

la población (plano óntico o fundado), pero esta vez no tendría una representación caótica de la totalidad, sino una rica totalidad (*Totalität*) con múltiples determinaciones... (Es decir), las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento»¹⁵². Existe entonces un proceso hacia el fundamento (dialéctica que parte de lo óntico hacia el fundamento y que históricamente la economía lo hizo caóticamente); le sucede un proceso del fundamento a lo fundado y «este último es, manifiestamente (en esto Aristóteles está del todo de acuerdo), el método científico correcto»¹⁵³.

Cuando desde el momento abstracto e indeterminado del fundamento (el trabajo en cuanto tal) se llega a formular o explicar una totalidad orgánica de partes internas, trabadas, mutuamente complicándose, puede decirse que se posee una «totalidad concreta». «Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso (*Einheit des Mannigfaltigen*)»¹⁵⁴. La totalidad concreta real que es el objeto que debe ser correctamente interpretado por adecuadas categorías es la «unidad» orgánica de diversos momentos que aparecían caóticamente en la antigua economía: de esta manera el «concreto espiritual» (la conceptualización por categorías y su expresión teórica) reproduciría la realidad del «concreto histórico mismo»: «Sólo entonces el camino del pensamiento abstracto, que pasa de lo simple (fundamento) a lo complejo (totalidad fundada), podría corresponder al proceso histórico *real*»¹⁵⁵.

¿Cuál es la *totalidad* que se trata de describir? Marx explica: «La sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción. Las categorías que expresan sus condiciones y la comprensión de su organización permiten al mismo tiempo comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas, sobre cuyas ruinas y elementos ella fue edificada y cuyos vestigios, aún no superados, continúa arrastrando, a la vez que meros indicios previos han desarrollado en ella su significación plena»¹⁵⁶. Es aquí donde comienza a verse la limitación propia del método dialéctico hegeliano utilizado aunque invirtiendo su tema y sentido. La totalidad de la sociedad burguesa o capitalista, objeto de la obra

o fundación del ente desde el ser. Para Hegel el retorno del *Dasein* (el ente) hacia el ser en y para sí. Es un momento esencial de todo momento dialéctico.

¹⁵² *Ibid.*, 247. Véase ese ascenso hacia el horizonte (dialéctica ontológica) y descenso del horizonte (ciencia de-mostrativa) en el capítulo sobre el método de nuestra obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* II, §§ 32-35, capítulo VI,

¹⁵³ *Ibid.*, 247-248.

¹⁵⁴ *Ibid.*, 248.

¹⁵⁵ Texto citado, *ibid.*, 250.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 253,

cumbre *El capital*, es entonces científicamente (de-ductiva o apo-dícticamente) expuesta en cada uno de sus momentos constitutivos, hasta cerrar un ciclo donde todo haya sido trabadamente comprendido. El movimiento de las categorías interpretativas reproduce representativamente el movimiento real de la totalidad burguesa. La realidad que se intentaba interpretar, anterior al conocer y punto de partida de las categorías es, entonces y privilegiadamente, la sociedad burguesa. Esa realidad no es un todo aislado, aparecido por generación espontánea o eterno. Por el contrario, es «el producto de condiciones históricas»¹⁵⁷, es una realidad como «proceso histórico real»¹⁵⁸.

El trabajo, como el último horizonte ontológico de comprensión de lo económico, no es «sólo una categoría (teórica), sino también realidad, (es) el medio para crear la riqueza en general»¹⁵⁹, es el fundamento de la realidad existencial o de su interpretación existencial: *es el ser*. Ser es trabajar.

La totalidad ontológica en cuanto tal, el ser como laboriosidad (o trabajo en cuanto tal), es el horizonte fundamental y último (nivel 2 del esquema 8), donde el trabajo indeterminado no puede ser todavía posesión del trabajo del otro (propietario de robos) o despojamiento del propio trabajo (el trabajador injustamente robado). La indeterminación ontológica del trabajo en cuanto tal es el punto de partida de la historia óptica del trabajo y punto de llegada como superación de los opuestos y por ello de las injusticia. La laboriosidad en cuanto tal es el punto utópico de encuentro en el que el hombre-naturaleza (la cultura) coinciden sin mediación: es el tema ontológico de todos los tiempos¹⁶⁰. Desde ese horizonte de totalidad idéntica (que es el comunismo como socialismo perfecto, utopía histórica de identidad final) u ontológica (fin o resultado del proceso como identidad con el origen o la indiferenciación originaria de la justicia en los tiempos primeros de la humanidad) se piensa la totalidad burguesa (nivel 1 del esquema 8) donde hay un señor (S) poseedor injusto de la determinación alienante del otro, y un alienado (E) que ha vendido (alienado) su trabajo en el producto cuya plusvalía le arrebató el poseedor del capital. El método dialéctico en su nivel económico político, tal como lo utiliza Marx, entonces, pasa de la laboriosidad ontológica como marco utópico de totalidad primera a la laboriosidad concreta (con respecto a la primera) o abs-

¹⁵⁷ *Ibid.*, 252.

¹⁵⁸ *Ibid.*, 250.

¹⁵⁹ *Ibid.*, 251.

¹⁶⁰ En el *Manuscrito III* (1844) se habla de la coincidencia o identidad de la naturaleza y la humanidad, la naturaleza y la historia (páginas 593-594). La bondad como coincidencia final es el tema de Aristóteles, Plotino y Hegel (cf. *Para una ética de la liberación latinoamericana II*, §§ 20-21, capítulo IV).

tracta (con respecto a los modos diferenciados internos del sistema o la totalidad burguesa o capitalista). La originaria diferenciación (porque hemos visto desde Fichte que el ente es di-ferencia de la indeterminación que es el ser) o «división del trabajo» (división o escisión del *ser*) en la totalidad concreta capitalista es prolongación histórica de la división del trabajo entre el campo y la ciudad, que por otras divisiones mediativas del trabajo se concreta por último en la división entre el poseedor del capital y del obrero industrial. Este último queda dialécticamente negado en totalidad. La superación de la totalidad burguesa tiene en su interioridad, como uno de sus momentos negados en absoluto, al proletario. Es decir, la potencialidad *interna* al todo del sistema burgués es ya el futuro de la historia. Dicho futuro dialéctico, despliegue de lo mismo y desde lo mismo es aparente novedad: al fin será un momento aparecido desde Europa capitalista y como superación del capitalismo.

La categoría de totalidad, como tal, no ha sido superada. La posibilidad de un sistema que surgiera *desde fuera*, desde la exterioridad del capitalismo es imposible. Al fin la ontología dialéctica sigue rigiendo y el proceso dialéctico es formalmente, como para Hegel, el despliegue creciente con salto cualitativo (porque cuantitativo) del ser, ahora como trabajo. Desde Descartes hasta Hegel el ser se confundió con el pensar; en Feuerbach con lo sensible o la sensibilidad; en Marx el ser es la laboriosidad o el trabajo como tal. Con esto hemos superado la religiosidad etérea de Schelling, pero hemos perdido la exterioridad al ser: la libertad del otro que puede revelar desde más allá, que puede trabajar desde más allá de la totalidad burguesa, por ejemplo desde Latinoamérica, Africa, China, India. Marx ha dado un inmenso paso que permite implementar al proceso concreto creciente de los pueblos, pero no logra superar ni la *totalidad* como categoría última ni el *pais* o la nación como horizonte de su análisis (de hecho, y aunque en sus últimos años fue vislumbrando la realidad del tercer mundo). Es verdad que habló de «la división internacional del trabajo»¹⁶¹ pero no llegó a pensar dialécticamente la totalidad como un mercado mundial, y por ello no pudo concluir igualmente la plusvalía del nivel colonial. Tales hechos le hubieran exigido una corrección del método mismo, ya que la *exterioridad histórica* de las colonias, no como colonias sino como *culturas dis-tintas* a la europea, le hubiera exigido contar con el *momento exterior* del sistema capitalista para comprender el despliegue de la *nueva totalidad* analógica que se está hoy constituyendo en el mundo.

¹⁶¹ *Zur Kritik...*, 256. Véase lo que indicamos más adelante (pp. 204-229) sobre la doctrina de la «dependencia» internacional.

§ 20. LA PRIMERA SÍNTESIS DE LA CRÍTICA, PERO NUEVAMENTE TEOLOGIZANTE: SÖREN KIERKEGAARD

De todos los críticos de Hegel es Kierkegaard (1813-1855) el que tiene más sentido meta-físico, pero al no realizar una crítica social vuelve a caer en el afianzamiento del *statu quo* europeo vigente. Alumno de Schelling en Berlín, puede decirse que es el que mejor sigue sus pasos. Es conocida la síntesis crítica kierkegaardiana de los «tres estadios» (el estético, el ético, el religioso). En el esquema 8 colocado anteriormente, el estadio estético es el nivel 1, el ético es el pasaje del nivel 1 a 2, el religioso es el pasaje del nivel 2 al 5 sin mediaciones, directamente. Es este salto *por sobre* la exterioridad *antropológica* {indicada en dicho esquema 8 por los semicírculos II y III) lo que constituye al pensar kierkegaardiano en un teologismo sin raigambre operativa. Sin embargo, su reflexión teórica, aunque abstracta, es recuperable, y en especial en América latina cuando se tiene en cuenta que es la única cultura subdesarrollada y oprimida por el sistema imperial que ha sido una *cris­tianidad colonial* (no así el África y el Asia). Tomaremos, como en otros casos, una sola obra como base de nuestra exposición, por tratarse de una reflexión propiamente filosófica del pastor luterano danés: *Post-scriptum a las migajas filosóficas* (1846), firmada con el pseudónimo Climacus.

El primer estadio kierkegaardiano, frecuentemente mal interpretado, es el momento especulativo hegeliano. Nos dice que «un sistema y un todo clauso es una sola y la misma cosa, ya que cuando un sistema no tiene fin no es un sistema»¹⁶². Pero «todo sistema, en razón de su carácter de cerrado, debe ser panteísta. La *existencia* —en un sentido que veremos a continuación— debe ser abolida en lo interno antes que el sistema se cierre»¹⁶³. Es decir, «la idea del sistema es la del sujeto-objeto, la unidad del pensar y del ser; la *existencia* es por el contrario la separación... Este pensar objetivo no tiene ninguna relación con la subjetividad existente..., la subjetividad existente se evapora y deviene el saber, el conocimiento puramente abstracto de la pura relación entre el pensar y el ser; esta identidad pura es tautológica porque con la palabra ser no se dice que el que piensa es sino sólo que es pensante... No queremos ser injustos y llamar a esta dirección objetiva una divinización del sí mismo ateo y panteísta, sino más bien mirarlo como una incursión en lo *cómico*»¹⁶⁴.

¹⁶² *Post-scriptum aux miettes philosophiques* (trad. franc. Prior-Guignot), Paris 1949, 71. Sobre nuestro pensador véase la obra de J. Wahl, *Etudes kierkegaardianes*, Paris 1938; la obra de K. Löwith citada y la de H. Fahrenbach, *Kierkegaards existenzdialektische Ethik*, Frankfurt 1968; Id., *Existenzphilosophie und Ethik*, Frankfurt 1970.

¹⁶³ *Ibid.*, 81.

¹⁶⁴ *Ibid.*, 82.

Kierkegaard no puede denominar mejor las pretensiones desmesuradas de Hegel no ya como una austera manifestación trágica, sino como una teatralización que hace reír, que da materia para lo cómico.

Lo que Kierkegaard critica, entonces, es «la especulación sistemática» hegeliana, el horizonte ontológico donde «el pensar nace victoriosamente y redeviene la realidad, la identidad del pensar y el ser es reconquistada por el pensar puro»¹⁶⁵. Todo esto es un «dar al pensar la supremacía sobre todo el resto, es un gnosticismo»¹⁶⁶, y en esto «la especulación moderna (europea) pareciera haber realizado un pase de mano y haber logrado *ir más allá* del cristianismo, pero no ha vuelto sino al paganismo»¹⁶⁷. Es aquí donde Kierkegaard realiza al mismo tiempo una crítica a las comunidades históricas cristianas y muestra que se han transformado en *cristiandad* (culturas paganas lejanas del cristianismo). Pero con una diferencia, nos dice, que «la filosofía griega al menos poseía la ventaja siguiente: no fue nunca cómica»¹⁶⁸, de otra manera, tenía un sentido de medida, modestia.

Nuestro pensador llama a este estadio el estético, en sus primeras obras y hasta el fin, porque «nuestra época está deformada por el mal hábito de querer siempre *contemplar*, y no se encuentra bien cuando debe actuar»¹⁶⁹. El contemplador esteta llega a autointerpretarse como «una figura histórico-universal»¹⁷⁰, siendo la historia universal el marco abstracto del pensar especulativo. En fin, en este nivel Kierkegaard no hace sino repetir, claro que con originalidad profunda, el descubrimiento de Schelling en cuanto a lo que él llamó «la filosofía de la identidad» —cuestión en la cual Feuerbach está del todo del acuerdo—.

La *totalidad* especulativa sistemática hegeliana debe entonces ser superada por el pasaje a un nuevo horizonte que se abre desde una nueva actitud: «La estética en un hombre es aquello por lo cual ese hombre es, inmediatamente lo que es; la ética es aquello por lo cual deviene lo que deviene»¹⁷¹. Es entonces el pasaje de la totalidad objetiva a la subjetividad no todavía

¹⁶⁵ *Ibid.*, 225.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 229,

¹⁶⁷ *Ibid.*, 243,

¹⁶⁸ *Ibid.*, 237.

¹⁶⁹ *Ibid.*, 88,

¹⁷⁰ *Ibid.*, 89,

¹⁷¹ *Estética y ética*, Buenos Aires 1959, 35. El pasaje de la estética a la ética es, por una parte el pasaje de la totalidad del sistema hegeliano a un más allá anunciado por Schelling, pero por otra parte, es como el pasaje de la objetividad del derecho a la subjetividad de la moralidad (segunda parte de la *Rechtsphilosophie* o segunda parte de la tercera de la *Enzyklopädie*). De todas maneras la ética es tomada en un sentido neokantiano: la obligación que incluye la ley universal con respecto a una voluntad particular.

claramente como *existencia* en su sentido pleno. La subjetividad ética para Kierkegaard es todavía el respeto a una cierta universalidad objetiva (la ley o norma), pero no tan alienada como la conciencia especulativa: «El contemplador ve la historia universal en una perspectiva ontológica y la ve especulativamente como la inmanencia de causas y efectos, de principio y consecuencias. El puede prever un *télos* para toda raza, pero este *télos* no es ético, no tiene referencia a cada individuo existente sino a un *télos* ontológico. En la medida en que el individuo toma parte por sus obras en la historia de un pueblo, el observador no ve detrás el cómo esas obras emergen de una actitud ética del individuo existente, sino, por el contrario, cómo ellas desembocan del individuo *en el todo*. Aquello que hay de ético en una obra, aquello que hay de individual es la intención, pero esta intención no encuentra lugar en la perspectiva histórico universal porque aquí sólo cuenta la intención histórico-universal»¹⁷². Se pasa del *pathos* poético al *pathos* trágico por el cual el hombre se ve impulsado a elegir su deber, con libertad individual: «No hay que concluir que el que vive estéticamente no se desarrolla, por el contrario se desarrolla pero *necesariamente*, no con libertad»¹⁷³. Sólo desesperando a las seguridades engañosas de la totalidad objetual especulativa hegeliana el hombre puede abrirse al riesgo de la elección entre el bien y el mal, entre la pasividad y la acción, entre la verdad y la mentira, *aut-aut* es la alternativa: «o... o...».

Pero, como hemos dicho, el estadio ético es todavía demasiado general: «Lo ético es como tallo general, y bajo este título lo que es aplicable a todos, lo cual puede expresarse todavía de otro punto de vista diciendo que es aplicable a cada instante... La tarea ética consiste en despojarse de su carácter individual para alcanzar la generalidad. Desde el momento en que el individuo reivindica su individualidad frente a lo general peca, y sólo puede reconciliarse con lo general reconociéndolo»¹⁷⁴. En esta visión neokantiana de lo ético se ve claramente que para Kierkegaard es necesario llegar todavía a un ámbito donde lo individual como tal sea recuperado en su extrema significación. Comparándolo con los anteriores pensadores podemos decir que este ámbito ético, más allá de la identidad pensar-ser hegeliano, corresponde a «lo sensible de Feuerbach e incluiría a toda la economía política de Marx (que para Kierkegaard no sería sino una implementación de la universalidad ética como «praxis» revolucionaria). Con respecto a Schelling significaría, aproximadamente, el período de su vida posterior al sistema de la identidad y el pasaje a la filosofía de

¹⁷² *Post-scriptum*, 101.

¹⁷³ *Estética y ética*, 96.

¹⁷⁴ *Temor y temblor*, Buenos Aires 1968, 60.

la libertad. Kierkegaard, lo mismo que Schelling, superarán este estadio abriéndose a la exterioridad como tal pero en su nivel exclusivamente teológico (nivel 5 del esquema 8). Lo recuperable, aunque entonces ya con otro sentido, es el planteo de este ámbito meta-físico más allá de la *totalidad ontológica*.

La superación de lo ético —relación obligada del individuo en lo general o la totalidad ética— significa afirmar al hombre como subjetividad individual existente, el único (*Einzel*). «Hegel y Goethe —piensa Kierkegaard— han querido restaurar el clasicismo situando de nuevo el individuo en la *totalidad*, cultura o estado. Sin embargo, muy pronto, el pensar de Kierkegaard se volvió, no hacia la totalidad pensada sino hacia el individuo, la vida subjetiva»¹⁷⁵. De lo que se trata entonces es de «una suspensión teleológica de la ética»¹⁷⁶, es decir, de una superación por radicalización del nivel del deber meramente moral. Es el pasaje del «héroe trágico» al «pathos patético»: «El héroe trágico concluye pronto el combate; cumple el movimiento infinito y ahora halla seguridad en lo general»¹⁷⁷, por el contrario «lo patético consiste en expresar la existencia existiendo»¹⁷⁸, es decir, «la tarea del pensador subjetivo consiste en comprender-se a sí mismo en la existencia»¹⁷⁹.

La existencia para Kierkegaard es exactamente el «ser-ahí» (*Dasein*), lo que para Hegel significa el ente determinado como negación del ser como tal en sí y para sí. Por ello elige conscientemente la perspectiva de la finitud, de la *Existenz* como *Dasein*: «En la existencia es necesario —no dice— comenzar por el aprendizaje de la relación con el *télos* absoluto y por negarse toda inmediatez... La inmediatez es la felicidad, porque la inmediatez no tiene contradicciones; el hombre inmediato es esencialmente feliz»¹⁸⁰, sea ésta la del esteta o del héroe trágico. El pensador de Copenhage asume con toda conciencia la criticada «modestia» de Hegel, ya que piensa que es imposible la identidad de lo finito en lo infinito por supresión de las determinaciones, el individuo y Dios no pueden ser una eternidad: «la relación profunda que se establece entre ellos no puede jamás ser una relación de identidad»¹⁸¹. Por ello «un sistema de la existencia (subjetiva concreta) es imposible»¹⁸², porque de

¹⁷⁵ J. Wahl, *Etudes kierkegaardienes*, 87-88.

¹⁷⁶ Título de un capítulo de *Temor y temblor*, 60 s.

¹⁷⁷ *Temor y temblor*, 87.

¹⁷⁸ *Post-scriptum*, 266.

¹⁷⁹ *Ibid.*, 236.

¹⁸⁰ *Ibid.*, 291-292.

¹⁸¹ *Nachschrift* VII, 90, citado por J. Wahl, *o. c.*, 406. Véase en texto 18 del apéndice al fin de esta obra, donde puede considerarse uno de esos momentos del sistema hegeliano que repugnaban especialmente la conciencia de Kierkegaard.

¹⁸² *Post-scriptum*, 78.

lo que se trata es «del sujeto existente, el que existe»¹⁸³, «el pobre hombre individual existente»¹⁸⁴, y «en la lengua de la abstracción lo que constituye la dificultad de la existencia y del existente, muy lejos de ser esclarecida, no aparece jamás; porque el pensar abstracto sé constituye *sub specie aeterni* hace abstracción de lo concreto, lo temporal, el devenir de la existencia»¹⁸⁵. Vemos entonces que Kierkegaard tiene en cuenta la postura de Schelling a partir de la noción kantiana de existencia" (como extraobjetiva), y por ello nos dice que «todo saber acerca de la *realidad* es pura posibilidad; la sola *realidad* de la cual un ser existente no se limita a poseer un conocimiento abstracto es el suyo propio, el hecho que existe; esta realidad constituye su interés absoluto»¹⁸⁶. «Un hombre particular existente no es jamás una idea, su existencia es algo absolutamente distinto que la existencia pensada de una idea»¹⁸⁷.

Ahora bien, esa existencia única y personal se recorta en su absoluta individualidad subjetiva y concreta al trascender la totalidad trágica del ético obligado por el deber universal gracias a una actitud nueva, patética, metafísica: la fe. Cuando Abrahán decide inmolar a su hijo Isaac comete un acto inmoral, se opone a las leyes éticas, pero lo hace por *fe*: «la fe es esa paradoja según la cual el individuo está por encima de lo general»¹⁸⁸; y repite «la fe es justamente esa paradoja según la cual el individuo se encuentra como tal por encima de lo general, afirmado frente a éste, no como subordinado sino como superior y siempre de manera tal que —tómese nota— es el individuo quien, luego de haber estado como tal subordinado a lo general, alcanza a ser ahora gracias a lo general el individuo... que se halla en una relación absoluta con el absoluto. Esta posición escapa a toda mediación, la cual se efectúa siempre en virtud de lo general»¹⁸⁹.

La fe es una para-doja (recuérdese que en griego *dóxa* significa «opinión»: paradoja indica entonces algo fuera o contra la opinión de la totalidad estética o ética) y en este sentido se opone, supera o es un absurdo de la razón especulativa o ética. Se trata, en la fe, que es para Kierkegaard una «pasión infinita»¹⁹⁰, un ir más allá (*metá*—) del horizonte ontológico sea especulativo o

¹⁸³ *Post-scriptum*, 82.

¹⁸⁴ *Ibid.*, 125.

¹⁸⁵ *Ibid.*, 201.

¹⁸⁶ *Ibid.*, 211.

¹⁸⁷ *Ibid.*, 221.

¹⁸⁸ *Temor y temblor*, 61.

¹⁸⁹ *Ibid.*, 62.

¹⁹⁰ *Post-scriptum*, 218. La palabra «pasión» (como el *désir* de Levinas) quiere indicar que el asentimiento que la inteligencia da por la fe no procede ni de la visión ni de la certeza sino de un acto meta-físico más profundo (que nos abre el ámbito afectivo, volun-

ético (niveles 1 y 2 del esquema 8) para afirmar la realidad meta-física del Otro (claro que aquí exclusivamente teológico): «El objeto de la fe es entonces la *realidad* de Dios, en el sentido de existencia... es decir, como individuo, de otra manera, que Dios ha existido como un hombre individual»¹⁹¹. Puede verse, como en Feuerbach, que es a la cristología a lo que Kierkegaard apunta, y, por ello, aunque su alteridad es teológica, es al mismo tiempo antropológica en la persona humana de Cristo. Sin embargo, es todavía un Cristo sin configuración o condicionamiento histórico concreto: no es una auténtica alteridad antropológica, el pobre extranjero, el pobre oprimido.

Es por ello que «cuando Hegel en su capítulo sobre *El bien y la conciencia* determina únicamente al hombre como individuo, tiene razón al considerar esta determinación como una *forma ética del mal* (véase especialmente la *Filosofía del derecho* —nos dice Kierkegaard—) que debe ser suprimida en la teleología de lo ético, de manera que cuando el individuo permanece en ese estado, o bien peca, o bien entra en crisis. En cambio, yerra al hablar de la fe y al no protestar en voz alta e inteligiblemente contra la veneración y la gloria de la cual es objeto Abrahán como padre de la fe, cuyo proceso debería ser revisado y a quien habría que proscribir por asesino»¹⁹². Este y otros textos nos permiten comprender la posición meta-física de Kierkegaard: más allá del horizonte del ser como pensar o como norma universal ética se encuentra la realidad del Otro que puede revelar lo que está, no contra la razón sino *más allá* de sus posibilidades (en este sentido debe interpretarse para Kierkegaard lo absurdo). La actitud ante ese ámbito concreto no puede ser especulativo, ontológico, sino *existencial*, «subjetivo» en la significación *sui generis* de Kierkegaard. Esta superación de la ontología por apertura meta-física al Otro como quien pueda revelar no fue recuperada por Heidegger, sino más bien por Marcel, Jaspers, Buber. Por nuestra parte queremos recuperar, como lo veremos, la superación misma de la ontología pero por mediación del momento antropológico (niveles 3 y 4) que fue mejor descubierto y trabajado por Feuerbach y Marx. Si tiene razón Alphonse de Waelhens de que «la verdadera posteridad hegeliana

tario, práctico: véase mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* II, capítulo IV, § 31).

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² *Temor y temblor*, 61. Véase una rápida indicación sobre la posición de Hegel sobre la fe, más arriba en el § 17. En sus obras definidas (*Enzyklopädie, Religionsphilosophie*, etc.), la fe es para Hegel un momento en el despliegue de la razón, superior al derecho y el arte pero inferior a la razón especulativa ontológica del saber absoluto). Para Hegel la fe es óntica con respecto al ontológico saber absoluto; para Kierkegaard la fe es la superación meta-física del ontológico o tautológico saber especulativo donde el ser, anterior y reductivo de la realidad de la existencia, es idéntico al pensar.

está todavía por venir»¹⁹³, con más razón puede decirse que la posteridad kierkegaardiana no se ha dado aún.

§ 21. SENTIDO ONTOLÓGICO DEL MOVIMIENTO DIALÉCTICO DE HEIDEGGER

En 1974 la cuestión dialéctica debe replantearse radicalmente, teniendo en cuenta los aportes más importantes del pensar contemporáneo. El problema central podría describirse así: siendo siempre el mismo punto de partida (el *factum*), desde Aristóteles a Hegel y aun en sus críticos, lo esencial es cuál deba ser la *dirección* del movimiento dialéctico: o es *in-volutivo* hacia la conciencia o el sujeto, o es *trascendencia* hacia el ser que se im-pone (y que no puede ser fundamentalmente *puesto* por el sujeto). En la historia de la filosofía contemporánea ese «pasaje» de una a otra dirección comienza a producirse en el segundo decenio de nuestro siglo, se expresa en el tercero, pero sólo en 1947 alcanza la suficiente claridad. Estudiamos rápidamente ese «pasaje»¹⁹⁴.

Edmund Husserl (1859-1938) comienza, desde la modernidad en su última etapa, el planteo de la cuestión dialéctica con renovado sentido. Cuando en el *Ideas I* trató la cuestión del «método y problemas de fenomenología pura», al indicar las dificultades y la necesidad de estudiar detalladamente el método señaló que «no se trata de los datos de la actitud natural (*natürlichen Einstellung*)... (que es) una experiencia ininterrumpida, ejercicio milenar del pensar que se nos ha hecho familiar... ¡Qué diferencia —exclama el fundador del método fenomenológico— con la fenomenología! No solamente es necesario determinar este método anterior a todo otro método...; no sólo es necesaria una costosa conversión de la mirada para sacarla de los datos naturales (*natürlichen Gegebenheiten*)...; sino que estamos exentos de todas las ventajas que tenemos al nivel de los objetos naturales»¹⁹⁵. Para Aristóteles el método dialéctico era también una manera de pasar de la cotidianidad (*tà éndoxa*) al ámbito donde el ser se revela como distinto a lo falso o el no-ser. Guardando las diferencias ontológicas, vemos que para Husserl se cumple el mismo procedimiento. La fenomenología como «filosofía primera» es toda ella una doc-

¹⁹³ Frase pronunciada en el coloquio editado en *De la phénoménologie a l'existentialisme*, Paris 1948, 82.

¹⁹⁴ Para una visión global de esta época contemporánea hasta 1947 véase *Para una de-strucción de la historia de la ética*, §§ 16-21. En 1946 aparece *Carta sobre el humanismo*, separándose claramente el pensar existencialista sartreano del pensar existencialista heideggeriano, y pudiéndose interpretar adecuadamente *Ser y tiempo* (1927). Sobre la superación metódica de la modernidad véase mi *Para una ética de la liberación latinoamericana I*, capítulo III, §§ 13 s; II, capítulo VI, §§ 32-35.

¹⁹⁵ *Ideen zu einer reinen Phänomenologie I*, § 63; *Husserliana III*, La Haye 1950, 150.

trina del método, método dialéctico dentro de la metafísica de la modernidad; es también un modo de in-volución. Fundamentalmente consiste en partir de la «actitud natural»¹⁹⁶, para seguidamente poner esa posición ingenua y mundana «entre paréntesis» por la *epojé* fenomenológica¹⁹⁷, de esta manera se alcanza una nueva «posición», la actitud fenomenológica, *noesis* o intención que constituye el ámbito del *noema* puro o esencia¹⁹⁸. El *ego cogito* puro o fenomenológico (filosófico para Husserl) tiene como *cogitatum* a la esencia, correlato objetivo de la subjetividad trascendental o reducida del mismo fenómeno. La esencia (*Wesen*), *sentido* del objeto, queda incluida en la subjetividad pura y separada así de la facticidad como actitud natural. La filosofía, la intención filosófica o «intuición filosófica... (es) la captación fenomenológica de la esencia»¹⁹⁹; ciencia en sentido estricto. El tema de la filosofía es la esencia como ser del objeto (*transzendentente Sein*)²⁰⁰, cuyo último fundamento y horizonte es la subjetividad pura, fenomenológica o trascendental, y cuyo acceso metódico (dialéctico) es la *reducción*. Refiriéndose a la fenomenología Stephan Strasser muestra su sentido dialéctico, pero «por dialéctica, entendemos, al contrario (que en Hegel), el cambio metódico de perspectiva que permite, al hombre que busca el sentido, superar sistemáticamente las perspectivas unilaterales y los horizontes limitados»²⁰¹. Husserl, analizando la doctrina de los diversos tipos de horizontes (mundo cotidiano, doméstico, próximo, lejano, ajeno, etc.), abre el camino de la «nueva» dialéctica poskantiana, aunque él mismo pertenezca todavía a la modernidad.

El «pasaje» lo describiremos teniendo en cuenta la biografía del pensar de Heidegger (1889—). La fecha que nos interesa es la comprendida entre 1907 a 1927 —cuando aparece *Ser y tiempo*, obra que influye sobre el mismo Husserl, por ello hemos expuesto la doctrina de este mismo sólo hasta la última fecha citada—. En 1907 leyó Heidegger como estudiante del gimnasio la obra de Brentano *Sobre los diversos sentidos del ente en Aristóteles* (1882). En 1909 se inscribe en la universidad de Freiburg como estudiante en teología. En 1911 comienza sus estudios de filosofía. Hacia 1910 leyó ya por primera vez las *Investigaciones lógicas* de Husserl, sobre lo que comenta años después que «esperé yo un decisivo adelanto en la estimulante cuestión planteada por

¹⁹⁶ *Ideen* I, sección segunda, § 27 s.

¹⁹⁷ *Ibid.*, § 31-32.

¹⁹⁸ Sobre «noesis-noema», *ibid.*, sección tercera, §§ 87-127.

¹⁹⁹ *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1910), Frankfurt 1965, 71-72.

²⁰⁰ *Ideen* III, § 13; *HDusserliana* V, 1952, 76. Véase en *Para una ética de la liberación* I, cap. III, § 15, 116-117.

²⁰¹ *Phénoménologie et sciences de l'homme*, Louvain 1967, 265.

la disertación de Brentano»²⁰², pero no fue así. La fecha que divide dos épocas es 1913, cuando leyendo las *Ideas I* (1913) comprendió que «la fenomenología *pura* es la ciencia fundamental de la filosofía por ella acuñada; *pura* significa: fenomenología trascendental. Como trascendental es tomada la subjetividad del sujeto que conoce, que obra o que pone valores. Ambos títulos *subjetividad* y *trascendental* muestran que la fenomenología, consciente y determinadamente, se ha convertido a la tradición de la filosofía moderna»²⁰³. No es entonces exageración indicar el 1913 como una fecha capital en la historia de la filosofía europea, porque el en ese entonces simple estudiante de filosofía en Freiburg quería superar en su naciente y propio pensar la tradición dialéctica in-voluntiva del cogito, *Ich denke, Absolut als Subjekt* o *Arbeit*, la *Voluntad de poder* y aun la *subjetividad pura fenomenológica*. Desde 1913 a 1927 Heidegger se ocupará, al comienzo de manera todavía confusa pero desde 1919 cada vez más decididamente, a conceptualizar la superación (supresión: *Aufhebung*) del pensar de la modernidad.

La doctrina del ser en su tesis sobre Duns Scoto es ya una manifestación temprana de su posición, pero sólo en sus *Vorlesungen* de 1919-1920, cuando expone el tema «Problemas escogidos de fenomenología pura», Heidegger comienza a manifestar su posición personal: la pregunta por el ser debe ser respondida al nivel de la «vida fáctica (*faktische Leben*)», mientras que «la cuestión de la filosofía es para Hegel y Husserl, y no sólo para ellos, la subjetividad»²⁰⁴. Por ello dedicará unas *Vorlesungen* con el título de «Ontología o hermenéutica de la facticidad». Se trata del *factum*, la experiencia cotidiana, el de la conciencia natural o *tà éndoxa*, de la que venimos hablando en toda esta obra. Esa facticidad, efectividad (*Tatsächlichkeit*), situación vital, tiene una estructura concreta propia, histórica. Este nivel había sido dejado de lado por la modernidad, ya que se partía de la facticidad (*factum*) pero en dirección involutiva intra-conciencial. Heidegger propone ahora en cambio partir de la cotidianidad permaneciendo en ella: la dirección se invierte, y de *experiencia* en el sentido hegeliano (como movimiento dialéctico de la conciencia *hacia* la conciencia y en ella por el descubrimiento de un *nuevo objeto*) se pasa ahora a la tematización de la *experiencia natural misma*, como mera cotidianidad

²⁰² *Mein Weg in die Phänomenologie*, en *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1968, 81.

²⁰³ *Ibid.*, 84. Heidegger se refiere, aún, al título mismo de la obra: *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*.

²⁰⁴ *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, en *Zur Sache des Denkens*, 69-70. Véase sobre los seminarios (el primero sobre Parménides en 1915-1916) y los cursos universitarios de Heidegger, el libro de W. Richardson, *Through phenomenology to thought*, La Raye, 1963, 663.

donde ya está dada la totalidad del ser del hombre: no hay in-volución sino reflexión sobre la trascendencia misma.

En sus *Vorlesungen* de 1920-1921, Heidegger trata la cuestión de «Introducción a la fenomenología de la religión». Esa problemática le sirve para analizar una «experiencia fáctica de vida», al comentar la carta de Pablo a los tesalonicenses (capítulos 4 y 5) donde como en ningún otro texto aparece la cuestión de la parusía (ad-venimiento del Señor); estudia igualmente la segunda carta a los corintos capítulo 12, 1-10. Concluye indicando que la «religiosidad del cristianismo primitivo es un modelo de una experiencia fáctica de vida»²⁰⁵, modelo de sentido histórico, escatológico, kairológico. Heidegger advierte entonces sobre la desviación de una inadecuada conceptualización (*Begrifflichkeit*) de la «experiencia fáctica de la vida», y la necesidad de descubrir una conceptualización adecuada. Esta conceptualización posmoderna será intentada en *Ser y tiempo* a partir del existenciario fundamental denominado: la com-prensión existencial del ser²⁰⁶. Es decir, no es ya el yo absoluto de Fichte, la autoconciencia de Schelling, el saber absoluto acerca del espíritu absoluto como inmanencia de Hegel, ni siquiera la subjetividad pura y la esencia de Husserl, el tema desde el que parte el pensar heideggeriano, sino *la facticidad*, la compleja y cotidiana facticidad y el ser que como marco cotidiano permite que esa cotidianidad sea tal. Ya en sus *Vorlesungen* de 1921 había tratado bajo el título de «Agustín y el neoplatonismo», comentando diversos capítulos del libro X de las *Confesiones*, la desviación de la experiencia originaria (*verfälscht die Erfahrung*), ya que la fe fáctica del cristianismo se confundió con un «poner ante los ojos (*Vor-Augen-Sein*)» como contemplación²⁰⁷. Por ello, antes de escribir *Ser y tiempo*, Heidegger realizó numerosos seminarios sobre los griegos. Sólo sobre Aristóteles dedicó uno al *Peri Psyjé*, uno a la *Ética a Nicómaco*, otro sobre la *Metafísica* y sobre la *Retórica*. También sobre Kant, sobre Hegel (en la *Lógica* y la *Fenomenología*), sobre Fichte. Estaba entonces bien situado para superar la modernidad.

Todo el libro *Ser y tiempo* es una obra dialéctica. Desde la pregunta inicial del § 1 el método es dialéctico, pero parte, a diferencia de Hegel, no del absoluto antes de la creación y como indeterminado ser o concepto en-sí, sino del *Dasein*, el ente que es ahí, uno más, pero inevitablemente, un hombre, «en cada caso yo mismo». El punto de partida no es el todo sino el. por defini-

²⁰⁵ O. Poeggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Tübingen, 1963, 28.

²⁰⁶ Véase lo escrito sobre este tema en *Para una ética de la liberación I*, capítulo I, §§ 1-6.

²⁰⁷ Poeggeler, o. c., 44. Véase toda la cuestión tratada con mayor detención en *Para una ética de la liberación I*, capítulo III, § 15.

ción intotal o intotalizable: el hombre, «mientras es un ente que es, no ha alcanzado nunca su totalidad (*seine Gänze nie erreicht*)»²⁰⁸. *Dasein* no es para Heidegger todo ente, sino, de manera privilegiada, sólo aquel ente al que el ser se le manifiesta, sólo aquel que des-cubre el ser. No es ya la vida de Dilthey, la subjetividad de Husserl, sino la existencia de Kierkegaard, el *Dasein* humano de Hegel: *uno* entre *otros*, ahí. *Da-sein* o *ex-sistencia* indican ambos términos la trascendencia del ser del hombre: ahí, en el mundo fáctico, cotidiano, el *factum* del que parte la dialéctica. Pero ahora el movimiento dialéctico partirá, no hacia la inmanencia in-volutiva de la subjetividad, sino hacia la trascendencia del mundo cuyo último horizonte onto-lógico es el ser que se manifiesta. El término onto-lógico y dia-léctica anteponen a la palabra griega *lógos* algo: lo onto-lógico antepone el «ente», la dia-léctica antepone la partícula «*diá-*». *Lógos*, en el sentido que ahora lo tomamos, significa abarcar, reunir, englobar (de *légein*). Lo onto-lógico significa aquel horizonte o nivel que engloba, comprende al ente. Lo dia-léctico es aquel movimiento que atraviesa (*diá-*) el horizonte establecido. Pero el último horizonte mundano es el ontológico, es el ser que se manifiesta y funda todo el orden óntico o intramundano. El movimiento dia-léctico es entonces un cierto movimiento que atravesando el orden u horizonte meramente óntico alcanza y se abre a lo onto-lógico. La dialéctica se manifestará así como un movimiento ontológico, en último término.

Cotidianamente el hombre se enfrenta a *entes* intramundanos. Esta posición es existencial (*existenziell*), óntica, perdida en lo sensible y aun dentro del orden del «entendimiento hegeliano». Sería la «conciencia» de la *Fenomenología del espíritu*. Pero a esta actitud no podría sucederle una nueva posición in-volutiva hacia adentro de la conciencia, ni siquiera la autoconciencia. A la posición existencial puede seguirle el pensar metódico, la existenciaría (*existenzial*) que podrá abrirse a un nuevo ámbito admirativo, la estructura fundamental ontológica de los existenciaríos (*Existenzialien*). De esta manera la fenomenología se transformó en «hermenéutica de la facticidad», pero aún la hermenéutica es una auténtica dia-léctica (aunque Heidegger nunca usó esta denominación). Se atraviesa (*diá-*) el orden existencial o fáctico (*-lógos*), que para Aristóteles es exactamente *tà éndoxa*, para trascenderlo, no por in-volución sino por im-plantación desde el fondo y dentro del horizonte del ser que se im-pone (*Ge-stellt* y no *Ge-setzt*), hasta su fundamento más allá (allende) de toda conciencia, subjetividad o pro-ducción humana. «No se ha

²⁰⁸ Véase Heidegger, *Sein und Zeit*, §§ 46-53. Consúltese mi *trabajo Para una ética de la liberación* I, §§ 3-6, sobre la comprensión existencial y dialéctica del ser, al mismo tiempo que sobre la temporalidad y el pro-yecto como poder-ser. *Igualmente Lecciones de introducción a la filosofía*, capítulo III, § 11: «Totalidad y ser-para-la-muerte».

dicho que el ser sea un producto (*Produkt*) del hombre»²⁰⁹, es decir, el hombre no pone el ser sino que «el hombre es el pastor del ser»²¹⁰. Si el hombre fuera la manifestación, como espíritu finito, del espíritu absoluto sin discontinuidad (metafísicamente: por emanación, ya que en Hegel no hay creación), el hombre sería como subjetividad finita la misma subjetividad absoluta: el ser vendría de sí como el primigenio en sí o indeterminación de sí a sí mismo. El espíritu como absoluto pondría el ser como horizonte. El *Dasein* estaría puesto por el espíritu como intramundano, sería «el engendrar el mundo como lo puesto por el espíritu»²¹¹. Heidegger, en cambio, con toda intención busca el término más alejado de absoluto, el que significa lo más «determinado» de la *explicatio* hegeliana, para constituirlo, justamente, como punto de partida. Por ello será una analítica, hermenéutica o dia-léctica del ser-ahí, de la finitud (no sólo de lo finito), del hombre como jamás totalidad-totalizada²¹². ¿Es esto ignorancia de la filosofía hegeliana? ¿No indicará más bien la clara decisión de partir de una manera antihegeliana? ¿Significará acaso haberse quedado en el mero nivel de la sensibilidad-entendimiento de la primera etapa de la *Fenomenología*? o, por el contrario, ¿no será la superación del subjetivismo absoluto sin caer en un desmesurado optimismo irreal con respecto a la posibilidad de una intuición del ser en la línea de la razón absoluta como especulación o saber absoluto? La com-prensión fundamental²¹³ del ser, que debe distinguírsele de la comprensión derivada²¹⁴, es mucho más que el entendimiento kantiano, y no es ya subjetual como la razón hegeliana. Así como Hegel volvió a Kant para superar a Fichte y Schelling, pero dentro de la misma ontología de la subjetividad; así Heidegger vuelve a Kant pero para arrancar a la modernidad de su subjetividad. Si vuelve a Kant es para mostrar cómo ya se planteó en él la posibilidad de una ontología fundamental, pero invierte su dirección. La dialéctica existencial ejercida por Heidegger no significa una crítica de la sensibilidad, del entendimiento o la razón (como Kant, o aun del espíritu como religión y filosofía), sino una crítica de la facticidad misma donde el ser del hombre se revela, y en cuyo

²⁰⁹ M. Heidegger., *Brief über den «Humanismus»*, en *Wegmarken*, Frankfurt 1967, 167.

²¹⁰ *Ibid.*, 172.

²¹¹ Texto citado arriba con nota 3 del capítulo 4.

²¹² Véase en el *Index zu Heideggers «Sein und Zeit»* de H. Feick, los términos: *Dasein, Endlichkeit, Existenz*. Considérese especialmente *Kant und das Problem der Metaphysik*, IV, B, §§ 39-41: «El problema de la finitud del hombre y la metafísica del ser-ahí» (Frankfurt 1965, 197 s), donde se cita explícitamente la *Lógica* de Hegel en dos ocasiones.

²¹³ Véase *Sein und Zeit*, §§ 18 s.

²¹⁴ *Ibid.*, §§ 31 s.

ser del hombre la com-prensión del ser es, como estructura de la esencia humana, un existenciario, y por parte del ser comprendido, no es el objeto o la cosa en cuanto conocida, no es lo que pone el hombre, sino que, en cuanto se le impone, es el mejor signo de la finitud del hombre mismo, es decir, «esta com-presión es ella misma la esencia más íntima de la finitud»²¹⁵.

Se indica con todo ello un doble nivel dialéctico. Por una parte, de manera fundamental y esencial, el hombre es com-prensor del ser, entendiendo a este último como el horizonte trascendental de luminosidad dentro del cual todo cobra sentido. Este orden lo denominaremos: ámbito de la comprensión dialéctico-*existencial* del ser. Veremos más adelante su sentido²¹⁶. Por otra parte, cuando el ámbito dialéctico existencial se hace tema del pensar, se hace necesario un método: el método dialéctico *existenciario*²¹⁷, no es ya un habérselas con entes, sino un remontar desde los entes hacia el horizonte mismo, y de este horizonte atravesar (*día-*), mientras es factible, los diversos momentos de la estructura ontológica originaria. No es *in-volución*; es por el contrario *trascendencia*, ex-sistencia; no es trascendencia intrasubjetual de tipo kantiano; es trascendencia mundana y perforación del ingenuo ámbito del ente, de lo obvio, de lo existencial, para abrirse *hacia* el fundamento.

El orden de la com-prensión existencial es dialéctico, porque en toda comprensión derivada y en la interpretación del ente, éste, es tomado como un *todo* (por ejemplo la máquina de escribir con la que escribo); pero dicho todo no es un todo-total, sino un todo-parcial, ya que al usarla en lo que fijaba mi atención primeramente era en las teclas y la misma máquina era el todo-global dentro del cual las teclas se recortan. Por su parte la misma máquina se recorta sobre el fondo de la mesa y ésta en el cuarto, y éste en la casa, y esta en el barrio... Toda la totalidad presente se recorta en el pasado... Toda la facticidad pasada-presente se recorta en el proyecto. Pero al fin, el poder-ser ad-venidero, futuro, lo que me comprendo y nos comprendemos como posibilidad es histórico. El último horizonte fluye así sin jamás totalizarse totalizadamente.

El orden de la comprensión existenciaría es igualmente dialéctica como ontología fundamental, porque toda cuestión planteada debe ser lanzada hacia el horizonte fundamental, hacia el ser como horizonte del ente: *dia-légein* (a través del horizonte del ente hasta el horizonte ontológico). El método fenomenológico de Heidegger invierte la dirección: fenómeno es lo que apa-

²¹⁵ *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 41,207.

²¹⁶ Véase en *Para una ética de la liberación* I, § 6, donde tratamos la comprensión dialéctica *existencial*, cotidiana, histórica, fundamental. .

²¹⁷ Sobre la dialéctica existenciaría, *Ibid.*, § 15-16.

rece, en la obviedad cotidiana, como mera apariencia, como este ente. A través de lo que aparece como mera apariencia se debe abrir un horizonte donde el ser se muestre. El método fenomenológico es así una hermenéutica que implanta el ente desde (*er-*) el ámbito (*Erörterung*) del ser²¹⁸. En verdad, poco tiene ya que ver con la fenomenología, es una hermenéutica ontológica, es dialéctica, como el camino que atraviesa (*méthodos*) los diversos horizontes hasta fundar el ente en el ser. No es un método óptico, no es un método científico, no es un método que conduzca *a algo* (porque el ser no es algo, no es ninguna cosa y sin embargo es el horizonte trascendental). Es el inicio originario del filosofar que parte de la cotidianidad para afirmarla, implantarla en el fundamento. Jamás para el hombre habrá identidad entre el pensar y la praxis, entre lo existencial y lo existencial. El sueño hegeliano de la identidad ha sido superado.

Heidegger ha planteado la cuestión indicada en *Ser y tiempo*, aunque el tiempo traerá aclaraciones fundamentales, pero no ha resuelto acabadamente tres momentos de la estructura ontológica. En dichos tres frentes intenta Europa una superación de Heidegger, pero no por un regreso a Descartes o Kant, a Hegel o Marx. Podemos y debemos volver a otros momentos de la historia de la ontología para que lo pensado nos haga nuevamente pensar, pero para superar a un pensador contemporáneo la única manera factible es derrumbando la pared del fondo que transforma el callejón en un aparente «callejón sin salida». Si nos volvemos sobre nuestros pasos no abriremos el callejón a sus posibilidades germinales, sino que simplemente habremos una vez más evitado la cuestión sin resolverla.

§ 22. ¿MÁS ALLÁ DE HEIDEGGER? LA «CRÍTICA DE LA RAZÓN DIALÉCTICA» EN SARTRE

Son tres las brechas por donde pueden abrirse nuevas salidas en el aparente «callejón sin salidas»: con respecto al mismo horizonte del mundo, horizonte ontológico, por una reformulación de la cuestión dialéctica existencial, a partir del capítulo III, sección primera, primera parte de *Ser y tiempo* (en especial §§ 14-18). En segundo lugar, con respecto a la realidad, no meramente como la objetividad del ente intramundano, capítulo VI de la misma sección (§§ 43-44 especialmente). En tercer lugar con respecto al otro o el ser-con,

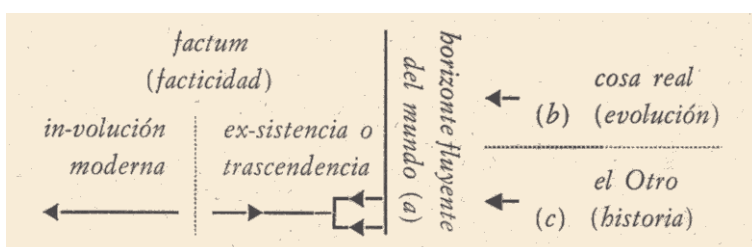
²¹⁸ *Erörtern* significa aquí primeramente remitir a un ámbito, es decir, reparar en el ámbito. Ambos, el remitir al ámbito y el reparar el ámbito, son los pasos preparatorios de una *Erörterung*: M. Heidegger, *Die Sprache im Gedicht*, en *Unterwegs zur Sprache*, Tübingen 1965, 37.

al que no comprendemos simplemente de otra manera que lo «a la mano» sino que se avanza como un rostro que manifiesta una libertad in-comprensible, capítulo IV (§ 26).

Para poder, una vez más, apoyarnos figurativamente en un esquema, proponemos el siguiente para indicar la dirección del movimiento dialéctico contemporáneo:

Esquema 9

INVERSION DE LA DIRECCION DEL MOVIMIENTO DIALECTICO Y NUEVOS CAMINOS DEL MISMO



Nos situaremos directamente en el Sartre (1905-) de 1957, cuando envía a Polonia un trabajo sobre la cuestión de las relaciones entre el existencialismo, considerado ahora por él como una ideología, y el marxismo: *Cuestión del método*. En 1960 aparece dicho trabajo englobado en otro más amplio sobre *Crítica de la razón dialéctica*. El Sartre claramente moderno y defensor de la subjetividad de *El ser y la nada* (1943) ha dejado lugar a un pensar más crítico con respecto a Descartes, y en especial a Hegel²¹⁹. Se trata sólo de un primer volumen de una obra que abarcará otros temas: *I. Teoría de los conjuntos prácticos*.

Sartre acepta en parte las críticas efectuadas por Kierkegaard y Marx contra Hegel, como veremos, admitiéndolos a ambos en diversos niveles. Dejaremos de lado el por qué Sartre acepta el marxismo como filosofía actual y sin embargo lanza contra él una apretada crítica; e igualmente por qué admite la fenomenología o el existencialismo, aunque es una ideología ya instalada y marginal. Sólo queremos resumidamente atenernos a nuestro tema: la dialéctica. El análisis se va a centrar en el horizonte mismo del mundo, tal como aproximadamente lo describe Heidegger. Ese horizonte mundano nunca puede ser una totalidad totalizada, clausa, absoluta. «La dialéctica

²¹⁹ En numerosos pasajes Sartre efectúa una crítica a Hegel: Véase muy especialmente *Critique de la raison dialectique* (Crd), 18, 120 s, etc.

—nos dice Jolif en esta misma dirección— aparece, desde el comienzo, como un proceso de totalización... Pensar dialécticamente es entonces comprender cada forma... como un momento del proceso que no puede ser sino indefinido, indefinidamente en suspenso, porque la totalidad no puede *jamás* llevarse a cabo. Es decir, el pensar dialéctico debe fundarse sobre una historia perpetuamente *abierta*, un proceso siempre en curso»²²⁰. Este proceso de totalización jamás totalizado —contra Hegel— «no tiene una forma circular»²²¹, porque «la totalización nunca jamás puede ser acabada y la totalidad si la hay es sólo a título de *totalidad intotalizada*»²²². En un texto por demás profundo y sugestivo nos dice Sartre que la función de la antropología es comprenderse como momento del hombre, «comprenderse, comprender al otro, existir, obrar un mismo y solo movimiento que funda el conocimiento directo y conceptual sobre el conocimiento indirecto y comprensivo, pero sin jamás separar lo concreto, es decir, la historia o, más exactamente, comprender lo que se sabe. Esta perpetua disolución de la intelección en la comprensión e, inversamente, la perpetua vuelta que concretiza la intelección como dimensión del no-saber racional en el seno del saber, es la ambigüedad de una disciplina en la cual el que pregunta, la pregunta y lo preguntado son lo mismo»²²³. La comprensión es la apertura existencial al mundo cotidiano en cuanto tal: es el fundamento en el que indirectamente todo ente radica, ya que es el ser que da sentido; la conceptuación directa o iritelección del saber se funda en dicha comprensión previa. Para Sartre es dialéctica la comprensión previa como praxis, y es igualmente dialéctico el saber que de dicha comprensión se tiene: el hombre como cotidianidad o como pensar, que es el mismo a diversos niveles, es dialéctico en su esencia, porque es *histórico*. Es histórico porque pende del proyecto, del futuro, del horizonte que fluye sin jamás haber cerrado su círculo o alcanzado su meta. En esto estriba la crítica fundamental contra Hegel. La aparente «superioridad del dogmatismo hegeliano reside precisamente en lo que hoy criticamos: en su idealismo. Primeramente él se sitúa, así lo cree, en el comienzo del fin de la historia, es decir, en el instante de la verdad que es la muerte. Es el tiempo de juzgar porque ya nada vendrá después... La evolución histórica reclama un juicio final... Pero, por otra parte y sobre todo, el movimiento del ser es idéntico al proceso del saber: entonces, como concluye Hyppolite, el saber del otro (objeto, mundo, naturaleza) es saber de sí y recíprocamente...

²²⁰ J.-Y. Jolif, *Comprender al hombre*, Salamanca 1969, 229.

²²¹ *Ibid.*, 754.

²²² *Ibid.*, 56.

²²³ *Ibid.*, 107.

Esto quiere decir que la conciencia se vuelve al comienzo de su saber y lo deja reconstruirse *en ella*, lo reconstituye *para ella...*»²²⁴. Ante lo cual Sartre no puede sino indicar que se debe «establecer irrefutablemente contra Hegel que la historia está todavía en curso, que el ser permanece irreductible al saber y, todo al mismo tiempo, que es necesario conservar el movimiento dialéctico *en el ser y en el saber. Hay razón prácticamente*»²²⁵.

Querriamos ahora anotar sólo las líneas generales del pensar dialéctico sartreano, para poder avanzar en el futuro más detalladamente.

En primer lugar, Sartre niega la posibilidad de una «dialéctica de la naturaleza», porque, como el existencialismo literario, hay un cierto divorcio con las ciencias naturales y un alejamiento de lo que más adelante llamaremos la estructura del cosmos. La dialéctica sólo se cumple en el nivel de la *praxis*, a la que se denomina «dialéctica real», para diferenciarla de la «dialéctica del pensar o metódica». El horizonte del mundo es, efectivamente, siempre en función de fundamentación práctica²²⁶. Por otra parte, esa dialéctica de la *praxis*, histórica, «si no queremos que la dialéctica vuelva a ser una ley divina, una fatalidad metafísica, es necesario que proceda *de los individuos* y no de no sé qué tipo de conjuntos supra-individuales»²²⁷. Pareciera que con esto se llega a una aporía, porque «la dialéctica es ley de totalización que permite que haya sociedades, conjuntos y *una* historia, es decir, realidad que se impone al individuo; pero al mismo tiempo está tejida por millones de actos individuales»²²⁸. En verdad, entre el individuo y el conjunto se produce un círculo como historia dialéctica, la «circulación dialéctica»²²⁹ que nada tiene que ver con la circularidad hegeliana. Por una parte, «toda la dialéctica histórica reposa sobre la *praxis* individual en tanto que ésta es dia-

²²⁴ *Ibid.*, 120.

²²⁵ *Ibid.*, 121.

²²⁶ Véase todo esto en *Para una ética de la liberación* I, § 2, 12 y 18.

²²⁷ *Ibid.*, 131. Gurvitch critica con vehemencia este «individualismo» sartreano, y lo hace desde la sociología. Lo que el sociólogo Gurvitch, y muchos científicos y políticos, olvidan es que los términos grupo social, nación, barrio, clase social y todo otro que signifique un conjunto humano, por una parte, es un término que designa un «concepto abstracto», y, por otra, es un todo social cuyo fundamento real es, siempre y en último término, cada persona particular. Hay, efectivamente, toda una red interpersonal (instituciones culturales, económicas, políticas, lingüísticas, etc.), pero fundadas en «cada» persona y por la comunicación dialéctica del mundo de «cada una» de ellas. Pretender dar realidad substantiva y real al conjunto como conjunto es caer en un logicismo, que en política o economía lleva a inmolar el hombre a la idea (utilizada totalitariamente por unos hombres para dominar a la mayoría de los otros), dice Sartre.

²²⁸ *Ibid.*

²²⁹ *Ibid.*, 155.

lética»²³⁰, es decir, y en segundo lugar, la praxis dialéctica individual viene como a vertirse sobre las otras praxis lo que constituye «la totalidad de todas las multiplicidades prácticas y todas sus luchas, productos complejos de conflictos y de colaboraciones»²³¹, que, en tercer lugar, significa que «el conjunto es considerado como produciendo el individuo en su realidad de agente histórico. Esta circularidad existe: ella es aún una característica de orden dialéctico»²³². Esta circularidad es dialéctica cuando el individuo, condicionado por el conjunto, introduce dialécticamente algo nuevo en el todo. Pero cuando no hay progreso todo cae en una situación «práctico-inerte»²³³, situación antidialéctica por excelencia. Es la senilidad, la serialidad, el quietismo, la tumba histórica, el proceso dialéctico histórico ha muerto.

En tercer lugar, el saber acerca de esta dialéctica real e histórica es un *método* dialéctico, es la razón dialéctica histórico-universal. Esta razón dialéctica no es idéntica como saber metódico a la comprensión dialéctica cotidiana; pero, aunque no idéntica, puede efectuar retrospectivamente una vuelta sobre la realidad sin poder anticiparla y sin poder aislarse de ella: «es inadmisibles que el conocimiento totalizante advenga como totalización ontológica a modo de una totalización nueva de ésta, es necesario que el conocimiento dialéctico sea un momento de la totalización o, si se prefiere, que la totalización comprenda en sí misma la retotalización reflexiva como una estructura indispensable y como un proceso totalizador en el seno del proceso de conjunto»²³⁴. En otras palabras: el *saber* dialéctico va detrás y apoyado sobre la *comprensión* dialéctica histórica. El saber como conocimiento reflexivo *se vuelve* para tematizar dialécticamente (lanzando lo óntico hacia lo ontológico o fundamental) la praxis que es primera y radicalmente dialéctica, histórica.

En conclusión, «estas cuestiones nos permiten acceder al verdadero problema de la historia... Así, el movimiento regresivo de la experiencia crítica nos ha permitido descubrir la inteligibilidad de las estructuras prácticas y la relación dialéctica que liga entre ellas a las diferentes formas de multiplicidad activa»²³⁵. Sartre ha puesto entonces en movimiento el horizonte mismo del mundo, como totalidad nunca totalizada sino totalizándose. La historicidad,

²³⁰ *Ibid.*, 165.

²³¹ *Ibid.*, 754.

²³² *Ibid.*, 155.

²³³ Por ejemplo en *Ibid.*, 154: «... praxis aliénée (que) nous nommerions pratico-inerte».

²³⁴ *Ibid.*, 139. Véase aplicado esto a la comprensión cotidiana y al saber ético de dicha cotidianidad en *Para una ética de la liberación* I, §§ 17-18.

²³⁵ Crd 754.

al ser situada en lo finito en cuando tal y sin pretensión de ser el absoluto infinito cobra todo su sentido, su pavoroso sentido de definitivo inacabamiento. El hombre es por esencia un intotalizado que se frustra cuando deja de estar lanzado a la totalidad o cuando cree haberla alcanzado. Tanto en la inercia de la instalación como en el creerse ya totalizado el hombre se bestializa; sólo es hombre cuando persiste en el movimiento abierto de la dialéctica: «El hombre es una cuerda tendida entre la bestia y el hombre que se trasciende (*Übermensch*), una cuerda sobre el abismo»²³⁶.

§ 23. «SOBRE LA ESENCIA», SEGÚN ZUBIRI

Heidegger analiza la noción de realidad en el § 43 de *Ser y tiempo*. Allí caracteriza la realidad por un «concebir los entes como un conjunto de cosas ante-los-ojos (*res*). El *ser* toma el sentido de *realidad*... El ser-ahí es, lo mismo que los demás entes, realmente ante-los-ojos»²³⁷. Así realidad sería sólo la substancialidad, la objetualidad, el hecho de estar ante-los-ojos del ente como un en-sí e independientemente del yo cognoscente, como "perteneciente a un «mundo *exterior*»²³⁸. A este concepto restringido de realidad Heidegger responde que «si el término *realidad* mienta el ser de los entes ante-los-ojos dentro del mundo (*res*) —y no se comprende con él ninguna otra cosa—, ello significa para el análisis de este modo de ser de los entes: sólo será posible traducir en conceptos ontológicos al ser de los entes intramundanos una vez aclarado el fenómeno de la intramundinidad»²³⁹, es decir, el mundo es el horizonte *dentro* del cual algo es dicho real, y por ello «la conciencia de la realidad es ella misma un modo del ser en el mundo»²⁴⁰. La realidad sería así intramundana y *a posteriori* con respecto al horizonte trascendental y ontológico del mundo como tal: la realidad se funda en la mundanidad. Pero no es así, y la dialéctica de la realidad natural nos servirá de pauta.

En la línea filosófica de un Schelling, Engels, o de los científicos como Darwin o Teilhard de Chardin, puede descubrirse la intención de defender un proceso dialéctico en la naturaleza material, orgánica, biológica. Dialéctica

²³⁶ Fr. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*: I, Zarathustra Vorrede, § 4, Stuttgart 1962, 8.

²³⁷ *Sein und Zeit*, Tübingen 1963, § 43, 201. *Vorhandenheit* es traducido al castellano por: «ante-los-ojos» o mejor «ob-jectualmente», distinguiéndolo así *del Zuhandenheit*: Manuabilidad práctica del ente o «a la mano».

²³⁸ *Ibid.*, § 43 a, 202 s.

²³⁹ *Ibid.*, b. 209. El análisis de Heidegger depende del concepto de realidad expresado ya por Dilthey, como experiencia de una resistencia exterior. Lo mismo puede decirse de Max Scheler.

²⁴⁰ *Ibid.*, 211.

de la naturaleza es idéntico a evolución (progreso de una forma a otra: *evolutio*). Bergson (1858-1942) en su obra *La evolución creadora* (1907) comienza ya a plantear filosóficamente la cuestión de la evolución. Sin embargo, es sólo el pensador actual Xavier Zubiri el primero que ataca frontalmente dicho problema. En efecto, para los griegos «las formas son inmutables (*Metafísica* L, 1067 b 9), se engendran y se corrompen, pero no devienen. Pues bien, a diferencia de Aristóteles hay que afirmar que la forma misma deviene, es decir, que en la génesis esencial existe un proceso trans-formal, una verdadera trans-formación de la forma misma... Se trata de que toda esencia constitutiva tiene como momento metafísico e intrínseco suyo, el ser además de algo constitutivo de una sustantividad, una *potencialidad* genético-esencial de producir otra esencia, individual o específicamente distinta»²⁴¹. Dejando aquí de lado una explicación de la terminología imposible de captar sin haberse comenzado la lectura del libro desde la primera página, ya que se trata de un estudio de rigurosa concatenación, Zubiri muestra la dialéctica biológica al describir al proceso progresivo de la siguiente manera: «La originación de las esencias específicas por meta-especiación es lo que llamamos *evolución*»²⁴². El ser vivo transmite en el acto de la generación un «esquema constitutivo» al nuevo ser originado. Sólo cuando en el «esquema constitutivo» se encuentran nuevas notas que no simplemente originan un individuo distinto sino un nuevo *phylum* o especie nos encontramos ante un caso de evolución. No es que primeramente se dé la «especie» que después se individualiza; primeramente se encuentra el individuo que por multiplicación (no es ya la «multiplicidad», *Vielheit*, hegeliana) se especifica²⁴³.

Siendo la esencia el conjunto constructo de notas constitutivas, físico-reales, de una cosa, siendo dicha esencia intrínsecamente individual, la tarea del conocer dichas notas se transforma en un quehacer indefinido y jamás cumplido. La esencia clásicamente llamada metafísica (género y diferencia específica) no describe ni agota la esencia, sólo y mínimamente fija la esencia quidditativa de «esto»: el animal-racional es ciertamente un hombre; pero el

²⁴¹ *Sobre la esencia*, Madrid 1963, 260-261. El pensar de Zubiri ha pasado totalmente desapercibido aún en el mundo latinoamericano o hispánico. En cuanto a una comprensión adecuada entre la filosofía y las ciencias de la naturaleza es necesario hacerse cargo de la metafísica de este gran pensador contemporáneo.

²⁴² *Ibid.*, 256. Hay que leer detenidamente esta cuestión entre 249-263.

²⁴³ Para que pudiera comprenderse la dialéctica de la naturaleza hubo necesidad previamente de destituir de su divinidad y eternidad a la «ousía» griega (la de Platón, Aristóteles, Plotino); esa profanización ateizante del cosmos fue obra de la comprensión judeocristiana del mundo: Véase X. Zubiri, *o. c.*, 200-202, 254-255; P. Duhem, *Le système du monde* II, Paris 1914, 453.

hombre tiene indefinidas notas más y algunas más fundamentales: esas notas demás, allende a toda descripción, indican un ámbito donde el conocer podrá *siempre avanzar*. A la dialéctica de la naturaleza como evolución se agrega ahora la dialéctica mundana de un poder siempre sobre-pasar el horizonte de mi actual comprensión de lo que las cosas son en cuanto reales.

En efecto, la *realidad* ahora no será ya la objetualidad de los entes dentro del mundo, como lo pensaba Heidegger; la realidad será el carácter de la cosa que aunque se manifieste siempre, y nunca del todo, dentro del mundo, se manifiesta sin embargo concomitantemente como «ya» *constituida* desde su propia estructura: esa constitución de suyo (y no dependiente de que se manifieste o no en mi mundo) nos habla de un orden previo al mundo, un *prius* de constitución real de la cosa, no como «ente» sino como «cosa-real». «La realidad está presente no sólo como algo que *está* presente ahí (en el mundo heideggeriano), sino presente como un *prius* a su presentación misma... La realidad no es, por tanto, un tipo de ser, sino que, al revés, *ser* es algo fundado en la realidad: el ser se da al dejar a la cosa real en su realidad, pero no es la realidad misma»²⁴⁴. La realidad, la *omnitudo realitatis*, se manifiesta así a la filosofía de la finitud como una exterioridad desde la que el ser se impone como su mostración. El hombre no es el espíritu finito que siendo el mismo espíritu absoluto alcanza la identidad del pensar y el ser: la realidad físico-biológico-real excede por definición y para siempre en un doble nivel. Primeramente, por la dialéctica real o e-volución, las cosas siguen creciendo ante nuestros ojos, y cuando las queremos comprender ya están algo más allá: el algo más allá es, actualmente, in-comprensido. Pero, y en segundo lugar, la misma esencia individual es in-comprensible como totalidad conocida, es decir, jamás un hombre agotará la cognoscibilidad de nada, ni de una bacteria. «Este conocimiento de la esencia constitutiva es progrediente. Primero, porque nunca estamos seguros de haber encontrado todas las notas constitutivas de algo; nadie ha abrigado semejante quimera. Segundo, porque sólo rarísima vez estamos seguros de haber dado con una nota que sea verdaderamente constitutiva»²⁴⁵. Vemos en qué consiste, entonces, la dialéctica del conocer lo que intrínseca y realmente es ya dialéctico.

¿No habríamos caído nuevamente en el *noumenon* de Kant? ¿No se trataría de una cosa en-sí incognoscible? De ninguna manera. Kant pensaba que era imposible conocer a la cosa en su estructura constitutiva e inteligible.

²⁴⁴ *Sobre la esencia*, 446-447. Queremos indicar sólo el análisis de Zubiri, porque el explicarlo significaría una obra mucho más extensa que la presente en su totalidad. La crítica a Heidegger léase en 438-454.

²⁴⁵ *Ibid.*, 352.

Proponemos en cambio una comprensión inteligible (aunque siempre existencial) de la cosa en lo que ella es constitutivamente como realidad; pero dicho comprender es finito, progresivo, dialéctico. La cosa reserva una inmensa cuota de exterioridad, ámbito que anuncia que la historia como futuro es todavía posible, ámbito que jamás será suprimido porque el hombre nunca alcanzará por su propia esencia la totalidad totalizada. El mundo, mi mundo que se abre desde el horizonte ontológico del ser es sólo un reducido espacio de «sentido» que sobrenada en el mucho más grande espacio del cosmos. Todo lo del cosmos que no es mundo es el «caos», la «nada» de sentido y, sin embargo, toda la exterioridad de lo real que espera al hombre para manifestarse. La no identidad entre realidad y ser, entre cosmos y mundo, entre constitución real y sentido, es la negación misma de la última pretensión hegeliana y la im-plantación del pensar heideggeriano sobre bases que lo sobrepasan.

§ 24. «ENSAYO SOBRE LA EXTERIORIDAD» DEL OTRO EN LEVINAS

Si las cosas reales meramente naturales (*res naturalis*) guardaran siempre celosamente una exterioridad in-comprensible para el hombre, ¿cuánto más exterior será el ente histórico o acontecimental (*res eventualis*)²⁴⁶ que es el hombre para el mismo hombre? Es desde esta hipótesis que se levanta la crítica de Levinas contra Hegel, y, en parte, contra Heidegger. La obra de Levinas, *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, es una vuelta a Descartes y a su «idea de infinito». Nosotros dejaremos de lado esta «vuelta» y pensaremos el intento de Levinas sin un tal «retorno». Por ello más será un inspirarnos en Levinas que un referir su pensamiento, por otra parte tan profundo, difícil y personal.

La «totalidad» es la totalidad-totalizada de Hegel, el absoluto, y el mundo de Heidegger como totalidad que todo lo engloba (aun al otro, a otro hombre, aunque sea de manera peculiar). En efecto, Heidegger privilegia el modo de comprender al otro. En el § 26 de *Ser y tiempo* se muestra bien cómo el otro, con-el-que-soy, está siempre presente como un horizonte, aun en el caso que sólo pareciera enfrentarme con algo «a la mano». Todo instrumento me remite a su poseedor. El otro está siempre concomitantemente con todo lo que habita el mundo. Hay entonces diversas maneras de referirse a algo:

²⁴⁶ *Ibid.*, 516. «La estructura de la esencia cerrada es principio desde donde algo es hecho; la esencia humana abierta es principio desde donde algo es suceso. Y en este sentido esta última esencia tiene el carácter de principio *eventual*» (*Ibid*). La crítica contra Hegel véase en 36-58.

como lo «a la mano», como lo «ante los ojos», o como ante «otro»²⁴⁷. «Sobre el fundamento de este concomitante (*mithaften*) ser en el mundo es el mundo en cada caso ya siempre aquél que comparto con otros. El mundo del ser-ahí es un mundo del *con*»²⁴⁸. Pero, la debilidad del planteo estriba en lo siguiente: «en la comprensión del ser que es inherente al ser-ahí está implícita, por ser el ser del ser-ahí un ser-con, la comprensión del otro (*das Verständnis Anderer*)»²⁴⁹. ¿En qué medida es el otro comprensible? ¿Qué es lo que comprendemos del otro? ¿No hay en el otro un resto siempre incomprendible, y no ya como la simple cosa real sino como libertad de alguna manera incondicionada y por lo tanto imprevisible? Es aquí donde Levinas nos llevará de la mano, porque «la conciencia no consiste en igualar al ser por la representación, en tender hacia la luz plena donde tal adecuación se busca, sino en superar este juego de luces —esta fenomenología— y en cumplir acontecimientos cuya última significación —contrariamente a la concepción heideggeriana— no alcanzan a desvelar. La filosofía descubierta, ciertamente, la significación de estos acontecimientos; pero estos acontecimientos se producen sin que el descubrimiento (o la verdad) sea su destino; o sin que la aceptación respetuosa del rostro y de la obra de justicia —que condiciona el nacimiento de la verdad misma— puedan interpretarse como desvelamiento»²⁵⁰. Levinas indica cómo en el fondo de toda una tradición filosófica sigue primando el sentido griego del ser: el ser como «lo visto» (idea viene del verbo *idein*: ver); lo visto es lo comprendido (*noein*) y lo definido (*lógos*), lo permanente o eterno (*aídon*) y divino. Hegel imanentiza en la subjetividad ese sentido del ser; el mismo Heidegger reduce a la comprensión la totalidad del mundo. Mientras que «lo ético, más allá de la visión y la certeza, designa la

²⁴⁷ *Al Vorhandenheit y Zuhandenheit* se agrega ahora el *Mitsein*: o. c., 117 s.

²⁴⁸ *Ibid.*, 118. La relación ontológico-tendencial con las cosas es la pre-ocupación (*Sorge*); con respecto al otro es un procurar por (*Fürsorge*) otro (p. 121). Heidegger plantea así, en el nivel ontológico, toda una política: «Entre los dos extremos del procurar por positivo, el sustitutivo-dominador (*—beherrschenden*) y el anticipativo-libetador (*—befreienden*), se mantiene el cotidiano ser-uno-con-otro, produciendo múltiples formas intermedias, cuya descripción y clasificación caen fuera de los límites de esta investigación» (p. 122). Esto, desde ya, para defender a Heidegger de ser una fría e individualista visión de las cosas. Es una ontología, con sus límites, pero la cuestión social y política se funda adecuadamente en este parágrafo.

²⁴⁹ *Ibid.*, 123.

²⁵⁰ E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Raye 1968, XVI. El vocabulario de Levinas, en su apariencia de extrema simplicidad, expresa un pensar que emana de un gran espíritu de nuestra época. Es necesario dedicar tiempo para aproximarse a la comprensión de sus escritos. Para una visión histórica de esta postura véase Mc Theunissen, *Der Andere*, Berlin 1965; R. Düsberg, *Person und Gemeinschaft*, Bonn 1970.

estructura de la exterioridad como tal. La moral no es una rama de la filosofía, es la filosofía primera»²⁵¹. Esto exige aclaraciones.

En la fenomenología hegeliana «lo mismo se identifica por simple oposición al otro, constituyendo ya como parte una totalidad englobante de lo mismo y del otro»²⁵². Pero no es así porque «el otro es absolutamente otro. El no forma parte como un número de una totalidad conmigo. La colectividad donde digo *tú* o *nosotros* no es un plural de *yo*. *Yo, tú*, no son individuos de un concepto común. Ni la posesión, ni la unidad numeral, ni la unidad del concepto me remiten a otro. La ausencia de patria común hace del otro: el extranjero; extranjero que desarregla el estar cómodamente en casa (*chez soi*) (el hegeliano *Beisichsein*). Pero extranjero quiere decir también el libre. No tengo *poder* sobre él... Intentaremos mostrar que la relación de lo mismo y del otro, en la que pareciéramos imponer condiciones tan extraordinarias, es el lenguaje»²⁵³. El lenguaje, la palabra, el discurso surge del otro, desde su exterioridad jamás englobada en una totalidad que yo pueda poseer, y ex-presa (*saca afuera desde un adentro* que es exterior al mundo mío) desde más allá de su rostro su propio ser. Pero ese ser no es ya «lo visto», ahora es «lo oído». Oigo lo que me dice él que es exterior a mi mundo e irrumpe en dicho mundo exigiendo justicia. «La fenomenología entera, desde Husserl, es la promoción de la idea de horizonte... *Sein und Zeit* ha sostenido una sola tesis: el ser es inseparable de la comprensión del ser (que se despliega en el tiempo)... Afirmar la prioridad del ser con respecto al ente, es ya pronunciarse sobre la esencia de la filosofía, subordinar la relación con *alguien* que es un ente (la relación *ética*) a una relación con el *ser del ente* que, impersonal, permite la captación, la dominación del ente (en una relación de saber), subordina la justicia a la libertad... La libertad se opondría a la justicia que comporta obligaciones con respecto a un ente que niega a entregarse»²⁵⁴. El otro, entonces, es exterioridad, y la manera de manifestarse, por su rostro, no es en verdad una manifestación de su ser sino una mera apariencia. Sólo la palabra ex-presa el misterio siempre de alguna manera exterior, y jamás interiorizado en mi mundo, del otro. «La dialéctica hegeliana es todopoderosa

²⁵¹ *Ibid.*, 281.

²⁵² *Ibid.*, 8.

²⁵³ *Ibid.*, 9.

²⁵⁴ *Ibid.*, 15-16. «Heidegger, como toda la historia occidental, concibe la relación con otro como jugándose dentro del destino de los pueblos sedentarios, poseedores y constructores de la tierra. La posesión es la forma por excelencia bajo la cual el otro deviene lo mismo deviniendo mío» (p. 17). Levinas les opone los pueblos nómades, pastores, el pueblo del desierto y la creación (véase mi obra *El humanismo semita*, 110 s). «Filosofía del poder... Es necesario invertir los términos»: E. Levinas, *o. c.*, 17.

para reducir esta exterioridad al concepto»²⁵⁵. El cara a cara de un hombre ante otro «va más allá que la visión... La verdadera esencia del hombre se presenta en el rostro, en el que él es *infinitamente* otro»²⁵⁶. Mientras que, «según Hegel, la objetividad se absorbe en el saber absoluto y, por esto, el ser del pensador, la humanidad del hombre, se ajusta a la perpetuidad del solidificado en-sí, en el seno de una totalidad donde la humanidad del hombre y la exterioridad del objeto, a la vez, se conservan y se absorben»²⁵⁷. En cambio, «la palabra se niega a la visión, porque el que habla no manifiesta desde sí sino imágenes, pero está personalmente presente en su palabra, absolutamente exterior a toda imagen que él manifiesta. En el lenguaje la exterioridad se ejerce, se despliega, se esfuerza... El desbordamiento de la exterioridad, inadecuada a la visión que la mide todavía, constituye precisamente la dimensión propia de su altura o la divinidad de la exterioridad. La divinidad guarda distancia»²⁵⁸.

La relación entre el que ve y lo visto es una relación neutra, impersonal, mientras que «la justicia consiste en hacer posible nuevamente la ex-presión en la que, sin reciprocidad, la persona se presenta como *única*»²⁵⁹. Si el ser es la presencia o «lo visto», su consecuencia es la violencia. Porque el otro es englobado en una totalidad, en un sistema donde ya tiene su lugar y su sentido «en» *mi* mundo. Por el contrario, si el ser es un «de algún modo siempre en-cubierto» que como otro se revela por la palabra, debo guardar ante él el respeto debido y cumplir con la justicia que me interpela en su rostro. Una exterioridad se levanta *tras* el horizonte de mi mundo. Exterioridad nunca del todo franqueable, por esencia in-superable. Ese resto inmenso de exterioridad deja siempre abierto un ámbito a la dialéctica, no ya como dialéctica de la naturaleza, sino de la historia. El otro, como otro libre y que exige justicia, instaura una historia imprevisible. El otro como misterio es el hacia dónde, el más allá de mi mundo, que el movimiento dialéctico no pretenderá comprender como totalidad totalizada, ya que, por su estruc-

²⁵⁵ E. Levinas, *o. c.*, 265.

²⁵⁶ *Ibid.*, 266.

²⁵⁷ *Ibid.*, 272.

²⁵⁸ *Ibid.*, 273.

²⁵⁹ *Ibid.*, 274. C. Fabro en su obra *Participation et causalité* nos dice que «en general, en el antiguo testamento, *esse (haya)* designa la unidad del ser, el devenir y el obrar libre y autónomo... *Ser*, en el sentido pleno de esta palabra en el antiguo testamento, es en primer lugar *ser-persona*, que es un ser sui generis» (Louvain 1961, 217-218). «Ser-persona» no es lo mismo que «ser-subjetividad», como para Hegel, pero sería imposible la modernidad sin una tradición judeo-cristiana: para el griego el ser es «lo visto», para el judeo-cristiano «ser persona», para el moderno «subjetividad» (ser persona en cuanto vidente o volente, reductivamente).

tura finita, sabe que jamás alcanzará. La totalidad como *lo visto* hecho sistema se opone a la infinidad de un movimiento dialéctico histórico que se abre para *oír* la palabra de otro, que se revela desde una exterioridad insondable e imprevisible. «La exterioridad del discurso no se convierte en interioridad. El interlocutor no puede encontrar, de ninguna manera; lugar en una intimidad. El es, para siempre, afuera. La relación entre los seres separados no se totaliza jamás, *relación sin relación*, que nadie puede englobar ni tematizar»²⁶⁰. El otro, intotalizado, intotalizable, es la garantía de la perenne *novedad* de lo creado. En la reminiscencia platónica, en el sistema dialéctico hegeliano: todo está *ya dado*, es sólo necesario que termine de advenir. En la novedad del otro como exterioridad: en lo mismo, en lo dado, irrumpe lo realmente *nuevo*²⁶¹.

²⁶⁰ E. Levinas, o. c., 271. Por ello «el cara a cara no es meramente una modalidad de la coexistencia, ni aun un conocimiento..., sino una producción original del ser»: *Ibid.*, 281-282. «Coexistencia» indica aquí el *Mit-sein* de Heidegger del § 26 de *Sein und Zeit*. «El otro» no es comprendido de manera distinta; el otro no es comprendido sino en la medida que se expresa y de que su palabra tenga sentido, pero aun así, él, es incomprendible: no lo puedo dominar internándolo en mi mundo como una cosa, un ente que manifiesta su ser como «lo visto».

²⁶¹ «La potencia de la idea de creación, tal como lo indica el monoteísmo consiste en que la creación es *ex nihilo*... por ello el ser separado y creado no es simple emancipación del padre, sino que le es absolutamente ajeno (*autre*)»: E. Levinas, o. c., 35. «A la idea de totalidad en la que la filosofía ontológica reúne —comprende— verdaderamente lo múltiple, se trata de sustituirla por la idea de una separación resistente a la síntesis... La distancia absoluta que la trascendencia supone no podría decirse mejor que con el término creación, donde, a la vez, se afirma el parentesco de los entes entre sí pero también su heterogeneidad radical, su exterioridad recíproca a partir de la nada. Puede hablarse de creación para caracterizar los entes situados en la trascendencia que no se cierran en totalidad. En el cara a cara el yo no tiene ni la posición privilegiada del sujeto ni la de una cosa definida por el lugar que ocupa en el sistema... El yo no forma nunca una totalidad... Pero un principio perfora todos los vértigos y todo temblor, cuando un rostro se presenta y reclama justicia»: *Ibid.*, 269-270.