

§ 69. *Hacia un discurso ateo de todo sistema*

Deberíamos partir de la praxis liberadora latinoamericana para ver cómo un Tupac Amará puso realmente en cuestión al *dios-fetiché* de la Cristiandad colonial hispanoamericana en su rebelión de indios; o cómo el cura Hidalgo con su ejército de indios dejó de rendir culto, se declaró prácticamente ateo, del "dios" de la oligarquía mexicana; su praxis de liberación le valió el juicio de herejía, la excomunión y por último la muerte y la separación de su cabeza que quedó expuesta durante años en Guanajuato. Sin embargo, y una vez más, nos remontaremos al discurso ateo de los posthegelianos, ya que en su aparentemente extrema irreverencia hacia lo sagrado, pienso que plantearon filosóficamente de manera adecuada la cuestión (aunque la resolución al planteo no fue lo radical y consecuente que se podía esperar).

Siguiendo algunas propuestas realmente revolucionarias de Schelling<sup>(172)</sup>, Feuerbach enunció claramente que "la nueva filosofía es la conversión completa, absoluta, no contradictoria de la teología [hegeliana] en antropología"<sup>(173)</sup>. El discurso de nuestro filósofo es el siguiente: en primer lugar, la cuestión de "dios" ha sido planteada en el siglo XVIII por los deístas; en segundo lugar, se supera el deísmo en el panteísmo, donde incluye también los panteísmos materialistas; en tercer lugar, muestra que la ontología hegeliana es un panteísmo donde se identifica el ser con el pensar; por último, demuestra que esa divinidad no es sino la divinización de la misma razón, un momento del ser del hombre. Feuerbach se declara entonces ateo de la divinización del *cogito* moderno a fin de abrirse al *otro* hombre: "La filosofía humana, dice, por el contrario: aún en el pensar, aún en tanto que filósofo, soy un hombre ante *otro* hombre"<sup>(174)</sup>.

De la misma manera Kierkegaard, contra Hegel, escribe que "todo sistema, en razón de su carácter de cerrado, debe ser *panteísta*"<sup>(175)</sup>.

Este panteísmo ontológico es idealista, y por otra parte, "dar al pensar la supremacía sobre todo el resto es un gnosticismo"<sup>(176)</sup>, y en esto "la especulación moderna [europeo hegeliana] pareciera haber realizado un pase de mano y haber logrado ir más allá del cristianismo, pero no ha vuelto sino al paganismo"<sup>(177)</sup>, al fetichismo. Kierkegaard critica a las comunidades históricas cristianas de su tiempo y muestra que se han transformado en *cristiandades* (culturas paganas lejanas del cristianismo). Esta posición atea ante el "dios" pagano de la *cristiandad* debe ser asumida, y se transforma entonces en la desesperanza de las seguridades engañosas de la totalidad objetual de la cultura imperante, que hemos llamado fetichista.

En su crítica, Kierkegaard agrega a Feuerbach una cierta visión histórica. Con Proudhon tendríamos ya una crítica política, cuando ensimismado piensa para sí como en un monólogo: "Estudiando en el silencio de mi corazón y lejos de toda consideración humana *el misterio de las revoluciones sociales*, Dios, el gran Desconocido, ha llegado a ser para mí una hipótesis, quiero decir, un momento dialéctico necesario"<sup>(178)</sup>. Desde un mismo punto de vista uno de los fundadores de la Escuela de Marburgo, Hermann Cohen, escribirá ya en el siglo XX: "¿En qué consiste la esencia del profetismo? En la no separación entre la religión y lo político [...]; por ello los profetas no fueron filósofos sino políticos [...]. El pobre fue para ellos el símbolo del dolor humano [...]. En su visión social reconocían en el pobre la estructura sintomáticamente enferma del Estado"<sup>(179)</sup>. En esta tradición de ateísmo ante el "dios" de Hegel y de las cristiandades imperantes en Europa, solidarias de las monarquías y del sistema burgués creciente, al mismo tiempo que secularmente imperial, se levanta la voz de Karl Marx.

Ahora puede entenderse, y al mismo tiempo aceptarse nacional e históricamente, que "el presupuesto de toda crítica es la crítica de la religión [fetichista]"<sup>(180)</sup>. Es decir, la sacralización fetichista de un sistema fija con pretensión de eterna ahistoricidad la dicha Totalidad. La manera de desfijarla, movilizarla, relanzarla, hacer posible la praxis de liberación, es declararse y ser ateo del *dios-fetichista que funda* el sistema. La crítica a la religión del sistema es así el comienzo de la crítica política, social, erótica, pedagógica, etc.

En efecto, "el hombre *hace*"<sup>(181)</sup> la religión"<sup>(182)</sup>, es decir, hace la religión fetichista para mimetizar y justificar las injusticias, las estructuras opresoras. Desde este punto de vista la religión fetichista "es el opio del pueblo". Vemos entonces cómo la crítica atea del dios-fetichista hegeliano y europeo-imperial abstracta de Feuerbach e histórico-individual de Kierkegaard, se torna una crítica económico-política en Marx. La cuestión, en tanto ateísmo o como negación de la divinidad del fetichista, ha sido real y filosóficamente exacta y correctamente planteada. Es la "negación" del *ser* de la ontología como límite

último de la realidad: más allá del ser del sistema hay todavía alguien, el "tú" de Feuerbach, el "Dios" de la fe de Kierkegaard, y por ello "el ateísmo en cuanto negación de carencia de esencialidad no tiene ya más sentido, pues el ateísmo es una negación del dios [fetiche], pero afirma, mediante esta negación, la existencia del hombre"<sup>(183)</sup>, del pobre, del oprimido, del proletario en la sociedad industrial.

De aquí, entonces, que habría que preguntarse cuál es el verdadero sentido de las palabras de Nietzsche cuando exclamó: "Hemos matado a Dios -tú y yo-. Todos nosotros somos sus asesinos"<sup>(184)</sup>. Por el contexto panteísta del "eterno retorno de lo mismo pareciera ser la negación del Otro absoluto, pero no sería imposible que el genio poético de Nietzsche fuera más allá que su capacidad racionante y, gracias a ella, haya entrevistado el *fin de Europa*, su muerte, la muerte de su divinización, de su fetichización: "el nihilismo europeo"<sup>(185)</sup>. Pienso que la fórmula nietzscheana -que tiene otro sentido que la hegeliana, es ambivalente, pero en un sentido puede ser aceptada por la filosofía de la liberación latinoamericana: ¡La divinidad de Europa ha muerto!<sup>(186)</sup>.

Negada la divinidad del fetiche, ¿qué es lo que hay *más allá* del horizonte del sistema? *Más allá* del ser de la ontología, del límite de la Totalidad establecida no hay *nada* del sistema<sup>(187)</sup>. La *nada*, negativamente, no es algo del sistema: es lo que está *más allá* (meta) y *más arriba* (anó). La *nada*, afirmativamente, es lo metafísico: el Otro que el sistema, pobre *en* el sistema, "nada" como otro con respecto al sistema mismo. Por ello coinciden en esto personas tan lejanas como Juan de la Cruz<sup>(188)</sup>, Meslier o Babeuf<sup>(189)</sup>, Bergson<sup>(190)</sup> o Wittgenstein<sup>(191)</sup>. Lo que está más allá que la Totalidad, *nada*, es *lo real* más allá del ser: lo misterioso, lo místico, el Otro. Por ello, *la condición práctica de la posibilidad de afirmar teóricamente al Otro es ser ateo del sistema, de la Totalidad vigente*, del dios-fetiche<sup>(192)</sup>.

De lo que se trata ahora es de saber internarse en la *nada*, en el "no-ente" (*oùk ón*), realmente, prácticamente. Es decir, debemos describir cuáles son las condiciones de posibilidad práctica del acceso a la realidad del Otro. "El Otro", sin embargo, tiene una significación análoga: puede ser el Otro antropológico (tema tratado en los *capítulos VII, VIII y IX* de esta ética), o puede ser el Otro absolutamente absoluto: otro no sólo que el mundo sino que el mismo cosmos<sup>(193)</sup>. Esta cuestión debe retenernos hasta el fin de este capítulo.

Nuestra descripción del itinerario para acceder a la realidad del Otro, más que *pruebas* que demuestran, son un *probar* o *gustar* (experimentar) el camino mismo. Partiremos desde la concreción histórica de un hombre que ha vivido en su existencia latinoamericana la *posición* adecuada. Tomaremos como ejemplo, podría ser otro, es evidente, a

Bartolomé de las Casas<sup>(194)</sup>. En la *cláusula del testamento* escrito en 1564, cincuenta años después de aquel memorable 1514 de su conversión<sup>(195)</sup>, escribió: "E porque por su bondad y misericordia tuvo por bien *elegirme* por su ministro *sin yo se lo merecer*, para *procurar* y volver *por* aquellas universas gentes [...] y por liberarlos de la violenta muerte que todavía padecen"<sup>(196)</sup>.

Esta realidad latinoamericana nos permitirá comprender qué sea la religión metafísicamente hablando. Contra Hegel, que la describía como la elevación del finito al Infinito siendo esencialmente culto en la fe como acto representativo, *la re-ligión es la ex-posición re-sponsable por el Otro ante el Otro absolutamente absoluto*. La destrucción de las palabras con los guiones quiere indicar, pedagógicamente, que la significación de cada uno de esos términos es nueva, meta-física y no ontológicamente comprensible. Veamos esto en la experiencia de Bartolomé.

La palabra religión<sup>(197)</sup> dice "relación a". Con respecto al ser como fundamento reservaremos la escritura normal: *religión*; con respecto al ámbito meta-físico o an-árjico: *re-ligión* (la separación nos habla de una "ligazón" -o relación irrespectiva a lo originario, no sólo principio [*arjé, Grund*] sino *más allá* del principio [*anarjé, Abgrund, Ursprung*]). La experiencia del "cara-a-cara" (descrita en los *capítulos III al IX* de esta obra) son experiencias re-ligiosas por excelencia: el coito bisexual en la belleza, el respeto metafísico del hijo en la pedagógica, la justicia trans-ontológica ante el oprimido políticamente. Re-ligazón que supone, como veremos, pre-elección de re-sponsabilidad y honra ante la santidad del Otro como el ab-soluto: "alguien" inalienable, in-mediatizable. Para decirlo desde ya en una sola palabra: *obsesión por el Otro*<sup>(198)</sup>. Obsesión: permanecer (*sidere*) delante de (*ob-*). Pero el "delante de" (*ob-*) tiene dos términos (II y III en el *esquema 35* que aparece más adelante).

La re-ligión no es una dimensión óptica ni ontológica, es decir, no es una "intención" en el sentido fenomenológico, y ni siquiera un "existenciario" en el sentido heideggeriano. No se trata de la constitución de un cierto objeto como sagrado (como posición de la conciencia, por ejemplo, de un primitivo ante el totem del clan, y tal como lo describe Otto), pero tampoco es una apertura al ser como divino. Se trata, en cambio, de una dimensión que está *antes* que lo ontológico y *más allá* del ser: es anterior al *a priori*, es ligazón (como la de la obligación)<sup>(199)</sup> al Otro, no sólo como interpelante o pro-vocante, sino como necesitante, suplicante, sufriente. Cuando Bartolomé dice que "tuvo por bien elegirme" indica exactamente el primer momento de esta dimensión meta-física. Se trata de la imposibilidad de "sacar el cuerpo", acorralamiento imprevisible y, sin embargo, insuperable; es un experimentarse *electo-para* sin poder huir, como Jonás.

La subjetividad, como dimensión real y previa a la conciencia, queda como situada ante (obsesivamente tensionada hacia lo an-árjico: lo que lo separa de su cotidianeidad cómplice) lo que se impone con exigencia de perentorio acatamiento, obediencia, aceptación. Es la *pasividad* absoluta o meta-física del que se afirma como electo, sin conciencia clara ni desde cuándo, ni dónde, ni cómo: vocado desde siempre, con-vertido en el puntual instante en que la elección (*flecha a del esquema 38*) se presenta como pro-vocación histórica del rostro del pobre (*flecha b*).

La experiencia de la elección es simultánea a la implícita del yo de la conciencia como anterioridad absoluta, de la re-sponsabilidad: "sin yo lo merecer", dice Bartolomé. ¿Cómo habría de tenerse mérito -anterioridad, entonces- de lo absolutamente anterior? El con-vocado queda como alelado, sin palabra, pasmado. Pero al mismo tiempo se derrumba su cotidianeidad segura, instalada: es "muerte" a la totalidad egótica.

Esta aceptación "a pesar mío", en la paciencia absoluta, es siempre una re-ligación de ex-posición re-sponsable. La palabra "ex-poner" significa aquí: poner delante desde el origen (como cuando se dice: "*expuso* el pecho abriendo su camisa ante los que lo iban a fusilar"). Ex-posición es: "- ¡Heme aquí! -"; el *decir* meta-físico antes que *lo dicho* ópticamente. Pero " ¡Héme aquí: *por* el Otro!", por el que me pro-voca históricamente como pobre suplicante. El llamado a la ex-posición es al mismo tiempo re-sponsabilidad ("responder-por" el que se me ha dado a cargo): *por* el Otro que necesita protección, ayuda, socorro. Oír su voz provocante, hemos dicho, es la "conciencia ética"<sup>(200)</sup>: sólo el que tiene conciencia ética *escucha* la voz que lo elige por la epifanía del clamor del pobre a tomar re-sponsablemente a cargo la vida del perseguido, el alimento del hambriento, la opresión del dominado (posición 3 *del esquema 35*).

Bartolomé ha sido electo "*para procurar*", "para cuidar-a", para "ocuparse-de", a fin de curar por aquellos que tiene delante: "*por* aquellas universas gentes". No se trata de la cura o pre-ocupación heideggeriana, la manera como el pro-yecto antecede a las posibilidades; se trata de pro-curar por alguien y no por impersonalidad neutra del ser como pro-yecto com-prendido. La pasividad meta-física del interpelado es re-sponsabilidad pro-curante. Pro-curar por el pobre (como exterioridad: *II del esquema*) o el oprimido (posición 3 dentro de la Totalidad) es ex-ponerse; es estar ex-puesto, pero no al error, a la falsedad, sino que, por la condición humana de la carnalidad, de su sensibilidad, a la humillación, el traumatismo, el dolor, la muerte.

El que "saca la cara" *por* el Otro se ex-pone a la persecución. Es más, la re-sponsabilidad por el Otro incluye siempre la tensión persecutoria, no como patológico complejo de persecución (o culpabilidad)

sino como el estar siendo *realmente* perseguido. El que siendo re-sponsable por el Otro lo testimonia, lo representa ante la Totalidad: lo defiende (posición 2 ante *I* en el *esquema*), es siempre objeto de la represión del dominador (posición 1). Es por ello que la aceptación de la interpelación o vocación a la re-sponsabilidad, aceptación previa al compromiso ya la decisión óptica, es obediencia a la expiación, al martirio. El que se juega por el Otro porque es re-sponsable de su seguridad, es el testigo del Otro absoluto interpelante ante la Totalidad: *es la gloria del Otro absoluto* que se gloria en el ex-puesto.

La "gloria" no es sino el reconocimiento de la absolutez del Absoluto; por ello el testimonio del Otro, el pobre y el oprimido, *en* la Totalidad o el sistema, en el: "¡Héme aquí!", afrontando el traumatismo sin evasión, el escándalo de la sinceridad en la imposibilidad del callarse por el Otro, este librarse de la represión del sistema es la presencia de la gloria del Infinito en el sistema. El que está más allá que todo sistema (ana-léctico o an-árjico) es testimoniado en el sistema por el ex-puesto re-sponsable y ob-sesivamente por el Otro, el pobre. Esta dimensión es la re-ligión en su sentido meta-físico<sup>(201)</sup>.

Realiza su dimensión meta-física re-ligativa al que se le "mueven sus entrañas" ante el rostro sufriente, ante "la violenta muerte que todavía padecen"-indica Bartolomé en su *Testamento*-, el que no puede apartar de su memoria el rostro del otro, actualización histórica de su propia dimensión meta-física inmemorial. La madre posee por su hijo una relación pedagógica cara-a-cara que no puede denominarse, como en los animales, un "instinto materno". Es algo más; es justamente la dimensión re-ligativa por la que la procreadora asume en la re-sponsabilidad al indefenso; re-sponsabilidad que la expone a la muerte si fuera necesario. Es una re-sponsabilidad hacia el pobre, ilimitada, inicial, *apriori* de todo *apriori*<sup>(202)</sup>. Por ello, ante el Otro indefenso y sufriente, la re-sponsabilidad es sustitutiva, asume aún la culpa merecida del Otro, gratuitamente, des-interesadamente<sup>(203)</sup>, ocupa el lugar del que tiene a cargo, *más* allá del éxito o el fracaso, de la felicidad o la infelicidad<sup>(204)</sup>. Su pro-curación va más allá que el pro-yecto de la Totalidad, donde se funda el éxito, la felicidad o el fracaso o la infelicidad, pero va aún más allá que el juego, del *homo Indens* de Nietzsche o Fink, porque el Otro es el ámbito de la ex-igencia que re-liga abrumando la conciencia ética y permitiéndole poseer su quietud sólo ante la cabal liberación del oprimido del cual es re-sponsable. Por ello Bartolomé se experimentó como electo y re-sponsable, "*por liberarlos* de la violenta muerte que todavía padecen".

Porque el Otro que pro-voca y con-voca a su liberación está más allá del tiempo de la subjetividad cerrada en la Totalidad del sistema, le llamaremos *anacrónico*; pero porque es anterior a toda acción o compromiso de justicia en el mundo, porque la re-sponsabilidad por el Otro

abre el pro-yecto ontológico de justicia y justifica la praxis liberadora, la llamaremos *diacrónica* (anterior a la sincronía del sistema dominador).

La re-ligión o re-ligación meta-física es esa tensión anacrónica y sincrónica, inmemorial (anterior a toda historia), que ex-pone al testigo y re-sponsable por el Otro, el pobre, ante el Otro absolutamente absoluto.

Pero, ¿qué es esto de "*el otro absolutamente absoluto*"? El es el supuesto arqueológico (en realidad *an*-arqueológico: *más allá* del principio del mundo) de la pro-vocación inicial. Es aquel que "por su bondad y misericordia tuvo por bien elegirme" -nos dice todavía Bartolomé-. "El Otro" antropológico es ab-suelto de continuidad con el sistema; por ello es absoluto, y también santo, digno. Pero de lo que se trata ahora es del "absolutamente" absoluto, del ab-suelto de continuidad aún de la historia humana y del hombre mismo. Acerca del sin nombre, porque se sitúa más allá, no sólo del ente y del ser, sino de la exterioridad dis-tinta humana, acerca del Otro absolutamente absoluto sólo hay huellas, signos que hacen señas, vestigios. Paradójicamente, se encuentran nuevamente unidos tanto un místico<sup>(205)</sup>, con un revolucionario<sup>(206)</sup> o un lógico aparentemente escéptico de la meta-física<sup>(207)</sup>. Todos coinciden en que acerca de lo que no puede hablarse hay que guardar sagrado silencio, porque acerca de lo que no es ente, ni mundo, ni exterioridad finita, no hay sino "huellas" de su Ausencia.

Cuando Robinson encuentra de pronto en la soledad antigua de su isla ciertas "huellas" humanas sobre la arena, inesperadas y recientes, experimenta lo que deseamos describir. "Huellas" humanas son un signo óntico, un fenómeno. Pero un fenómeno que al mismo tiempo es un enigma, un misterio que exige ser descifrado perentoriamente: "¡Alguien está allí! ¡Hay alguien! ¿Acecha? ¿Me estará viendo? ¿Prepara una celada para robarme, matarme?".

"Las huellas", entonces, son *en* el mundo el testimonio de la ausencia del Otro, al que se le puede encontrar siguiendo sus huellas, accediendo a su lugar de residencia: al fin del camino. El que deja en sus huellas su ausencia no es un *ante* (cara-a-cara), sino que da su espalda, su presencia inquieta por signos que lo señalan, al cual se refieren. Las huellas tienen la presencia del "un no sé qué que queda palpitando" -diría Juan de la Cruz-. El rehén, re-sponsable ex-puesto por el Otro y asediado en su nombre en el "interior" del sistema que lo aprisiona y retiene, como secuestrado, busca en las huellas, en el fenómeno como enigma, en el rostro como misterio, la exterioridad infinita o al infinitamente exterior.

Ateo de sí mismo y de la Totalidad, en dirección hacia el Otro, recorriendo palmo a palmo cada huella, pone así las condiciones reales

del acceso al Otro absolutamente absoluto, el Ausente. "El yo se aproxima al Infinito avanzando generosamente hacia Tí [...]. Me aproximo al Infinito en tanto me sacrifico [por el Otro]"<sup>(208)</sup>. Por ello la religión, en su sentido meta-físico, no es conocimiento ni saber (como para las ontologías), sino proximidad real: cara-a-cara, presentada, previvida, pregustada en el rostro del Otro. El infinito se avanza en sus huellas no son meros fenómenos ópticos sino *epifanía* meta-física: el rostro de la viuda (mujer pobre), del huérfano (niño suplicante), del pobre y extranjero (el hermano sin poder)<sup>(209)</sup>. En el rostro del pobre (no del igual *en* el sistema, sino del *exterior* al poder del sistema), en sus ojos que interpelan, es donde se encuentra la enigmática y misteriosa epifanía (la revelación o apocalipsis "a través de la cual": *epí* -en griego-) de lo an-árjico absolutamente absoluto, del anterior a toda anterioridad.

Es en el pobre donde *se revela* el Infinito, donde inspira y pro-voca interpelantemente a sus profetas, a sus testigos, a los que inquietan todos los sistemas históricos. La pro-vocación histórica del pobre (*p* en el *esquema* 35) no es sino la presencia enigmática, e-norme, epifánica de la elección apocalíptica: revelante. El Infinito absolutamente absoluto se revela por sus huellas: el hombre que, más allá del sentido y el valor, en el sin-sentido y la pobreza de todo valor, es alguien todavía: ¡*Hay* alguien! El que se define como rehén en el sistema, gloria del Infinito y re-sponsable por el Otro, es el hombre re-ligioso. Es en esa religación meta-física por donde transita la justicia erótica, pedagógica y política (tres momentos esenciales de la exterioridad antropológica que se abren desde la exterioridad arqueológica).

Nuestro intento aquí, entonces, no es *probar* teóricamente la existencia de Dios; no creemos que sea el camino filosófico del problema en América Latina hoy. Nuestra intención es un mostrar cuál es el camino real (y por ello histórico: erótico, pedagógico y político, este último principalmente) para acceder al Otro anterior a toda anterioridad. El "ante" el cual Bartolomé asume la re-sponsabilidad de la elección de jugarse "por".

Se da así una tripolaridad: el *yo-rehén* y ob-sesivo; el *por* el Otro, el pobre; el *ante* el Otro Infinito. El *yo-rehén* se enfrenta ex-puestamente frente al dominador: como testigo del pobre y el Infinito; como liberador del oprimido. En cuanto electo por la Palabra revelante, su religión dice referencia al Origen. Como re-sponsable por la liberación del pobre, su religión dirá referencia y lo veremos en los párrafos siguientes, al que debe rendirse un "servicio" y "culto" en la liberación del pobre, dirá referencia al último.

El Origen es revelador *en* la historia (y ya veremos que es creador con respecto al cosmos); el Último es liberador o salvador *de* la historia (donde se asume el cosmos como liturgia). El doble movimiento apoca-



líptico y soterológico son los dos accesos por los que el Otro absolutamente absoluto revela su realidad Ausente en la presencia enigmática de su huella, el pobre, y exige su gloria, futuro de todo sistema vigente que por vigente y presente no puede ser sagrado sino histórico. Más allá que toda Totalidad, que la comprensión del ser y que el mismo pobre, se encuentra la arqueología del mismo ser y del mismo pobre: *Nada* de lo que se comprende dentro del horizonte del mundo y los entes. "El no-ente" que tiene su privilegiada "huella" en el rostro sagrado del Otro cuando se avanza y clama: "¡Tengo derechos que no son los tuyos!". La infinitud de la libertad meta-física del Otro resplandece como signo que señala al Infinito mismo. Por ello, el acceso al Infinito es la afirmación *real* del que lo revela y en cuya epifanía se desnuda: el oprimido como otro. Todo lo dicho, sin embargo, "no se deja convertir en la evidencia de un discurso filosófico [ontológico], permanece siempre en la dimensión del *enigma*: no se trata de significaciones objetivas [ópticas...]. Sólo la conciencia ética[meta-física] siente su peso"<sup>(210)</sup>.

¿Qué significa entonces la "muerte de Dios"? ¿De qué "Dios" se trata? ¿No se habrá asesinado su enigmática epifanía y por lo tanto, no se habrá destruido el camino mismo del acceso real al Infinito?

Pensamos, en efecto, que la modernidad europea -en cuya tradición fratricida le seguirán en el siglo XX Estados Unidos y Rusia, con responsabilidades no iguales- se funda sobre la muerte del Otro, el pobre, el indio, el africano, el asiático-. Asesinada la epifanía, borradas las "huellas" ¿cómo podría accederse al Otro absolutamente absoluto? Europa moderna nace desde el descubrimiento (¿no es en realidad un encubrimiento?) de América, como ateísmo del Otro absoluto y fetichización de su mundo europeo como divino -la filosofía hegeliana es, por otra parte, su más coherente ontología-. Ahora, entonces, se puede interpretar filosóficamente la lógica de la conocida poesía: "No hay Elohim, no hay quien haga justicia [...]. Comen a mi pueblo como pan" (Salmo 14, 1-4). Para mejor captar lo que el texto encierra, como para constatar lo explicado en los dos últimos párrafos, permítasenos proponer una doble situación:

*SITUACION 1 -Fetichismo de la totalidad, europea moderna y burguesa: ateísmo del Otro absolutamente absoluto.*

- 1. Momento negativo: negación de la exterioridad o alteridad por la dominación del indio, el negro, el asiático, el trabajador metropolitano, la mujer y el hijo (ateísmo del Otro revelante y creador)*
- 2. Momento positivo: afirmación de la totalidad europea como le "civilización occidental y cristiana", divinizada (fetichismo).*

Esta situación se produce desde el siglo XV, imperceptiblemente, lentamente: el "yo conquisto" se expresa como *ego cogito* y al final en la "religión absoluta" del Estado imperial de Hegel. Ateísmo del Absoluto otro por asesinato del pobre: "No hay Elohim [en Europa], no hay quien haga justicia [en la periferia ni entre los oprimidos...]. Comen a mi pueblo [tal como lo hemos descrito en el *capítulo IX, t. IV* de esta *Ética*, como pan" ; es decir, el hombre es inmolado al dios-oro. La aparente religiosidad de los poderosos (de la Cristiandad como Estados, de los nobles, aristócratas, oligarquías, burguesías, de los "servicios de inteligencia" que defienden y propugnan la seguridad del "Hemisferio Occidental") no es sino el culto idolátrico al fetiche.

*SITUACION 2. Liberación de la periferia y de los oprimidos; ateísmo del capitalismo y el burocratismo idolátrico.*

- 1. Momento negativo: negación de la negación del Otro: Liberación de la periferia, del obrero, de la mujer y el hijo (ateísmo del fetiche) .*
- 2. Momento positivo: afirmación de la alteridad por la praxis liberadora (servicio erótico, pedagógico y político al Otro, el pobre; gloria y culto en ese servicio al Otro absolutamente absoluto).*

Esta situación se comienza a producir en Europa desde fines del siglo XVIII contra la burguesía triunfante y en el siglo XX en todo el mundo por los movimientos de liberación de las naciones periféricas, las clases oprimidas, la mujer y la juventud. Ateísmo del fetiche que pasa por ser el único dios, siendo sólo un ídolo. Ateísmo del que cumple el mandamiento poético: "No tendrán otro dios delante de mi rostro (al panai)" (*Exodo 20, 25*), ni siquiera "en mi proximidad" (*Deuteronomio 5,7*). Delante del "Rostro" sólo es digno el rostro libre del pobre. Quien procura liberarlo de la violenta muerte que padece -como escribía Bartolomé en su *Testamento*- ha accedido a la vía que lo lleva a su destino. ¡Dios no ha muerto! ¡Quien ha sido asesinado es el pobre, el Otro, el pueblo! Muerta o alienada la epifanía, ¿cómo podría revelarse el Ausente, el Desconocido, como decía Proudhon?

La cuestión de la "muerte de Dios" es un falso problema. Dios -sea la totalidad de la materia, sea la totalidad de la Idea, sea el Otro absolutamente absoluto- es el momento requerido como inicio de todo discurso (ya sea ontológico o meta-físico). Nadie ha podido negarlo con seriedad. El auténtico problema no es la "muerte de Dios", sino la "alienación del Otro": *La injusta alienación de los oprimidos*. Es la sangre de los oprimidos de toda la tierra, de todas las naciones y fami-

lias la que encuentra Nietzsche en sus manos: no es la sangre de Dios, es la sangre de su "huella", del puente mismo por el que puede transitar-se más allá del ser, del sistema. Destruir el puente de salida es, al mismo tiempo y paradójicamente, matar el sistema, ya que deberá resignarse a ser "el eterno retorno de lo Mismo": infecundidad definitiva de lo físico, inorgánico, muerto.

La filosofía latinoamericana, entonces, no puede más que ser atea del "dios-fetichismo" de la modernidad, desde Descartes a Hegel o Heidegger. Deberá ser atea de todo sistema, pero, y ésta es una limitación peligrosa en el discurso pretendida y solamente ateo, deberá también afirmar que el Divino es *Otro que todo sistema*, de lo contrario, se permitiría a un sistema futuro, -por ejemplo a la burocracia rusa pretendidamente atea-, que se divinizará a sí mismo creyéndose el momento irrevocable, -ya que el "partido", ¿no es acaso la conciencia autoconsciente de la materia eterna y circularmente retornante?-. El retorno de los brujos se produce siempre cuando no se ha afirmado rotundamente que el Otro absolutamente absoluto es el más allá de toda Totalidad. Más allá del ser del mundo el Infinito es garantía de historia e ininterrumpida liberación de la mujer, el hijo y el hermano. Sólo la afirmación del Divino como otro que todo sistema es el punto de partida del discurso filosófico radicalmente liberador. Desde la exterioridad infinita, aunque sea negativamente, el discurso filosófico tiene criterio para acusar de culpable (efectuar la crítica) a todo sistema. Sólo puede ser definitivamente ateo de todo sistema el que afirma la exterioridad del Sagrado.

El camino que hemos pretendido bosquejar en este párrafo es de ortopraxis y no de ortodoxia: se trata de una vía meta-física para acceder a la realidad del Otro absolutamente absoluto, y no de una vía ontológica para de-mostrar su existencia. El discurso ortopráctico se apoya e indica el sentido de la praxis liberadora revolucionaria: es un argumento de realidad.