usamos nosotros.

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



- 34 Recuérdese el esquema indicado al fin del § 13 del cap. I (tomo I de la *Ética*).
- 35 *I Topicos* 15; 107 b 13-16. El *synonymon* es lo que llamamos unívoco (un término para un ente o noción); el *parónimos* es en castellano el equívoco (término derivado idéntico para dos entes o nociones diversas).
- 36 *Metaf.* Gama, 2; 1003 a 33.
- 37 *Ibid.*, a 33- b 6. Más adelante agrega todavía que "una sola ciencia es la que teoretiza de una manera (metódicamente), si se refiere a una naturaleza (*pròs mían fysin*)" (*Ibid.*, b 13-14).
- 38 La obra de Bruno Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit*, puede ser consultada sobre esta cuestión. Estudia la analogía en Kant (pp. 303 ss.), en Hegel (pp. 365 ss.) y en Heidegger (pp. 455 ss.).
- 39 Clr. el § 7, del *cap. II*, del tomo I de nuestra *Ética*.
- 40 Véase la diferencia vertical de *áno-katá* y horizontal de *aná-aná* indicada por Erick Pryzwara, *Mensch. Typologische Anthropologie* I, pp. 73 ss.
- 41 E. Pryzwara tiene una feliz descripción de este hecho: "Agustín debió denominar *aná-* como lo que anuncia a lo *áno* (con omega): el Misterio más próximo del creador como la revelación de la Tiniebla que enceguece por su resplandor" (*Analogia entis*, I, p. 171). Es el sentido que da Max Müller a la noción de símbolo ("Symbolon-Zusammenfall, Ineinsfall des Endlichen mit dem es unendlich Uebersteigenden und doch in das Endliche Eingehenden") (*Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, p. 230).
- 42 Esta cuestión la indicaba ya Schelling con su *Philosophie der Offenbarung*.
- 43 Emmanuel Lévinas indica exactamente la cuestión cuando escribe: "La sig-

- nificación del *Decir* va más allá de *lo dicho*: no es una ontología que suscita el sujeto parlante, es la significancia (*significance*) del Decir más allá de la esencia que justifica la exposición del ser o la ontología" (*art. cit.* "Le Dit et le Dire", p. 30). La univocidad fundamental la expresa así: "El lenguaje como Dicho puede entonces concebirse como un sistema de palabras identificando las entidades" (p. 34). La cuestión ana-lógica de la Alteridad, anterior a la mera "diferencia ontológica" es indicada cuando dice: "De la anfibiología del ser y el ente en lo *Dicho* será necesario remontarse hasta el Decir, significante antes que la esencia, antes que la identificación... Nada hay más grave, nada más augusto que la responsabilidad por el Otro y el Decir" (p. 39). "El Parlante (*le Disant*) en el Decir no da un signo, se hace signo. Él es-para-el-Otro" (p. 42.). "El Decir es la exposición de uno al Otro... Es el descubrirse en el riesgo de sí mismo, en la sinceridad, en la ruptura de la interioridad y en el abandono de toda seguridad, en la exposición al traumatismo, en la vulnerabilidad" (p. 44); es "exhibición, inseparable de la violencia del que se desnuda, exposición de esta exposición, signo que hace signo del signo, haciéndose sí mismo signo: revelándose" (p. 45).
- 44 La palabra, o mejor el rostro mismo como signo, se "presenta" como un ente en el mundo de la Totalidad, pero esa presencia es solo un velo que aparece como velo y avanza lo que cubre como ausente: sugiere, llama, invita, acoge.
- 45 "Semejante" traduce el *hómoios* griego. Recuérdese que la analogía se juega entre dos términos: ambos tienen algo de semejante (pero no idéntico: *non communitate univocationis sed analogiae*) y algo en lo que son distintos (no meramente diferente). En esto Cayetano dice correctamente que "el fundamento de la similitud de la analogía (*fundamentum analogae similitudinis*) es necesario que no haga abstracción en los extremos (de la diversidad) de los extremos mismos; por su parte los fundamentos permanecen distintos (*fundamenta distincta*), semejante sin embargo por proporción, por lo que se dice que son analógicamente idénticos (*eadem*)" (*De nominum analogia* III, 33; p. 57). La noción analógica ("ser" p. e.) tiene un ámbito de semejanza, donde los modos originario del ser coinciden; pero al mismo tiempo tienen cada uno un ámbito irreductible o dis-tinto que quedó confusamente englobado, no precisamente, en la noción analógica como semejante. La mera *semejanza* puede llevar a confusión si no se indica la distinción. Llamamos con Heidegger "comprensión derivada" (y agregamos lo de "inadecuada") aquella que capta el ente *confusamente e incluyendo* sus distinciones originarias: al confundir sus distinciones es "inadecuada". Llamamos "interpretar" al acto mismo de conceptualizar o descubrir un sentido (...*como esto*); acto que solo puede cumplirse accediendo de alguna manera al fundamento dis-tinto del Otro; haciendo que los *fundamenta distincta* hayan devenido, al menos en un cierto nivel, *fundamentum univocae similitudinis*, es decir, la *Totalidad compartida* (porque se puede "interpretar" algo desde un mismo fundamento, *super communcationem beatitudinis* [II-II, q. 24, a. 2, resp.]).
- 46 Cfr. Ladriere, *L'articulation du sens*. Vamos nombrando los títulos de los más importantes temas de este valioso libro.
- 47 *Ibid.*, p. 158. En la revelación del Otro el hombre es responsable del Otro ante el Otro. En el artículo de Paul Ricoeur, *Langage (philosophie)*, en *Encyclo-*

- paedia Universalis*, t. IX (1971) pp. 771 ss., tampoco aborda la cuestión que aquí nos ocupa.
- 48 "Une voix sans différence est a la fois absolument vive et absolument morte" (*La voix et le phénomène*, p. 115). Derrida nos da, de todas maneras, una preciosa ayuda con sus análisis sobre la palabra dicha y la escrita (*cf.*, p. e., *De la grammatologie*, pp. 21 55.): la voz y la escritura. La "revelación" de la que venimos hablando es imposible que se de como escrita. Se puede escribir "lo Dicho", pero el "Decir" mismo se vive en el cara-a-cara o no se vive. La palabra ana-lógica meta-física exige el rostro del Otro hablando en acto (o por lo menos su recuerdo como Otro "diciendo" y no el mero recuerdo de "lo que" me dijo, y solo en este caso "lo escrito" se refiere al "Decir" mismo donde se juega la esencia de la palabra, que es primigeniamente revelación).
- 49 De igual manera la madre con-fía en que el hijo comprará pan y no una revista; el hijo confía que el dinero es suficiente y la panadería nueva se encuentra en la esquina. Así también el empresario escucha la interpelación: como revelación (y le dará crédito), como usurpación de lo propio (e interpretándola como tentación la rechazará como algo malo, calculando tácticamente los pasos a dar para acallarla).
- 50 Anticipándose por siglos a la crítica del *cogito* cartesiano, del Saber absoluto hegeliano y del cientificismo del neopositivismo, un medieval decía que "el que intuye (inmediatamente los principios) tiene un cierto asentimiento (*assen-sum*), porque adhiere con certeza (*certissime*) a lo inteligido, pero no por mediación del pensamiento (*cogitationem*), ya que sin mediación queda determinado por el fundamento. El que sabe (*sciens*) ejerce el pensar y tiene asentimiento, pues el pensar causa el asentimiento y el asentimiento concluye el pensar... Pero en la fe no hay asentimiento por mediación del pensamiento sino por mediación de la voluntad (*ex voluntate*)" (Tomas, *De Veritate*, q. 14, a. I, C) *Patet*). ¿Por qué? "Porque en la fe el entendimiento no alcanza el fundamento (*ad unum*) como término propio al que se dirige, que es la visión de algo inteligible (*visto...*)" (*Ibid.*), y, por ello, debe apoyarse en un "término ajeno": en la voluntad, el amor, la praxis como trabajo liberador; se apoya en el Otro. Sin embargo, la fe puede tener una "certeza (*certitudo*)" mayor, a saber, "por la firmeza de la adhesión, y en cuanto a esto la fe tiene más certeza (*certior*) que la intuición y la ciencia... aunque no tiene tanta evidencia (*evidentiam*) como la ciencia y la intuición" (*Ibid.*, ad 7). Ese asentimiento "de lo ausente" (*non apparens*) (el Otro como misterio, lo aná de la palabra analógica) determina al entendimiento por medio de la voluntad y transforma el "asentimiento" en "convicción" ("dicitur *convictio*, quia convincit intellectum modo praedicto"; *Ibid.*, a. 2, A) 2) *Voluntas*). Por ello se decía en el medioevo que el "amor es el que constituye la con-fianza" (*fidei forma sit caritas*; *Ibid.*, a. 5).
- 51 La "fe racional" (*vernünftige Glaube*) de Kant no es la "fe meta-física" o antropológica que hemos propuesto aquí, ya que es una convicción *subjetiva* con validez *objetiva* (Cfr. GMS, BA 70; y nuestra *Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 15): Kant tiene fe de lo que Heidegger tiene comprensión del ser. Kant cree lo que es *com-prendido*. La fe metafísica o antropológica de la que hablamos es una convicción *ontológica* con validez *meta-física*. No sólo es nece-

sario superar el saber para que se dé el com-prender; es necesario aún superar el com-prender mismo para que pueda revelarse el Otro como otro en la fe metafísica: en la con-fianza.

- 52 América es el ser en bruto, la materia; Europa es el espíritu que descubre, la forma (Cfr. Alberto Caturelli, *América bifronte*), que se toca al fin con la tesis europeísta (Cfr. Juan Sepich, *Génesis y fundamento de Europa*, en *Europa, continente espiritual*, Instituto de Filosofía, Mendoza, 1947).
- 53 El análisis o hermenéutica existencial ontológico de Ernesto Mays Vallénilla, *El problema de América*, no podía llegar sino a un callejón sin salida. Mal puede definirse un pueblo a mitad alienado y a mitad encubierto en lo mejor de sí: el pueblo indio, mestizo y pobre.
- 54 S. Kierkegaard, *Postscriptum*, ed. fran., p. 98.
- 55 Llamamos "universalidad analógica" el "todo" de la humanidad futura unificada en la diversidad de sus partes integrantes, donde cada una, sin perder su personalidad cultural puede sin embargo participar de una comunicación sin fronteras de cerrados nacionalismos. No es la univocidad de una humanidad dominada por *un solo Imperio*, sino una sola Patria universal en la libertad solidaria de las partes. Por ello, no hay filosofía universal (abstracta, unívoca ni aún concreta). No hay "filosofía sin más". Hay filosofías, la de cada filósofo auténtico, la de cada pueblo que haya llegado al pensar reflexivo, pero no incomunicables sino Comunicadas analécticamente: la palabra de cada filosofía es una -lógica.