

## CAPÍTULO V

### LA MORALIDAD DE LA "PRAXIS"

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

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

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

## § 26. LEGALIDAD DE LA INJUSTICIA

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

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

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

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

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

En el pensar de la cristiandad medieval se produjo un pasaje insensible y del mismo tipo, de la ley divina a la ley imperante en las costumbres del europeo -sea bizantino o latino-. Si es verdad que se aceptaba que era la ley eterna el fundamento de la ley natural<sup>186</sup>, y que la ley natural fundaba la ley humana, más aún, se aceptaba la "mutación" de la ley humana<sup>187</sup>, no puede negarse que se tendía a identificar dicha ley histórica de la cristiandad con la del hombre como tal. Fuera de la ecumene estaban los infieles, los bárbaros, lo innoto; lo que más allá del orden es reducido de hecho al no-ser. Si el orden griego es sólo el orden del "varón libre", al que no pertenecía como parte íntegra ni la mujer, ni el hijo, y mucho menos el esclavo y el bárbaro; así también en el orden legal de la cristiandad pertenecía de parte entera el cristiano -en especial el hombre de iglesia y la familia feudal-, estando fuera de dicho orden el hereje, el sarraceno, el islámico, etc. La oposición a la ley de la cristiandad era inmoral y merecía hasta la muerte física y la excomunión como muerte espiritual. La ilegalidad de dicho orden legal era prácticamente antinatural, inhumana, maligna.

En el pensar de la Europa moderna, burguesa e individual, el orden imperante también tenía carácter de ley que funda la moralidad. La mejor expresión de dicho legalismo moralizante es la moral de Kant. Es verdad que la ley de Kant no es una máxima empírica y pretende no ser una norma histórica, sin embargo, al fin, son los criterios de la costumbre cotidiana del europeo medio burgués del siglo XVIII el fundamento último de la facultad práctica del juzgar, facultad encargada de dar vigencia concreta al imperativo categórico. Veamos esto más en detalle<sup>188</sup>.

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

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

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

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

dad es negación de universalidad en la referencia al querer particular; ahora es negación de la particularidad del querer en la universalidad concreta de la comunidad). El *êthos* o las costumbres de un pueblo (*Sittlichkeit*) es la espontaneidad segunda por la que la ley se ha hecho costumbre. Se cumple la identidad de la ley objetiva, la moralidad que la cumple todavía subjetivamente en el hábito (*Gewohnheit*), la costumbre, "segunda naturaleza" (*als eine zweite Natur*) de la virtud, espíritu del pueblo, que recuerda y reinterpreta la "Voluntad general" de Rousseau<sup>195</sup>. Pero, aun en Hegel, el fundamento del acto bueno es coincidencia o identidad con la "Totalidad de necesidad"<sup>196</sup> que es la familia, la sociedad civil, el Estado en la historia universal. El acto o la praxis es juzgada siempre como *interior* al orden, y no se estudia la praxis responsable del *pasaje* de un orden a otro orden; sobre todo no se piensa la moralidad o justicia del acto que ilegal con respecto a las costumbres de una época se torna infiel al pasado por fidelidad al futuro<sup>197</sup>. Sin embargo muestra bien Hegel cómo la bondad o maldad de un acto humano en un pueblo u orden determinado no puede tener su último criterio *dentro* de dicho pueblo, porque éste no es sino manifestación de un "acto total"<sup>198</sup>. Cada pueblo como eslabón de la historia universal del espíritu tiene su último fundamento en el "tribunal de la historia universal" (*Weltgeschichte-Weltgericht*) misma. Solo "el espíritu pensante de la historia universal, dejando de lado las limitaciones de los espíritus de los pueblos particulares y de su propia mundanidad, capta su universalidad concreta y se eleva hasta el saber del Espíritu absoluto, como verdad eternamente efectiva"<sup>199</sup>. Pero ahora, nuevamente, el fundamento de la bondad de la praxis se cumple al interior de un orden, del orden final de la Totalidad divina sin exterioridad. Si un pueblo se creyera la manifestación de la Totalidad significaría la inmoralidad suprema. Y Hegel nos dice: "Contra este querer absoluto, el querer de los otros espíritus de los pueblos particulares no tiene derecho (*sic*); el pueblo en cuestión es el dominador del mundo"<sup>200</sup>. Al fin, Hegel viene a sacralizar a un cierto orden y torna nuevamente, como fin de la historia, la ilegalidad a dicho orden como inmoral. Por nuestra parte intentaremos mostrar cómo la legalidad no puede ser, para la filosofía y en la historia humana, el fundamento de la moralidad, ya que la praxis analéctica o supremamente moral va siempre más allá de todo orden establecido y su origen es el Otro, disfuncional a toda función legal, exterioridad inasumible en totalidad por ninguna Totalidad, ni la pre-

tendidamente divinizada por Hegel -que terminó históricamente en un Hitler o en la dictadura de la burocracia rusa-. La Alteridad como momento exterior al "acto total" de la humanidad final es la única garantía de una ética que guarda siempre la apertura al futuro y que impide a todo orden legal, sea particular o pretendidamente universal, el fijar una Totalidad como la última, negando así a la historia. En el capítulo X de esta obra encararemos ese último momento ético -ya esbozado al fin del *capítulo IV*, § 25-. Para Hegel "la universal historia mundial se cumple en la *dialéctica* de los espíritus particulares de los pueblos que son sus acontecimientos individuales"<sup>201</sup>; para nosotros, en cambio, los órdenes de los pueblos particulares son relanzados *analécticamente* desde el Otro, y el pasaje dialéctico es un fruto de algo anterior, origen de la moralidad<sup>202</sup>.

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

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

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

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

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

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



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

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

## § 27. MALDAD MORAL DE LA PRAXIS DOMINADORA

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

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

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

Rousseau escribió un librito sumamente instructivo, *De la desigualdad entre los hombres*, sin advertir él mismo que la desigualdad de la que trata es la que de hecho podía Rousseau observar en la sociedad de su tiempo -tiempo de la burguesía individualista y donde la mediación para el proyecto de "estar-en-la-riqueza" era el valor económico-. Nos dice: "El primero que delimitó un terreno y se apresuró a exclamar: *Esto es mío*, y encontró gente suficientemente inocente que le creyera, fue el verdadero fundador de la sociedad civil"<sup>204</sup>. Este es "el origen de las *diferencias* que constituyen a los hombres, los que, es aceptado, son mutuamente iguales entre ellos como lo eran los animales de toda especie"<sup>205</sup>. Para nuestro autor entonces la identidad originaria de la especie ha sido diferida hasta constituirse en "diferentes órdenes del estado civil"<sup>206</sup>, diferenciación garantizada, estabilizada y hecha real por las instituciones: "Tal fue o debió ser el origen de la sociedad y de las leyes, que opusieron dificultades a los débiles y nuevas fuerzas a los ricos, destruyeron sin retorno la libertad natural, fijaron para siempre la ley de propiedad y de desigualdad y en injusta usurpación promulgaron una ley irrevocable, para provecho de algunos ambiciosos, redujeron desde entonces todo el género humano al trabajo, a la esclavitud y la miseria"<sup>207</sup>, El mal ontológico es la determinación o diferencia<sup>208</sup>, El mal óntico es el corroborar la diferenciación, es actualizar y acrecentar la determinación, es decir, que "no debe ser, que debe ser suprimida, no en el sentido de que esa escisión no hubo de aparecer jamás sino que no hay que fijarla porque la particularidad no debe ser mantenida como esencial en oposición a lo universal; ella debe ser superada como lo negativo"<sup>209</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La guerra, que es el enfrentamiento de dos violencias (aunque pueden tener muy diversa consistencia moral, ya que una puede ser injusta, la dominadora, y otra justa, la liberadora), no es "el padre de todo" como lo pensaba Heráclito<sup>217</sup>, ya que antes que la violencia está la dominación, y antes todavía el cara-a-cara. La dominación aliena el rostro del Otro y lo hace cosa dominada. La voluntad de libertad del dominado, el amor-de-justicia al Otro como otro es el verdadero origen del proceso analéctico-dialéctico. Dicho amor y voluntad hace aparecer y transforma la dominación en violencia; la violencia dominadora exige al que se libera revestir su intento de una violencia defensiva o de respuesta. El choque de las dos violencias: una moralmente injusta, la dominadora, y la otra moralmente justa, la defensiva del que se libera, es la guerra. La guerra es el inevitable fruto del pecado, de la dominación, pero no es el origen, el padre de todo, sino que la guerra es un mal y trae consigo la acrecentada inmoralidad del dominador. La guerra, que siempre es un mal, tiene razón de pecado, culpa y merece castigo como praxis dominadora, ya que es la que la declara y ejerce. El que sufre la guerra, el que entra en ella defensivamente y como respuesta obtiene en ella dignidad, mérito y

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

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



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

## § 28. EL ÊTHOS DE LA DOMINACIÓN

"Lo habitual", lo que se hace por costumbre, es un repetir lo mismo, un reiterar lo ya cumplido. Decir que alguien repite lo nuevo es una contradicción. El *êthos* de la dominación será un reiterar lo mismo sin novedad, dentro de una Totalidad cuyo ser consiste en el "eterno retorno de lo Mismo". Nuestra crítica, paradójicamente, se levanta contra el más crítico de los éticos que se hayan atrevido a volverse contra la moral imperante, pero Nietzsche, del que hablamos, no será suficientemente radical, y por ello, aunque de sí dijo: "Nosotros, los inmoralistas", podremos exclamar que no fue suficientemente inmoral ante la moralidad vigente de la Totalidad dominadora<sup>218</sup>. La moral que se funda en virtudes -como la que se funda en la ley, y que hemos visto en los párrafos anteriores-, busca su seguridad en lo óntico y quiere descubrir una cierta permanencia que le permita no vivir el riesgo de la historia, de la libertad y del servicio alterativo.

En efecto, "la historia del hábito (de la virtud como lo habitual) representa el retorno de la libertad a la naturaleza, o, con más exactitud, la invasión en el dominio de la libertad de la espontaneidad natural"<sup>219</sup>. La más importante de las morales de la virtud fue la que expuso Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, donde puede verse claramente lo que nos indica Ravaisson: el anhelo de cubrir el ámbito riesgoso que separa la naturaleza sin libertad del mundo libre (con pretensión de negar la misma libertad, que el griego no conoció en cuanto tal). El ser del hombre no es meramente natural (como el de las plantas), sino que obra contra natura (*parà fysin*) o según ella (*katà fysin*). Los actos habituales dan por el carácter una como segunda naturaleza al hombre<sup>220</sup>. Cuando el hombre nace "ninguna de las virtudes del *êthos* se encuentra en nosotros por naturaleza (*physei*)"<sup>221</sup>. Pero de inmediato, por el aprendizaje, se adquieren los hábitos<sup>222</sup> que conservan lo aprendido pero que pueden caer en el automatismo o repetición de lo mismo sin sentido. El carácter, que es "la manera individual -no elegida y no modificable por la libertad- de la libertad misma"<sup>223</sup>, o "el *êthos*, es el fruto de los modos de habitar el mundo (*ek êthous*)"<sup>224</sup>. Los modos de habitar el mundo (el hábito: *héxis*) son fruto de repetición de lo mismo:

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

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

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

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

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

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

El *êthos* vigente, por su parte, se reviste también de una coraza interna que le permite permanecer, subsistir. Nietzsche muestra cómo por el castigo, el dolor, el hombre llega a constituir una "conciencia moral" (que será después el *Ueberich* de Freud) que se impone como la jerarquía de valores, y así se "santifica la venganza bajo el nombre de justicia, como si la justicia no fuese sino una transformación del resentimiento"<sup>236</sup>. Pero, además, hay un grupo de hombres, una verdadera clase profesional, que cultiva el resentimiento en nombre de la moral, es el "sacerdote ascético... los verdaderos representantes del espíritu serio"<sup>237</sup>. En América latina, "la dominación sobre los enfermos"<sup>238</sup> en nombre de los valores de la civilización occidental y cristiana, la cumplen hoy los herederos de la Cristiandad hispanoamericana -que no debe confundírseles sin más con los cristianos<sup>239</sup>-, que hacen cumplir como virtudes los vicios del resentimiento de los criollos dominados en la colonia, y que en el fondo ocultan el pecado contra su padre (lo que les da a sus actos una morbosa culpabilidad): la emancipación del siglo XIX y la necesidad sentida de la liberación presente negada. Igualmente forman parte de ellos los liberales, que al fin del siglo XIX se reúnen con los conservadores, y que ahora tienen culpabilidad por haber firmado el pacto neocolonial con Inglaterra y su descendiente. El resentimiento del "nuevo rico", el burgués industrial, contra la antigua oligarquía o aristocracia terrateniente, viene a transformarse en virtud imperante. La vida urbana, el buen vestir y comer educado, la disciplina, el ahorro, la limpieza a la inglesa, la palabra cuidada, la legalidad, el hablar francés, se opone como la civilización a la barbarie vivida por el español, por el gaucho, por el pueblo que en su folklore conserva rastros del antiguo dominador odiado. Ese *êthos*, y los bienes que permite y cobija, viene a ser sacralizado por un derecho natural y divino a la propiedad sin mirar ni su origen, ni su condición ni lo que en su fundamento signifique. Los sacerdotes de esta moral, diría Nietzsche, la pretenden eternizar a fin de usufructuar también eternamente los beneficios del orden vigente.

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

blecido como imperio del resentimiento instrumentado por una casta dominadora sin haber sido conquistadora. Predica el nihilismo de ese orden muerto, cadavérico, pero lo hace desde la Totalidad y en nombre de "la raza de los conquistadores y señores"<sup>241</sup> la de la "aristocracia guerrera"<sup>242</sup>, cuyo nombre es el "hombre que se trasciende" (*Ueberschensch*), que impone nuevos valores (*Wertsetzung*) por la previa destitución de los valores vigentes (*Umwertung*). No hay lugar a dudas, Nietzsche propone como ideal humano a los invasores aqueos, jonios y dorios, a los arios invasores, a todos los conquistadores en especial a los de la Roma imperial, a Napoleón, "hombre único y tardío como nadie, encarnación del ideal aristocrático"<sup>243</sup>. Nietzsche habría estado, con certeza, del lado de Cortés, de Pizarro y no del azteca o del inca. Se trata, desde la Totalidad cerrada y dominadora, de exaltar el momento en que la Totalidad crece dia-lécticamente y engloba, domina, cosifica al Otro: la conquista, la expansión de "lo Mismo", la actualidad de lo ya dado en la potencia (como posibilidad y como fuerza, vida, violencia) de lo Mismo. Nietzsche es, lo decimos con toda conciencia de lo que esto significa, la expresión final del *êthos* dominador moderno europeo. Su "voluntad de dominio" no es sino la formulación ontológica del "yo conquisto" hispánico o del "yo pienso" cartesiano. Su virtud suprema, el bien como guerra, el guerrero injusto y conquistador como héroe patrio es la más ciega, opresora e inhumana de las actitudes posibles: el *êthos* de la dominación desnudo, que presenta como virtud insigne el asesinato, la violencia, o mejor, la violación del Otro. El conquistador guerrero es la antípoda del liberador en la justicia; el *êthos* de la liberación es exactamente el contradictorio al *êthos* descrito por el europeo Nietzsche, sabio del hombre dominador. Lo mismo le pasará a Kant con su moral del deber, a Hegel con su moral de la clase suprema: la burocrática o de los empleados públicos del Estado, que es manifestación histórica de la divinidad misma<sup>244</sup>, y a Marx que aceptará al origen de la revolución un acto del *êthos* guerrero y dominador moderno: la lucha a muerte, por lo que le será muy difícil negar al odio como fuerza motriz y como posición inicial del proceso. En todos ellos la Totalidad es el horizonte irrebalsable y último, el fundamento ontológico del *êthos* moderno.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

El *êthos* de la dominación es una endeble estructura de pretendidas virtudes que recubre hipócritamente una profunda perversión. Lo sacrílego del caso es que ha sido sacralizado dicho *êthos* y se avanza como eterno para el que lo cumple. Es aquí cuando la ética de la liberación adquiere junto al oprimido liberándose el carácter de peligro, porque quita a la "conciencia tranquila" del dominador su carácter de naturalidad y lo interpela como un culpable. Lo espantoso del caso es que la cuota de vicio mistificada en virtud en el dominador es mutilación del ser del oprimido: el lícito *confort* que encubre la gula es hambre en el dominado, la relación sexual pagada es degeneración en la prostituta, la prepotencia del empresario es humillación en el asalariado, la dominación pedagógica del padre es fracaso del hijo... y así el poderoso se constituye en el "príncipe de este mundo", como el que tienta al más débil para retenerlo en "lo Mismo"; la tentación es tautología; lo tienta con su palabra que no es reveladora ni creadora sino dominadora, palabra de "lo mismo-opresor" dirigida a "lo otro-oprimido" dentro de la Totalidad ("lo Mismo"), y para expresar inversamente la fórmula de Sartre: "La Totalidad es el infierno". Por ello podríamos simbólicamente decir que la praxis dominadora es la constructora del infierno<sup>247</sup>.

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

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

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

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

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

negatividad primera). En este sentido Habermas no logra superar la noción tradicional de praxis<sup>250</sup>, ya que como toda la Escuela de Frankfurt, desde Horkheimer hasta Marcuse<sup>251</sup>, suponen en definitiva la categoría de Totalidad como lo irrebasable.

El hombre en la Totalidad puede tener "libre arbitrio", pero al fin se reduce a pura espontaneidad, autodeterminación, autodiferenciación electiva<sup>252</sup>. El ámbito de la libertad óptica se juega dentro de la "necesidad" (*besoin* de Sartre, *Bedürfnis* de Hegel o Marx, *Sorge* de Heidegger), que se funda en el proyecto o com-prensión del ser como Totalidad. En este sentido la libertad queda reducida a la espontaneidad (que Aristóteles nombró *ekousión*<sup>253</sup>, y lo que queremos indicar es que el Otro como otro es libertad meta-física, más allá de la espontaneidad solipsista de la Totalidad, más allá de la *fysis* (sea ésta astrológica, vegetal, animal o humana) es historia y creación.

Es aquí donde el intento de los posthegelianos debe ser reinterpretado. Cuando un Schelling enuncia que "la filosofía positiva puede comenzar puramente con la sentencia: Yo quiero lo que se encuentra más allá (*über*) del ser. Así veremos acontecer gracias a un tal querer la real superación (*Uebergang*)" [del ser como *lógos*]-. Por el querer (*Wollen*) se accede a un "más allá" (*meta*-física) del ser (como Identidad originaria del Saber absoluto). De la misma manera un Feuerbach, que se propone superar la "identidad del pensar y el ser, el punto central de la filosofía de la identidad"<sup>255</sup>, afirma que "la nueva filosofía [entre la que la filosofía latinoamericana es ya una realidad] se apoya sobre la verdad del amor"<sup>256</sup>. Por el amor se alcanza la "existencia" (en la significación kantiana) y se la puede distinguir de lo inexistente (ya que el dolor de la ausencia del amado no es idéntico a su presencia; para la razón presencia o ausencia de "lo" amado son idénticos). Quiere decir que el amor accede a un ámbito de exterioridad con respecto a la razón. De la misma manera un Marx ("sujeto del trabajo") o un Kierkegaard ("suieto de la fe ante Dios") colocan en la exterioridad de la objetividad abstracta (la Totalidad hegeliana como subjetividad absoluta) al sujeto existente en concreto<sup>257</sup>. Sin embargo, no han podido describir adecuadamente la exterioridad y lo han hecho de tal manera que al fin fueron nuevamente apresados por la modernidad: el pensar de Schelling se cierra en una Totalidad divina que somos por naturaleza; la intención de Feuerbach no supera la Totalidad de la Humanidad (que incluye como un "nos-

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

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

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

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

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

El conocimiento objetual del ente, en el mundo, es captación de su contenido con sentido (dentro de la totalidad ontológica de sentido). La conceptualización o interpretación del ente es entonces objetual, abstracta y universal. El Otro como otro libre, como centro de un mundo que me es dis-tinto o separado del mío o nuestro (exterior a la Totalidad) es concretamente incognoscible en la proximidad del cara-a-cara. La inteligencia queda como perpleja y debe rendir sus armas quedando a la espera en la esperanza; dicha posición la hemos denominado con-fianza, fe. Por ello el respeto, la veneración<sup>264</sup>, el reconocimiento de la libertad del Otro (*liberté d' Autrui*) no puede fundarse en la razón o el *lógos*, en la intuición o com-prensión, sino en la con-fianza que afirma al Otro como un *prius*, como lo anterior de *suyo* (como diría Zubiri) o la negatividad primera (afirmación suprema pero *desde* el mismo Otro como otro) del semejante pero jamás igual, el próximo ("prójimo") pero nunca el mismo. Desde esa nada (*ex-nihilo*) es que irrumpe, desde

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

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

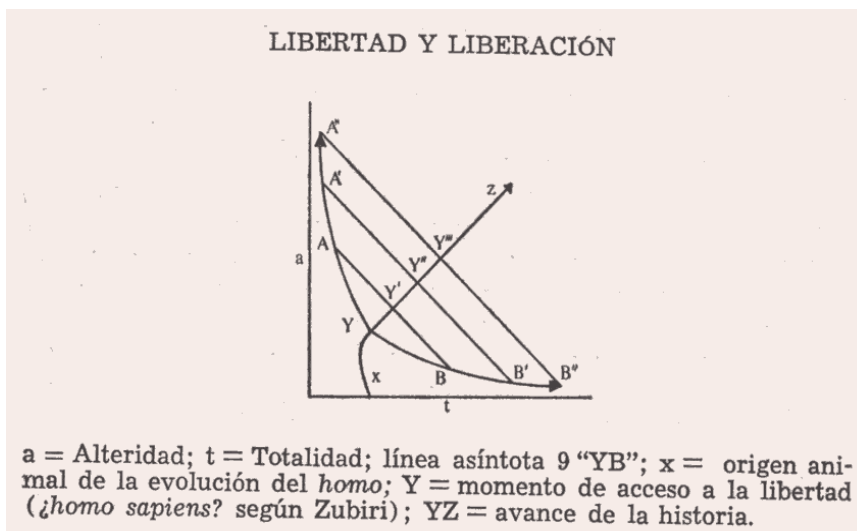
El respeto y la veneración del Otro como otro libre transforma a la Totalidad. Expuesta y abierta por el silencio a la voz pro-vocadora del Otro, llega a escuchar su voz, acoge dicha palabra analógica e intenta aceptarla como creadora, como innovadora, ya que "lo nuevo es el Otro"<sup>267</sup>. La respuesta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

parte desde el Otro (*ana*-lógico) ya que su palabra que provoca a la justicia es *ana*-lética; la respuesta de la Totalidad que crece dialécticamente para servirle ya no es conquistadora, no incluye unívocamente al Otro en la misma Totalidad, sino que crea una *nueva* Totalidad que es analógica de la primera y originada por la con-vergencia de las dos praxis: la interpe-lante creadora del Otro y la servicial liberadora de la Totali-dad. Es aquí, y sólo aquí, donde la Totalidad se decide por el bien y cumple su ser como deber-ser. La Totalidad equívoca niega su totalización opresora y afirma su capacidad liberadora.

Es sólo afirmando por la *práxis* liberadora la libertad del Otro que la mera espontaneidad de la Totalidad accede al nivel de ser libertad humana. La libertad humana es fruto de un compromiso y una acción liberadora, es en verdad una historia. Los dos límites de la libertad, que la niegan por lo tanto, son, por una parte, la Totalidad plenamente totalizada o la total naturalización del hombre (ya no es hombre, sería pura naturaleza sin libertad); por otra parte, la Alteridad pu-ramente gratuita con la consecuente desaparición de la Totali-dad (ya no es hombre, sería Dios y tampoco tendría libertad finita, humana). La libertad humana se juega entonces entre la naturaleza y la divinidad, sin ser una ni otra, acercándose a lo físico (al mal) en cuanto Totalidad cerrada; acercándose al Otro (el bien) en cuanto "servicio" meta-físico.

Permítasenos, como en otras ocasiones, una representación esquemática, con mediaciones matemáticas:

Esquema 10



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

⟷

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



### § 30. BONDAD MORAL DE LA PRAXIS LIBERADORA

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

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

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

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

Hasta el presente hemos hablado simplemente de un pro-yecto ontológico de la Totalidad. Sin embargo, es posible distinguir ahora entre un pro-yecto vigente (que es el de la Totalidad o del grupo dominante: el pro-yecto de "lo mismo óntico" que se impone a "lo Mismo" como Totalidad), y un pro-yecto del orden futuro<sup>269</sup>. El pro-yecto histórico futuro, no el de la dominación o la conquista (pro-yecto del Todo como "lo Mismo"), es el fundamento de la liberación. El pro-yecto es equívoco: como dominación es malo; como liberación es bueno. ¿Qué es lo que puede permitirnos discernir la equivoicidad del pro-yecto? Ya lo hemos indicado repetidamente: el Otro. En tanto es negado (dominación y conquista es muerte del Otro) es malo. En tanto que es afirmado como Otro, como negatividad primera, es bueno. El acto bueno es afirmación del Otro, es "servicio" que se avanza más allá del interés vigente y del pro-yecto positivo hacia la utopía. *Oùk tópos* (en griego: sin lugar) es lo "todavía no vigente". La "utopía" puede ser la mera veleidad (un querer desde sí lo imposible) o irrealidad, o puede ser la apertura que muestra el futuro auténtico a través de la estructura actual del Todo. El "servicio" como gratuito, y la gratuidad por tanto, tiene relación a la esencia del hombre. La diferencia entre la audaz e irreal utopía y la utopía auténtica o histórica reside en que, en la primera, el veleidoso quiere superar lo dado por pura curiosidad, por aburrimiento, por hacer algo "novedoso" (lo "novedoso" o la novedad como "novedosa" es lo opuesto a lo "nuevo")

como creación); es el pasaje al acto de "lo Mismo" en potencia pero imprudentemente. La utopía auténtica es el pro-yecto nuevo que se va constituyendo (fuera del orden dado) desde la exigencia analéctica del Otro, del "pobre", del que siendo oprimido guarda al mismo tiempo una exterioridad escatológica. El "fuera-del-lugar" (de la Totalidad) es el Otro, pero no como lo irreal sino como lo realísimo. El fundamento de la moralidad del acto es la "utopía analéctica" y no la meramente dialéctica. En esto, aunque puede servirnos para pensar, nuestro análisis no sólo se separa de Hegel sino igualmente de Ernst Bloch<sup>270</sup>.

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

Los posthegelianos, de izquierda, se levantaron contra esta ontología aristocrática, y mostraron que es por la vertiente de los dominados, los "esclavos", por donde la historia avanza. En esta línea, como contemporánea reinterpretación, debe situarse a Bloch, que no pensamos aquí indicar sino su tesis central<sup>274</sup>. Nuestro autor debe situarse dentro de la tradición, no sólo de un Feuerbach o Marx, sino de un Marción, Montano, Joaquín de Fiore o Tomás Münzer (cristianos helenizados que lucharon escatológicamente sin mediaciones históricas). Bloch muestra que la tradición cristiana se divide en dos vertientes: el del cristianismo dominante (el *statu quo*), y el del cristianismo oprimido, que sería un "ateísmo" no consciente.

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

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



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

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

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

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

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

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

do que Kant, por su dualismo antropológico, postergó hasta después de la muerte (y de allí la necesidad de una inmortalidad del alma) la coincidencia de felicidad y virtud<sup>275</sup>. Para Kant la felicidad era como un perfecto *confort* del cuerpo ya que toda inclinación era patológica (y el respeto, realmente, no es inclinación). Si la felicidad se reduce a su solo nivel empírico corporal, es necesario un "paraíso de Mahoma", imposible en esta vida, para que se dé junto a la virtud. Si la felicidad (*beatitudo* de los medievales) es en cambio realización plena del ser del hombre, efectuación querida, amada y sentida como tal (aun en el tormento de la tortura, de la muerte o la deshonra injusta), entonces el hombre virtuoso puede ser feliz en la vida presente. Si el ser del hombre, en su esencia y fundamentalmente, se diferencia del de las cosas, los vegetales y las bestias por su incesante apertura a la Alteridad, historia futura en búsqueda del Infinito, el que vive la aventura del pasaje de la detotalización de un estado de cosas hacia la novedad del "servicio" al Otro como creación, pro-creación y "trabajo" constituyente del orden justo, tiene ya (en esa venturosa vida de riesgo y alegría, de invención y creación, de amor y misericordia) cumplida su felicidad, está ya en el Reino<sup>276</sup>. La *alegría* (o felicidad) del liberador es infinita, y ninguna otra experiencia humana puede igualársele. El cara-a-cara que vive el liberador, el amor libre ante un libre, la gratuidad de dar hasta la propia vida por el Otro, la fecundidad de poder comunicar nueva vida a los muertos dentro de la Totalidad (donde eran "nada" como Martín Fierro), son experiencias empíricas y espirituales que un *gourmand* como Kant nunca pudo vivir. En la burguesa Prusia, un profesor universitario, soltero y reglamentado, no podía sino divinizar el orden y el deber (dentro del orden establecido): debió postergar hasta después de la muerte la coincidencia de la felicidad (porque era él mismo un in-feliz, teniendo en cuenta su propio pensar) y la virtud. En verdad, no sólo después de la muerte a la Totalidad y en la mortalidad del "servicio" se cumple la coincidencia del "bien supremo". Toda la "dialéctica de la razón práctica" kantiana viene a mostrar la Alteridad del bien, posterior a la muerte de la Totalidad, para el que se compromete hasta la muerte en el "servicio" de liberación del Otro.

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



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

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

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

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

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

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

### § 31. EL *ÊTHOS* DE LA LIBERACIÓN

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

de su existencia, como nueva nada del Todo (porque sabe escuchar la voz interpelante del Otro), aparecer como el único que se enfrenta a la Totalidad para increparle su injusticia. Esta posición excéntrica del pro-feta ("el que habla delante de") tiene anterioridad meta-física y posterioridad inequívoca con respecto al político liberador. El político dominador no lo consideramos ahora, por ser evidentemente otra cuestión. El político liberador, el que se lanza en el proceso de liberar al oprimido, marcha junto al pedagogo de la liberación (el filósofo es un pedagogo de la liberación y al mismo tiempo un pro-feta, en su sentido antropológico), pero se distingue del maestro liberador en que tiene por objetivo concreto la "toma del poder", es decir, una Totalidad futura como Totalidad "en sus manos". La vocación del político, aún del liberador en la justicia, incluye una cuota inevitable de dominación. Se podría decir que la posición contraria es utópica-irrealista o anarquista. Es decir, es el puro superar la Totalidad por inconformismo, por infantil deseo de novedad, o para tranquilizar la conciencia de "petit bourgeois", cuando no un purismo reaccionario del angélico querer permanecer con las "manos limpias". Pero no es así, el maestro liberador es el creador primero, es el que ha llamado al político y le ha entregado en vivo su vocación. Él es el que primero supo escuchar al Otro, dar valor a su pro-vocación, tematizar conceptualmente su interpe-lación. Es el pedagogo del político liberador; éste es su fruto operativo con el que nunca podrá confundirse sino en el riesgo, en el compromiso cotidiano de la liberación. En el tiempo de la "toma del poder" -por parte del político liberador en el nuevo Todo constituido-, el antiguo compañero de camino, el maestro de la liberación, será ahora tenido como el "quintacolumnista", como la "reacción", como el que quita la "moral" a la revolución. Es que, la vocación y la función del pedagogo liberador, son seguir advirtiendo en el nuevo orden sus concretas posibilidades de dominación. No es difícil que si no perdió su vida en el proceso de la liberación del orden antiguo, la pierda ahora en manos del nuevo orden que él mismo anticipó<sup>277</sup>. Por ello es una existencia "límite", y es por el último límite que toda conducta humana puede ser medida. Entre el conquistador autoconsciente, colonizador del Otro a "lo Mismo" (lo perverso supremo), y el maestro de la liberación, que lleva de la mano al Otro hacia su propia realización desde sí mismo como otro (lo bueno primero), el hombre opta cotidianamente en el infinito claro-oscuro de la vida moral.

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

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

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

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

orgánico de las virtudes del *êthos*, que en los casos nombrados. no fue sino las del *êthos* burgués europeo<sup>278</sup>.

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

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

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

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

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

ción de dichas virtudes en el mundo greco-romano dentro de una inspiración cristiana de intención teológica. Sin lugar a dudas es la "segunda parte de la segunda" de la *Summa* de Tomás de Aquino la que sintetiza mejor la problemática, ya que pudo contar con la *Ética a Nicómaco* íntegramente trabajada por su maestro Alberto y con una madura ética cristiana elaborada durante siglos<sup>291</sup>. Allí se ve claramente cómo se anteponen virtudes de carácter alterativo, pero con exclusivo sentido teológico positivo (que se fundan en la fe teológica revelada y que exceden el ámbito de la filosofía), para sólo después exponer las virtudes aristotélicas (las cardinales y sus dependientes) sin dar relevancia esencial a la *sofía*<sup>292</sup>. En la Edad Media hay una relación clara hacia el Otro, pero éste es conceptualizado esencialmente como Dios. La virtud fundamental es la *religio*<sup>293</sup>. El mundo moderno, al construirse sobre el "yo conquisto" que culmina en el *ego cogito* y la "voluntad de poder", diviniza al hombre. En este caso no puede relacionarse con ningún Otro: no hay Dios alterativo (Creador) ni hermano (que ha sido colonizado), ni mujer (alienada en el patriarcalismo milenarista), ni hijo (bajo la dominación pedagógica). Sólo queda una Totalidad como el Orden vigente que hay que amar, conocer los derechos que se le otorgan y cumplir los deberes correlativos. Es una moral de la ley, del valor, de la unidimensionalidad. Y los Nietzsche, los Freud y muchos otros no hacen sino acentuar los supuestos de la misma lógica de la Totalidad<sup>294</sup>.

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

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



Totalidad. Este amor ni es amor a "lo Mismo" (*éros*), ni siquiera amor de amistad dentro del Todo y en la igualdad (*filia*), sino que es amor al que es *nada* para el Todo, es amor gratuito, amor creador<sup>295</sup>. Este amor que va más allá del horizonte ontológico (que hemos denominado antes "amor-de-justicia" o *désir* con Lévinas) es lo que Feuerbach quiso indicar (pero no pudo al fin, por quedar encerrado en la Totalidad de la humanidad como especie unívoca) con la frase que dice: "La nueva filosofía se apoya sobre la verdad del amor"<sup>296</sup>. Esto no es un irracionalismo, sino el descubrimiento, que quiere ser postmoderno (pero que no logra conceptualizar su intención), de que la identidad del ser y el pensar es falsa<sup>297</sup>, ya que hay *ser* más allá del ámbito del pensar. Hay ser y puede ser amado, ya que nos duele la ausencia del amado todavía presentido, desconocido, incomprensible actualmente como el Otro libre y con futuro.

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

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

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

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

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

hábito que sabe amar lo todavía imposible: el Otro miserable. Es un amor primeramente ateo de la Totalidad divinizada (fin de la "teología" moderna en el sentido de Feuerbach y Marx) y afirmación de una antropología del cara-a-cara (que significa, como lo veremos, la teológica del Dios creador, que necesitaba previamente del ateísmo del fetiche moderno). Esta virtud del amor-de-justicia es, precisamente, el saber situarse en la posición misma del cara-a-cara. El rostro del Otro, su persona, su cara es siempre novedad. Amarlo como Otro, como lo siempre novedoso, a partir de lo que el *lógos* nos deja aparecer de él pero afirmándolo como in-com-prensible, es lo propio del amor trans-ontológico<sup>303</sup>. *Ese amor del cara-a-cara*, del Otro como otro, *es el acto supremo del ser humano* y ningún acto com-prensor ni interpretador puede asemejársele.

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

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

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

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

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

lenguaje se les ha escapado esta simple reflexión. El mismo Jacques Derrida, que apunta la cuestión, no llega a dar en la solución meta-física y ética<sup>305</sup>. La filosofía del lenguaje tiene raigambre ética: el Otro como el pobre es el origen del lenguaje propiamente humano, y por ello, al fin, la palabra dominadora debe resignarse en aquel trágico pero real callarse, que nada tiene que ver con el silencio del habla en la obediencia: "De lo que no puede hablarse se debe callar"<sup>306</sup>. Si sólo hubiera el hablar, el callar es la muerte del *lógos*; si hubiera en cambio el diálogo entre el yo y el Otro, más allá del no-hablar, del silencio, podría todavía comenzar el diálogo. Pero para ello Ludwig Wittgenstein debería haber descubierto al Otro en el pobre... y es mucho pedir para un europeo norteamericanizado. La crítica al positivismo lógico, comenzada por Marcuse desde la Totalidad europea, no ha sido siquiera iniciada en verdad: ella es tarea de la filosofía latinoamericana, africana y asiática. Mientras que la universalidad unívoca y matemática del *lógos* no sea superada tampoco podrá haber liberación antropológica, política ni teológica (no queremos decir: liberación de Dios, sino liberación de las condiciones que hacen posible la revelación del Dios creador). La voz *dicha*, o mejor, el *Decir* mismo<sup>307</sup>, deja lugar a la mera expresión pensada, juzgada, más aún escrita: la palabra como revelación del Otro ha sido negada como la palabra vista y leída dentro de la Totalidad de la interpretación óptica y ontológica. El ser no es aquí la libertad del Otro como fuente originaria; el ser es reducido al *texto* escrito por mí mismo, o, lo que es lo mismo, interpretado desde mi mundo<sup>308</sup>.

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

La revelación antropológica había sido dejada de lado por la

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

La tercera posición meta-física o virtud originaria del cara-a-cara, es vivir ya hoy anticipadamente la alegría de la liberación del Otro, del miserable. La esperanza ante la utopía real transforma la meta-temporalidad ontológica en historicidad meta-física o escatológica<sup>309</sup>. Es la superación de la "anticipación" (*Vorlaufen*) heideggeriana, como el modo de pre-vivir la muerte, experiencia ontológica límite. Por el contrario, la esperanza es anticipación de la posición límite, pero no ya ontológica sino meta-física, y no ante la negatividad ontológica (el no-ser como muerte) sino meta-físico (el más allá del ser como el *lógos* de la Totalidad: el Otro, negatividad primera). La esperanza no es espera de la realización del pro-jecto de la Totalidad; paciencia ante el fin que se aproxima. No. La esperanza es virtud meta-física o ética, alterativa, ya que espera la liberación, la plena realización futura del Otro, del que no tengo bajo mi dominio pero sí bajo mi "servicial" responsabilidad (responsabilidad no dominadora sino gratuita). La es-

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

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

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

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

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



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

Habiendo indicado las condiciones que posibilitan la adecuada interpretación de la palabra del Otro, debemos ahora pensar la cuestión de la "interpretación" misma de la palabra del Otro. Para ello hay que recordar dos aspectos de importancia: en primer lugar, no se trata ya de una interpretación o hermenéutica del ente o de lo óntico (interpretación en el sentido heideggeriano o aristotélico), ya que es un interpretar la palabra que viene más allá del horizonte ontológico. En segundo lugar, la palabra del Otro no es mera palabra *apofántica* (expresora de una interpretación óntica), sino que juega para la Totalidad la función de una palabra apocalíptica (en griego *apokálypsis* significa "revelación"). La recta interpretación de la palabra del Otro es condición del "servicio" o el trabajo liberador justo, ya que en la posición analéctica (la actitud ante el Otro como más allá del *lógos*) es la palabra del Otro la que da el *contenido* del "servicio", es la que bosqueja el pro-yecto mismo liberador. El Otro que pro-voca o interpela lo hace por su palabra reveladora, donde se expone (en griego *apokalypto* es exponer o descubrirse el pecho, desnudarlo ante otro) a la Totalidad desde su sagrada exterioridad. La virtud o disposición activa que permite al *lógos* interpretativo<sup>311</sup> captar analógicamente la palabra revelada se ha denominado, y podemos conservar el término precisando su sentido, prudencia (*prudencia* en latín).

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

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

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

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

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

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

es justicia ilegal o translegal; es justicia transdistributiva o gratuidad misericordiosa; es justicia alterativa y no meramente legal-conmutativa. No se piense que dicha justicia óptica alterativa sea meramente individual. Hay momentos en la historia en que un pueblo se pone en marcha hacia su liberación y en esos casos la justicia alterativa es vivida alegremente por los justos y tristemente por los injustos. A los primeros se los pone delante del proceso y a los últimos se les obliga en el nuevo proyecto liberador. No es posible permitir que el injusto deba decidir cuando deje de cometer la injusticia; por propia decisión nunca liberará al Otro. En estos casos la "ayuda fraterna" puede adquirir hasta la posición de una pretendida violencia, cuando no es sino el recto castigo del pecado y la tristeza y el dolor propios del que debe comenzar también el camino de su propia liberación. Esta justicia fue ya anticipada en el "dar" cotidiano de un pobre a otro algo, no en razón de la ley del Todo (fuera de la cual viven) sino en razón de lo que el Otro es como persona<sup>314</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

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

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