

2. DE LA FENOMENOLOGÍA A LA LIBERACIÓN

La fenomenología, como su nombre lo indica, se ocupa de lo que aparece y cómo aparece desde el horizonte del mundo, el sistema, el ser. La epifanía, en cambio, es la revelación del oprimido, del pobre, del otro, que nunca es pura apariencia ni mero fenómeno, sino que guarda siempre una exterioridad metafísica. El que se revela es trascendente al sistema, pone continuamente en cuestión lo dado. La epifanía es el comienzo de la liberación real.

2.1. PROXIMIDAD

2.1.1 Sentido de la cuestión

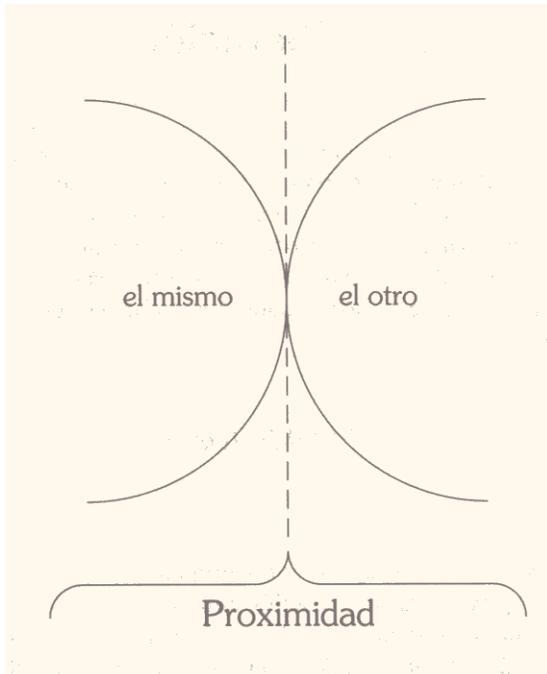
2.1.1.1 La experiencia griega o indoeuropea (1.1.5) y la moderna europea (1.1.7) privilegiaron la relación hombre-naturaleza (como *fysis* o *natura*) porque comprendieron el ser como luz o como *cogito*,. en ambos casos el ámbito del mundo y lo político queda definido como lo visto, dominado, controlado.

2.1.1.2 Si por el contrario privilegiamos la espacialidad (proximidad o lejanía, centro o periferia) y lo político (dominador-dominado) (3.1), la posición hombre-hombre, que fue la experiencia originaria del semita (1.1.6) de la realidad como *libertad*, podremos iniciar un discurso filosófico desde otro origen.

2.1.1.3 Se trata entonces de comenzar por aquello que se encuentra más allá del mundo de la ontología, el ser, anterior al mundo y su horizonte.

Desde la proximidad, más allá de toda proxemia, anterior a la verdad del ser, es como venimos a la "luz del mundo", cuando aparecemos, cuando nuestra madre nos pare. Parir (acto materno) es aparecer (acto filial).

Esquema 2.1



2.1.2 Aproximarse

2.1.2.1 No hablemos aquí del ir hacia una mesa, una silla, una cosa. Aproximarse a algo, llegar junto a ella para tomarla, comprarla, venderla, usarla. Aproximarse a las cosas lo denominaremos la proxemia. Hablamos aquí de aproximarnos en la fraternidad, acortar distancia hacia alguien que puede esperarnos o rechazarnos, darnos la mano o herirnos, besarnos o asesinarlos. Aproximarse en la justicia es siempre un riesgo porque es acortar distancia hacia una libertad distinta.

2.1.2.2 Aproximarse es surgir desde más allá del origen del mundo. Es un acto anárquico (si *arjé* es el origen anterior a todo origen). Es anterioridad anterior a toda anterioridad. Si el sistema o el mundo es lo anterior a las cosas que habitan en él; si la responsabilidad por el mundo del otro es anterior al propio mundo; aproximarse a la inmediatez de la proximidad es la anterioridad de toda anterioridad.

2.1.2.3 Aproximarse hacia la proximidad es anterior al significante y el significado. Es ir en búsqueda del origen del significado-significante, el origen mismo de la significación. Es avanzar; es un presentarse anterior a toda presencia; es un significar significándose; es avanzar como el origen de la semiótica (4.2.6).

2.1.2.4 Acortar distancia es la praxis. Es un obrar hacia el otro como otro; es una acción o actualidad que se dirige a la proximidad. La praxis es esto y nada más: un aproximarse a la proximidad. La proxemia es un dirigirse a las cosas. Pero es muy distinto tocar o palpar algo que acariciar o besar a alguien. Es muy distinto comprender el ser, neutro, que abrazar en el amor a la realidad deseante de alguien, próxima.

2.1.2.5 Aproximarse es avanzar hacia el origen originario, hacia la arqueología misma del discurso metafísico, filosófico, pero más aún: histórico, político.

2.1.2.6 "Imaginémonos una asociación de hombres libres" -dice Marx-. Una comunidad de hombres, cara-a-cara, sin opresiones; sociedad utópica de los "prójimos", que no son un "nosotros" porque producen bienes para un mismo mercado, sino que son un "nosotros" por la práctica actualidad de la proximidad originaria.

2.1.3 Proximidad originaria

2.1.3.1 El hombre no hace en la naturaleza. No nace desde los elementos hostiles, ni de los astros o vegetales. Nace desde el útero materno y es recibido en los brazos de la cultura. El hombre por ser

un mamífero nace en otro y es recibido en sus brazos. Si fuéramos vivíparos, como los peces por ejemplo, podría hablarse de que la experiencia proxémica, hombre-naturaleza, es la primera. El pececillo debe defenderse solo en las infinitas aguas que lo rodean hostiles. El hombre en cambio nace en alguien, y no en algo; se alimenta de alguien, y no de algo.

2.1.3.2 La proximidad primera, la inmediatez anterior a toda inmediatez, es el mamar. Boca y pezón forman la proximidad que alimenta, calienta, protege. Las manos del niño que se toman a la madre ni juegan ni trabajan todavía. Los pececillos no han andado ni se han internado en la lejanía. La misma boca que succiona no ha lanzado discursos, insultos o bendiciones; no ha mordido al que odia, ni ha besado a su amada o amado. Es la inmediatez anterior a toda lejanía, a toda cultura, a todo trabajo (4.3); es la proximidad anterior a la económica (4.4); es ya la erótica (3.2), la pedagógica (3.3) y la política (3.1). La proximidad del mamar es sin embargo escatológica; se proyecta al futuro como el pasado ancestral; llama como el fin y el origen. Sin embargo, es sólo el comienzo personal, singular, de cada uno.

2.1.4 Proximidad histórica

2.1.4.1 La inmediatez madre-hijo se vive también siempre como relación cultura-pueblo. El nacimiento se produce siempre dentro de una totalidad simbólica que amamanta igualmente al recién llegado en los signos de su historia. Es en una familia, en un grupo social, en una sociedad, en una época histórica como el hombre nace y crece, y dentro de la cual desplegará su mundo de sentido. Antes que el mundo, entonces, ya estaba la proximidad, el rostro-ante-el-rostro que nos acogió con la sonrisa cordial o nos alteró con la rigidez, la dureza, la violencia de las reglas tradicionales, el *êthos* del pueblo.

2.1.4.2 Anterior al mundo está el pueblo; anterior al ser está la realidad del otro; anterior a toda anterioridad está la responsabilidad por el débil, por el que todavía no es, que tiene el que procrea hombres nuevos (los padres) o sistemas nuevos (los héroes y los maestros liberadores).

2.1.4.3 Rostro-a-rostro el hijo-madre en el mamar; sexo-a-sexo el varón-mujer en el amor; codo-a-codo los hermanos en la asamblea donde se decide el destino de la patria; palabra-oído del maestro-discípulo en el aprendizaje del vivir... proximidad es la palabra que expresa la esencia del hombre, su plenitud primera (arqueológica) y última (escatológica), experiencia cuya memoria moviliza al hombre en sus más profundas entrañas y sus proyectos más lejanos, magnánimos.

2.1.4.4 "Cara-a-cara " los trabajadores en la "producción originaria" (*Grundrisse*), que organizan, controlan con plena responsabilidad, el proceso productivo mismo, desde la participación en la planificación, la distribución del trabajo, de los productos y el consumo. El carácter "social" de la mercancía no le viene dado por el "mercado" (ley del valor), sino por el cara-a-cara originario (2.1.2.6).

2.1.5 Proximidad, sincronía acrónica

2.1.5.1 En el cara-a-cara, en la inmediatez histórica por excelencia, se juega la reciprocidad. El dar la mano, la caricia suave, la lucha cruel, la colaboración fraterna, el diálogo amistoso, el beso apasionado... reciprocidad originaria de la proximidad. No hay distancia todavía; no se ha acortado la anterior lejanía; se vive el instante absoluto donde el tiempo no es sino un lejano contexto.

2.1.5.2 La historia económica, diseñante, semiótica es diacrónica. Pasa el tiempo en la espera de la proximidad futura alentada por el recuerdo de la proximidad pasada. Pero en la inmediatez de la proximidad misma el tiempo se vuelve sincrónico: mi tiempo es tu tiempo, nuestro tiempo es vuestro tiempo, el tiempo de la fraternidad en justicia y fiesta... La sincronía de los que viven la proximidad se torna acrónica: el instante de la proximidad de los tiempos distintos y separados convergen y se disuelven en la alegría del estar juntos. La acronía del instante de la proximidad es, sin embargo, el punto de referencia de la historia: es donde comienzan las edades y las épocas, y donde terminan.

2.1.5.3 La acronía de la proximidad supera la temporalidad abstracta y abre camino a la espacialidad ahora negada. La inespacialidad de la

proximidad originará igualmente el sentido de la distancia y la lejanía. Acronía inespacial del instante sin mediaciones, la proximidad, es lo anterior a toda tematización de conciencia ya todo trabajo de la economía.

2.1.5.4 La acronía inespacial es un decir sin lo dicho; es lo concreto de alguien que se avanza sin necesidad de lo universal significante. La proximidad es la raíz de la praxis y el punto de partida de toda responsabilidad por el otro. Sólo el que ha vivido la proximidad en la justicia y la alegría toma a cargo su responsabilidad por el pobre, al que desea en la proximidad de los iguales.

2.1.6 De la proximidad arqueológica a la escatológica

2.1.6.1 La proximidad erótica del beso y el coito, la proximidad política de la fraternidad, la pedagógica del mamar, la proximidad "feliz" es esencialmente equívoca. El beso de los amados puede ser totalización autoerótica, utilización hedónica del otro. La asamblea de los hermanos puede cerrarse como grupo de sectarios dominadores y asesinos. El mismo mamar puede ser vivido por la madre como compensación de la carencia orgásmica con respecto al varón castrador y machista. La proximidad se torna así equívoca.

2.1.6.2 La proximidad metafísica se cumple inequívocamente, realmente, ante el rostro del oprimido, del pobre, el que exterior a todo sistema, clama justicia, provoca a la libertad, invoca responsabilidad. La proximidad inequívoca es la que se establece con el que necesita servicio, porque es débil, miserable, necesitado.

2.1.6.3 La primera proximidad, arqueológica, anticipa la última escatológica. La última se sitúa más allá de toda aspiración; como lo deseado siempre incumplido; como el infinito realizado. Es un deseo de proximidad sin lejanía, sin economía, sin contradicciones. sin guerra.. Es la utopía que nos tiene en vilo.

2.1.6.4 Tanto la primera como la última proximidad son siempre fiesta
La fiesta indica una categoría metafísica de la proximidad cumplida

como alegría; si se entiende por alegría la realización de lo real; la satisfacción de la coincidencia del deseo y del deseado.

2.1.6.5 La proximidad es fiesta: fiesta política de los hermanos, compañeros, conciudadanos, que expresan su alegría en las manifestaciones tras unas elecciones ganadas por el pueblo, por la derrota del dominador enemigo; el banquete del sindicato que ha vencido en una huelga. Fiesta pedagógica de la juventud rebelde en la Córdoba de la Argentina del 1918 y su "reforma universitaria"; fiesta de la juventud en sus bailes y sus músicas donde expresa su distinción, su novedad, su creatividad. Fiesta erótica en la soledad y la oscuridad de la caricia, el beso, el ritmo del orgasmo. Fiesta, banquete, liturgia y diaconía de la comunidad en júbilo: referencia originaria y final.

2.1.6.6 Es la proximidad como seguridad y calor, el de las carnes en inmediatez, o el del vino; es el olvido de las angustias y el sorber con gusto lo merecido. La proximidad es fiesta, pero fiesta de la liberación y no de la explotación, injusticia o profanación. Es fiesta de los iguales, de los libres, de los justos, de los que esperan un orden de proximidad sin contrarrevoluciones, retrocesos.

2.1.6.7 Proximidad arqueológicamente acrónica y escatológicamente utópica, la realidad más esencial del hombre, el comienzo del discurso filosófico de la liberación, la metafísica en su sentido estricto, real y reflejo, pensado.

2.2 TOTALIDAD

2.2.1 Sentido de la cuestión

2.2.1.1 La proximidad, el cara-a-cara del hombre con el hombre deja siempre lugar a la lejanía. El niño es dejado en su cuna; el amado debe partir a su trabajo; el maestro y el discípulo deben apartarse para preparar en la vida su discurso futuro; los miembros de la ciudad abandonan la asamblea para reintegrarse a las labores de la economía política; aún el

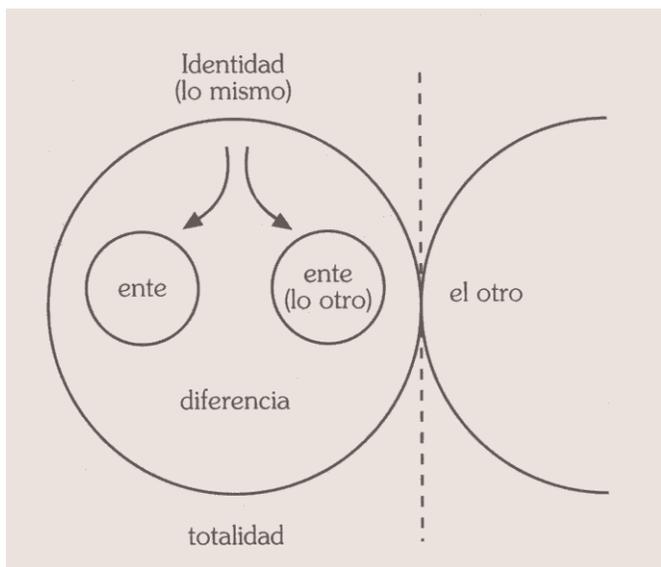
culto deja lugar al servicio... El rodeo de la lejanía hace posible la proximidad futura.

2.2.1.2 Sin embargo, el hombre se acerca, al dejar la proximidad, a los entes, las cosas, los objetos. Las cosas-sentido, los entes, nos enfrentan en una multiplicidad casi indefinida. Sin embargo, son sólo momentos, nunca aislados, siempre en sistema, de una totalidad que los comprende, los abarca, los unifica orgánicamente. No hay un ente aquí y otro allí porque sí. Tienen un lugar en el orden; tienen una función en un todo; están puestos-con, com-puestos (*systema* en griego: sistema). El nivel de los entes es la proxémica o lo óntico; el nivel de la totalidad, sea mundana, natural, económica, diseñada, etc., es lo ontológico. De los entes se ocupa la inteligencia interpretadora, estimativa, productora (4.1-4); de la totalidad se ocupa la inteligencia dialéctica (2.2.8); de la exterioridad (2.4) se ocupará la inteligencia histórica, analéctica o de la liberación (5.3), inteligencia práctico poiética (5.4-5).

2.2.2 *Mundo, totalidad*

2.2.2.1 Las cosas-sentido, entes, no nos rodean caóticamente. Forman parte de un mundo. Cuando hablamos de mundo nos referimos al horizonte cotidiano dentro del cual vivimos. El mundo de mi hogar, de mi barrio, de mi país, de la clase obrera. Mundo es entonces una totalidad instrumental, de sentido. No es una pura suma exterior de entes, sino que es la totalidad de los entes con sentido. No se trata del cosmos como totalidad de cosas reales (2.2.3.1), sino que es la totalidad de entes con sentido. El mundo, podríamos decir, se va desplegando lentamente desde el momento de nuestra concepción. No es lo primero, como lo piensa la ontología. La proximidad es lo primero, anterioridad anterior a todo mundo. Sin embargo, inmediatamente, la proximidad deja lugar a la lejanía. Desde ese momento comienza a poblarse el mundo de entes, primero estímulos de frío, calor, hambre, sombras en movimiento, que rodean al que acaba de llegara la "luz del mundo". Pero bien pronto el otro, la madre, el padre, los hermanos, comienzan a fijar un sentido a cada estímulo y, lentamente, uno junto al otro comienzan a establecer el primer círculo: el mundo de un niño de un día. Ya es mundo y, sin embargo, ¡Cuán estrecho es su horizonte!

Esquema 2.2



2.2.2.2 Todo mundo es una totalidad. Totalidad indica ese límite de límites. No es extraño que un Kant o un Wittgenstein digan que el mundo no puede ser ni objeto ni hecho. Evidentemente es el límite dentro del cual todo ente (que puede ser objeto o hecho) encuentra su sentido. El mundo es la totalidad fundamental; es la totalidad de totalidades. Espanta esta noción a los analistas matemáticos, porque se acostumbran a sólo formalizar entes. La totalidad corresponde a la razón dialéctica (2.2.8 y 5.2) y no al entendimiento óntico o razón analítica. Desde ahora, cuando nos referimos a totalidad sin otra indicación, hablamos de mundo.

2.2.2.3 En nuestra sociedad, la totalidad del ser se funda en el valor, en el capital. Desde el fundamento del capital se despliega el "mundo" como totalidad concreta, histórica.

2.2.3. *Mundo, Cosmos*

2.2.3.1 A los fines de este discurso filosófico designaremos con la palabra de origen griego "cosmos" a la totalidad de las cosas reales, conocidas o no por el hombre. La totalidad de los astros, la vida, la realidad, en cuanto es algo constituido de suyo, desde su propia esencia (3.4.6 y 4.1.2.1).

2.2.3.2 En cambio "mundo", de etimología latina, quiere designar la totalidad de sentido comprendida por el horizonte fundamental (2.2.5). Mundo es así la totalidad de los entes (reales, posibles o imaginarios) que son por relación al hombre y no sólo reales, de suyo. La madera de la mesa es de suyo, desde sí; es una realidad sustantiva. La mesa en cambio es un momento del mundo; sin un mundo no hay mesa, hay solo madera. Sin hombre no hay mundo; sólo cosmos. Hubo cosmos, evidentemente, antes del hombre, ya que sólo hace unos millones de años emergió por la evolución la especie *homo* (4.1.5), pero sólo con la aparición del hombre en el cosmos apareció el mundo como una realidad cósmica. El mundo es así el sistema de todos los sistemas que tienen al hombre como su fundamento. Los sistemas económicos, políticos, sociológicos, matemáticos, psicológicos, etc., son sólo subsistemas de un sistema de sistemas: el mundo.

2.2.3.3 No significa que el mundo sea una parte del cosmos. Sino que algunas cosas reales del cosmos juegan en el mundo la función de cosas-sentido. Hay sin embargo entes que no son cósmicos sino sólo mundanos (todos los entes imaginarios). Por ello diremos que *hay* cosas en el cosmos o que los entes son en el mundo.

2.2.3.4 El idealismo considera el mundo como única realidad; el realismo ingenuo o el materialismo igualmente ingenuo considera al cosmos como única realidad. Contra el idealismo afirmamos que el cosmos es anterioridad real parcial; contra el realismo afirmamos que el mundo es una nota real del hombre y por ello aún los entes imaginarios son objetos con sentido (4.1.2.1).

2.2.3.5 En nuestra sociedad, la realidad del cosmos ha sido en parte subsumida por el capital, y desde su propia lógica se tiende a destruirlo

desde un "mundo" fundado en la exigencia de alcanzar siempre y en todo caso más plusvalor, más ganancia (4.1.7).

2.2.4 Mundo, tiempo, espacio

2.2.4.1 El mundo cotidiano, ingenuo y obvio dentro del cual se habita cada día es una totalidad en el tiempo y en el espacio. Como totalidad en el tiempo es una retención del pasado, un emplazamiento del proyecto fundamental futuro y un vivir las posibilidades que penden de dicho futuro. Como totalidad espacial el mundo siempre sitúa al yo, al hombre o el sujeto como centro; desde dicho centro se organiza espacialmente los entes desde los más próximos y con mayor sentido hasta los más lejanos y con menor sentido: estos últimos son los entes periféricos.

2.2.4.2 La filosofía europea ha dado preponderancia casi exclusivamente a la temporalidad, y, con razón, ha privilegiado la fundamentalidad del futuro, el proyecto, el *Prinziphoffnung*. Debe entenderse bien la cuestión y descubrir igualmente la trampa. Si, en efecto, el hombre es lo que es por su proyecto ontológico, por aquello que se comprende poder-ser, por lo que intenta, como singular o grupo, aceptando; sin embargo el proyecto es la posibilidad fundamental de "lo mismo". Lo mismo que ya se es, es lo que en definitiva se intenta. El proyecto, por más utópico que temporalmente futuro se quiera (es sólo utopía temporal de primer grado), es sólo la actualización de lo que está en potencia en el mundo vigente. Dar preeminencia a la temporalidad futura es privilegiar lo que "ya" soy o somos.

2.2.4.3 El mundo, en cambio, en espacialidad o totalidad de entes en una cierta proximidad o lejanía (desde el otro en la proximidad primera), privilegia el "pasado" temporal como el "lugar" donde nació. El dondenació es la predeterminación de toda otra determinación. Nacer entre los pigmeos del Africa o en un barrio de la Quinta Avenida de New York, es en verdad igualmente nacer. Pero es nacer en otro mundo, es nacer especialmente en un mundo que predetermina como pasado, y por ello determina, nunca absolutamente pero es suficiente que determine radicalmente, la implantación del proyecto futuro. El que nació entre los

pigmeos tendrá el proyecto de ser un gran cazador de animales; el que nació en New York forjará el proyecto de ser un gran banquero, es decir, cazador de hombres.

2.2.4.4 Decir mundo es enunciar un proyecto temporalmente futuro; es igualmente afirmar un pasado dentro de una espacialidad que por ser humana significa ser centro del mundo, pero dicho mundo puede que sea periférico de otros mundos. Por ello nuestra filosofía de la liberación fijará su atención sobre el pasado del mundo y sobre la espacialidad, para detectar el origen, la arqueología de nuestra dependencia, debilidad, sufrimiento, aparente incapacidad, atraso.

2.2.5 *Fundamento, identidad y diferencia*

2.2.5.1 Lo que frecuentemente no pueden entender los funcionalistas (que sólo observan y comprueban las partes) o los que pretenden que sólo lo formalizable matemáticamente es científico (nivel óptico por ello), es que los entes forman parte de una totalidad, en último término el mundo cotidiano, punto de partida y fundamento de todo otro sistema parcial. Se dice que el mundo cotidiano es fundamento, porque es desde la cotidianidad como puede abstraerse o precisarse cualquier objeto parcial de consideración (por ejemplo el de todas las ciencias). Fundamento (*arjé, ratio, Grund*) indica una posición respecto a lo que reposa sobre lo así denominado. Fundamento primero es aquello acerca de lo cual nada puede decirse por cuanto es el origen de todo decir. El fundamento del mundo es lo que los clásicos, con gran escándalo de muchos, denominaban el ser. Por ejemplo, el ser de lo económico en cuanto tal, nos dice Marx en el *Grundrisse*, es el trabajo como tal: la laboriosidad. El ser de la erótica machista, como enseña Freud, es el falo como tal la *falicidad*, (si se nos permite este neologismo), la *imago patris*. El fundamento o ser de un sistema es lo que explica la totalidad. El fundamento del mundo es el proyecto como futuro, no olvidando que ha quedado como pasado o facticidad implantado desde una espacialidad condicionante del mismo fundamento (así como el suelo está por debajo del fundamento o cimiento de la casa).

2.2.5.2 El fundamento es idéntico a sí mismo. Es donde todo lo que puebla

el mundo es todavía uno. Fundamento e identidad son una y la misma cosa. El ser es idéntico a sí mismo. "El ser es", y es así tan obvia y primeramente como que es.

2.2.5.3 Los entes, las cosas, las posibilidades en cambio son múltiples, numerosas, diferentes. El origen de la diferencia de los entes es la determinación del ser del sistema del mundo. La diferencia de los entes indica, con respecto al fundamento, dependencia; con respecto a los otros entes, negatividad: uno no es el otro, son diferentes. La totalidad de los entes o partes diferentes se explica o se fundamenta en la identidad del ser del todo. Ser, identidad y fundamento son el desde-donde surge el ente, la diferencia y la dependencia. Depende el ente porque se funda en el ser del sistema.

2.2.5.4 En nuestra sociedad, el fundamento de la identidad es la valorización del valor del capital; el asalariado es una diferencia interna fundada y subsumida.

2.2.6 Metasistema, todo y partes

2.2.6.1 El mundo es una totalidad de partes estructuradas, sean homogéneas o heterogéneas, que guardan una semejanza en algún aspecto. Las partes del mundo son orgánico-funcionales; son como subsistemas o sistemas componentes. La totalidad del mundo es un metasistema existencial, compuesto de infinitas variables e in formulable, informalizable adecuadamente, por cuanto es el fundamento de toda formalización. Muchas veces los que estudian los sistemas olvidan el sistema fundamental: el mundo.

2.2.6.2 No se conoce del todo el sentido de ningún ente o parte si no se lo descubre dentro de la totalidad de sentido, dentro del mundo o sistema cotidiano. De esta manera, todo mundo quedará definido como una totalidad de totalidades, como un sistema de sistemas (y por ello sistema que comprende lo económico, político, militar, erótico, pedagógico, etc.) que explica todo comportamiento parcial, singular, de cada miembro, sujeto, yo particular. El método ontológico (5.2) consiste justamente en saber remitir los entes o partes al mundo que los funda, los subsistemas;

al sistema que es la identidad originaria desde donde se desprenden, como por diferencia interna, los múltiples lentes o partes que lo constituyen. En concreto son momentos de formaciones sociales históricas.

2.2.6.3 Toda ontología sabe cómo explicar las partes por el todo. En este sentido puede decirse que sí, por el "modo de conocerlos", los entes se presentan primero (primero las partes que el todo), por el "modo de ser" o por su fundamento, primero es el mundo y después las cosas-sentido (primero el todo que las partes). El proceso que se inicia en las partes y se dirige hacia el todo es ontológico; el que parte del todo hacia las partes del sistema es apodíctico, demostrativo o científico (5.1).

2.2.7 *Comprensión e interpretación*

2.2.7.1 El hombre comprende o abarca al mundo como totalidad. Dicha totalidad está vigente en todo acto humano concreto. Descubrir que esta cosa-sentido es una mesa, es posible porque el que descubre puede relacionar "eso" con todo el resto e interpretar a "eso" como mesa. Sin el todo *a priori* es imposible constituir el sentido de algo. Si alguien tuviera amnesia, no tendría su mundo pasado vigentemente presente como marco de interpretación, lo mismo que el proyecto, no podría interpretar nada: simplemente no sabría lo que es "eso".

2.2.7.2 Ese habérselas del hombre con el mundo como totalidad lo denominaremos comprensión. Comprensión es el acto por el que el hombre no prende algo como todo (*-prensión* o simple aprensión), sino que com-prende o prende algo con otros hasta abarcar y constituir el todo del mundo. El acto comprensivo o abarcante del mundo como totalidad no es un momento especulativo (la idea de Hegel) ni conceptual (el *conceptus* o *Begriff* como acto de aprensión del objeto para Kant, el sentido para Husserl o el *eidos* para Aristóteles). El acto comprensor es preconceptual por cuanto es el fundamento de la conceptualización. Pero no es un acto alógico, afectivo o vaya a saberse qué. Comprender es abarcar y proponer al mundo el horizonte vigente de la interpretación.

2.2.7.3 La comprensión es fundamental y al mismo tiempo cotidiana. Se indica con ello que es la de todos los días: es la luz que ilumina y por ello no puede verse; es el fin desde el que todo se elige y por ello no puede elegirse; es el fundamento de toda palabra y por ello inefable. No es, sin embargo, ante lo que debe guardarse silencio, aunque de la comprensión sólo se puede hablar por rodeos, indirectamente, formalmente (no por sus contenidos). Sólo se puede hablar de una comprensión pasada, la que se ha tornado ente: la de los griegos, medievales... pero no la actual, la nuestra.

2.2.7.4 La interpretación, en cambio, constituye el sentido (2.3.5). Pero entre la comprensión del mundo como totalidad y la interpretación del sentido debemos describir todavía una como comprensión derivada o interpretación fundante. Conocer que el material de la mesa es madera no es lo mismo que interpretar a la mesa como mesa. El descubrimiento de la realidad de la cosa como momento del mundo es comprensión derivada o interpretación fundante, primer momento del concepto pero todavía no interpretación plena. Es esta comprensión derivada (pende de la comprensión del mundo) o interpretación fundante (se relaciona a todas las cosas cósmicas en el mundo) la que descubre en los fenómenos o entes intramundanos su realidad, su anterioridad esencial de lo de suyo, su esencia anterior al sentido, su constitución cósmica que concomitantemente aparece con el sentido. La cosa, en cuanto real es de suyo; en cuanto fenómeno o ente se manifiesta en el mundo. La primera captación de la apariencia real de la cosa o fenómeno la aprende la comprensión derivada o interpretación fundante. La constitución real de la cosa no es su manifestación mundana. Dicha constitución real conocida o fenoménica no es el sentido interpretado.

2.2.8 *Dialéctica cotidiana*

2.2.8.1 Si dialéctico es el pasaje (*dia-*) de un horizonte o frontera a otro horizonte o ámbito (*-lógos*), el mundo es comprendido constantemente como un proceso dialéctico, con movilidad que continuamente está transpasando sus límites o fluyendo, huyendo sin descanso. La totalidad del mundo nunca se fija, sino que se desplaza histórica o espacialmente. Porque el hombre diariamente incorpora entes a su mundo, el horizonte

de su mundo se desplaza para comprenderlos, para abarcarlos. Desde la niñez a la ancianidad el hombre pasa de un momento a otro, de una experiencia a otra, de una frontera a otra. A diferencia de los animales, cuyo límite está fijado por las reacciones instintivas de la especie o por el estrecho margen de los reflejos condicionados o aún por una cierta inteligencia manipulante, el hombre en cambio hace crecer su horizonte en el pasado (no sólo por el recuerdo sino por la tradición contada y estudiada), en el futuro (por la apertura a nuevos proyectos), en la espacialidad (como inclusión de nuevos espacios).

2.2.8.2 El movimiento de la totalidad como tal es dialéctico; el movimiento de los entes intramundanos es el movimiento óntico, aquel movimiento que puede formularse cuando se dice que la velocidad indica una relación de espacio recorrido y tiempo determinado; es decir, una cantidad de movimientos. El movimiento de la física es intramundano, óntico; el movimiento de la totalidad o del mundo como tal es dialéctico, ontológico.

2.3. *MEDIACIONES*

2.3.1 *Sentido de la cuestión*

2.3.1.1 La totalidad del mundo, como horizonte dentro del cual vivimos, el sistema, se compone, pone uno junto a los otros, a los entes, los objetos, las cosas que nos rodean. Los entes, los objetos, son las posibilidades de nuestra existencia, son los medios para el fin que el fundamento del mundo constituye. Las mediaciones no son otra cosa que aquello que empuñamos para alcanzar el objetivo final de la acción. La proximidad es la inmediatez del cara-a-cara con el otro; la totalidad es el conjunto de los entes en cuanto tal: en cuanto sistema; las mediaciones posibilitan el acercarse a la inmediatez y permanecer en ella, constituyen en sus partes funcionales a la totalidad.

2.3.1.2 La lejanía de la proximidad en el mundo es siempre una cercanía con las cosas, las mediaciones, los objetos. Esta cercanía con las cosas la denominaremos la proxemia (hombre-ente) que no es la proximidad

(hombre-hombre). Los entes pueden aparecer como meras mediaciones o posibilidades cotidianas para un proyecto (2.3), y forman parte del mundo (2.2); o los entes son meros entes naturales o materia de trabajo (4.1), signos o significantes (4.2), o artefactos (4.3) o mercancía (4.4). Aquí nos ocuparemos sólo de las mediaciones que tampoco ni siempre, son cosas reales (2.2.7.1).

2.3.2 *Lejanía originaria*

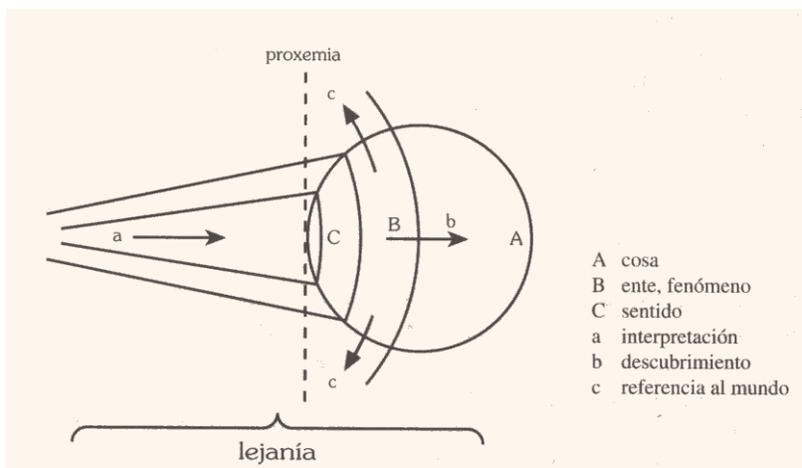
2.3.2.1 Cuando el hombre apareció, no sólo cuando nació sino cuando se hizo presente como especie *homo* (4.1.5) en el entorno habitado por primates, se enfrentó a un medio natural, inhospitalario, hostil. Lo que le rodeaba eran meras cosas, entes que todavía no habían sido incorporados a un mundo como mediaciones, posibilidades, artefactos. Algún sentido tenían, el sentido que pudieron tener en el puro medio animal; eran estímulos más o menos ciegos ligados con necesidades a motivos instintivos y con un cierto grado de aprendizaje por reflejos condicionados.

2.3.2.2 Poco a poco las cosas comenzaron a tomar fisonomía de entes a la mano, mediaciones que fueron tomando forma de artefactos, útiles (*ta prágmata*). La pura tierra, la *terra mater* o la *pacha mama* (de latinos o incas) llegó un día a transformarse por la agricultura. La cosa-cultural no es ya una mera cosa, es ya en un mundo, es un ente: lo que es en mi mundo. El entorno se pobló entonces de cosas-sentido: la piedra dejó lugar al arma; la madera al fuego; la caverna a la casa...

2.3.2.3 Si la relación rostro-a-rostro, la proximidad, es la esencia de la praxis, ahora deberemos hablar de la proxemia, o la esencia de la *poíesis* (4.3), del trabajo que cumple el hombre en la naturaleza y por el cual la mera cosa cobra un sentido y valor: se transforma en mediación.

2.3.2.4 Pero, para que sea posible todo esto, es necesario el espacio, la distancia, el ámbito que deja la proximidad en su lejanía. La lejanía funda la posibilidad de las posibilidades, de las mediaciones. La lejanía de la proximidad (hombre-hombre) deja lugar para la cercanía de la proxemia (hombre-naturaleza). .

Esquema 2.3



2.3.3 Fenómeno

2.3.3.1 En el horizonte de la lejanía se acerca algo; algo se avanza a la proxemia, a la cercanía del tocar, palpar, oír, gustar... Lo que aparece es el fenómeno. No importa aquí si es pura apariencia o aparece lo que realmente la cosa es. Lo que importa es que aparece, se manifiesta. Es decir, la cosa no sólo está constituida realmente (se trata de la cosa como tal, en el orden de su constitución); (2.3.8.1), sino que se refiere a un observador, al que la utiliza, como mediación.

2.3.3.2 Es decir, puesto en el mundo el hombre se enfrenta a entes que aparecen. Pero los entes, que se toman objeto cuando se los considera en cuanto tales, se recortan del entorno sólo y cuando han de servir para algo. El hombre se vuelve a algo o algo aparece, es fenómeno, sólo cuando proyecta hacer con ellos algo. Las meras cosas ahí, reales, cósmicas, las que hay desde sí, se toman entes mundanos, mediaciones, en cuanto me sirven-para. El "para" de la mediación es la esencia de la posibilidad, que sólo es un medio que permite alcanzarlo propuesto, imaginado.

2.3.3.3 Si se tiene en cuenta esto deberemos descartar como posterior o secundaria la descripción del ente como objeto. Llamamos objeto aquello

que está delante (*ob-*), que ha sido arrojado (*-yecto*) a la consideración teórica del ego cogito. Como cuando se pregunta: "¿Qué es esto?". Evidentemente, antes de preguntar acerca de algo explícitamente ya está ahí, en mi mundo. Dicha pregunta teórica es segunda. El objeto es posterior al fenómeno.

2.3.3.4 El fenómeno, lo que aparece, es como un recortarse del ente que deja, al mismo tiempo, a todos los demás como en su fondo, en su contexto. Sólo se avanza y por ello prestamos atención, o constituimos su sentido, aquello que de alguna manera es una mediación actual en el proceso continuo de la vida cotidiana.

2.3.3.5 En nuestra sociedad, el dinero, el producto, la mercancía son fenómenos del capital; es la forma como aparece en " *el mundo* de las mercancías". El valor como valor (el ser del capital) es invisible, nunca aparece como tal; sólo se manifiesta en sus fenómenos.

2.3.4 *Cotidianidad acrítica*

2.3.4.1 El modo cotidiano de estar rodeado de productos no es, como lo proponía el pensar moderno del *cogito*, un ver teóricamente los entes (un *bíos theoretikós* dirían los griegos), donde el hombre explícitamente se pregunta lo que las cosas son. El modo primero de enfrentarse a los productos, dentro de la cotidianidad, es un usarlos dentro de la dinámica de la vida práctica (*bíos praktikós*) existencial, la de todos los días. De esta manera el mundo cotidiano de los entes, productos, objetos (ahora objeto no ya en su sentido de considerado teóricamente, sino como lo que se manipula en nuestro mundo diseñado), nos rodea cotidianamente, desde nuestro levantamos a la mañana (dejando atrás lo onírico) en todo el tiempo de la vigilia hasta la noche (que nos apresura nuevamente en la lógica de los deseos de la no-conciencia, y por ello vida ni práctica ni teórica).

2.3.4.2 El modo cotidiano se opone al modo crítico de enfrentarse al mundo. No nos ocupamos aquí del modo crítico, sino sólo como lo opuesto de la cotidianidad.

2.3.4.3 La lejanía, distancia que deja la proximidad postergada, se vive dentro de actitudes, interpretaciones, modos de producción, cosas-sentidos, productos que no nos llaman la atención, porque estamos junto a ellos desde siempre, desde que hemos venido a la "luz del mundo". Este no llamar la atención es como una prisión inadvertida. Miramos al mundo desde los barrotes de nuestra celda y creemos que son los barrotes de la celda donde están encarcelados los otros. Nuestra vida, por "natural" y obvia, es vivida en una ingenuidad acrítica de sumas consecuencias. Nuestro modo de enfrentarnos a los entes, por ello, está condicionado a esta cotidianidad que es nuestro propio ser, nuestra segunda naturaleza, nuestro *êthos*, nuestro carácter cultural, histórico.

2.3.4.4 Esta ingenuidad es la ingenuidad primera. Después vendrá otro tipo de ingenuidades correlativas de otros tipos de crítica. Así el hombre cotidiano de la cultura occidental se considera crítico con respecto a la ingenuidad del hombre primitivo o salvaje. No ve ya el sol como un dios, como lo veían los aztecas, egipcios o todavía hoy los esquimales, pueblos animistas del Africa o del Asia. Sin embargo, acepta ingenuamente que su cultura, su poder político, el dominio de sus ejércitos es justo; expande por la tierra la democracia y la libertad. Todo este sistema de ideología es parte de una cotidianidad ingenua que manipula instrumentos.

2.3.4.5 El científico, por su parte, cree no ser ya ingenuo porque puede descubrir lo que el hombre de la calle no conoce. Pero el científico del centro, como veremos más adelante, olvida que los propios principios de su ciencia tienen evidencia cultural (son entonces científicamente indemostrables), y que todo su esfuerzo sirve al proyecto no-científico y cultural histórico del sistema donde vive. El científicismo, ideología corriente en el centro, es una sutil ideología que, aunque menos ingenua que la cotidianidad del hombre de la calle, tiene mayor peligrosidad, por cuanto da los instrumentos necesarios para que el poder del centro se ejerza sobre la periferia. De todas maneras, en su momento, habrá que poner en cuestión la ingenuidad (con respecto al sistema como totalidad) de los científicos y descubrir una crítica más crítica (con respecto a la cotidianidad del hombre de la calle) que la científica (5.7).

2.3.5 Interpretación del sentido

2.3.5.1 La cosa aparece en el mundo como fenómeno. El fenómeno es un ente con cierto sentido. El sentido es lo que interpretamos del fenómeno en cuanto dicho fenómeno ha sido integrado a un proceso práctico o poético como mediación.

2.3.5.2 El mundo es comprendido (2.2.7.2); el fenómeno o el ente es interpretado en su sentido. ¿Cómo se constituye el sentido del fenómeno, lo que aparece, o del ente, lo que el fenómeno es?

2.3.5.3 El hombre descubre y constituye el sentido. Lo descubre en cuanto capta lo que estaba cubierto; concibe: es el concepto. La concepción mental del ente es novedad; es descubrimiento de lo que no se conocía antes. El ente, por ello, estaba ya ahí, antes, *a priori*. No hay constitución del ente sino descubrimiento del mismo. El sentido, por ello, tiene un aspecto de "ya" estar cubierto. La interpretación, de alguna manera, descubre lo ya anteriormente oculto: lo real (flecha *b* del esquema 2.3).

2.3.5.4 Sin embargo, no es puro descubrimiento de lo que ya estaba dado. Es al mismo tiempo constitución intencional de sentido. El descubrimiento del sentido se refiere a la realidad del ente como cosa; la constitución del sentido se refiere a la mundanidad o referencia del ente a todos los demás entes del mundo (flecha *c*). Descubro agua porque tengo sed. Es decir, la descubro como mediación porque su constitución real es tal que puede saciarme lo que siento como sed. Constituyo sin embargo su sentido de ente que sacia la sed, como bebida. El agua tiene además otros sentidos posibles, pero también otros entes tienen una constitución semejante.

2.3.5.5 Si por ejemplo tengo sed y descubro en mi mirar circunspectivo (la circunspección es un mirar en torno inspectante: como el acto del inspector) una fruta jugosa (una naranja), descubro igualmente como en el caso del agua su capacidad real de saciar mi sed. La interpretación conceptual sería idéntica a la del agua: la constituyo como bebida. Por el contrario, el agua puedo descubrirla de otra manera. Por ejemplo: hay fuego. En mi mirar circunspectivo descubro agua, considero su poder de

apagar el fuego. La constituyo entonces como mediación para evitar el peligro del incendio. La interpreto así con otro sentido.

2.3.5.6 Un fenómeno o ente puede ser comprendido en su constitución real (2.2.7.4), como líquido, e interpretado con diversos sentidos (como bebida y como para apagar el fuego). Si se lo descubre en su constitución real, el sentido dice relación a la realidad (no se puede interpretar como para apagar el fuego el alcohol, aunque sea líquido); si se lo constituye en su referencia al mundo, el sentido dice relación a la totalidad del mundo (y en este sentido sin hombre ni mundo no hay sentido alguno, aunque haya cosas reales, como cosas no como reales).

2.3.5.7 Repitamos. No hay fenómeno sin constitución de sentido. La madera de la mesa aparece, cuando se me presenta, como leña, porque en el extremo frío más importa no morir helado que usar una mesa. Aparece como fenómeno la madera-leña, la cosa-sentido, así como cotidianamente aparece la madera-mesa, igualmente cosa-sentido. El sentido, por otra parte, nunca es la mera consideración teórica o abstracta. Siempre es cotidiana y existencial; es la manera cómo algo se integra al "para" de la acción, sea práctica o poética.

2.3.6 *Percepción percepto*

2.3.6.1 El fenómeno, el ente, cuando son la aparición de lo real pueden caer bajo la capacidad probativa (como se prueba o gusta con las papilas gustativas una comida) de los sentidos. Los órganos corporales (ojos, oídos, piel, etc.) son las aperturas que permiten se establezcan las relaciones proxémicas, ónticas. Las sensaciones, sin embargo, no son cada una de ellas unidades independientes (el marrón de la madera, el olor fresco, la imagen de su forma, lo rugoso de sus ramas, etc.) ni puramente sensitivas.

2.3.6.2 Ya demostró claramente Merleau Ponty que las sensaciones están integradas en un campo, que incluye como partes indivisibles a las sensaciones: la percepción. La percepción es la totalidad fenoménico-sensible, constituida por unidades indivisibles de sensaciones eidéticas.

Así como hay concepción de sentido en la interpretación, así hay percepción del campo inmediato de lo captado por la sensibilidad. Concepto y percepto (imagen sensible) se dan simultáneamente, porque la interpretación es un acto de inteligencia-sentiente, y la percepción un acto de sensibilidad-inteligente. Así como no se puede dividir el hombre en cuerpo y alma (el hombre es una sustantividad indivisible, 4.1.5), así también no hay que dividir el contenido eidético del sensible.

2.3.6.3 Más allá del sentido interpretado como mínima unidad conceptual o la sensación perceptuada como mínima unidad sensible, y más acá del mundo como totalidad (2.2.2), se encuentra el campo inmediato de la percepción. No es proximidad; es el ámbito de la proxemia en su sentido más estricto (el nivel óntico que efectivamente nos enfrenta como campo actual de mediaciones: la presencia de lo presente en su presenciabilidad o actualidad sensitivo intelectual).

2.3.7 *Estimación del valor*

2.3.7.1 Además, todo lo que es descubierto y constituido en su sentido puede o no ser estimado en su valor. Se dice que la posibilidad o mediación tiene valor en cuanto es posibilidad o mediación. El valer es el hecho mismo por el que la posibilidad posibilita, la mediación media, el proyecto se implementa. La posibilidad en tanto que posibilidad es el valor del fenómeno o el ente.

2.3.7.2 En medio del desierto, en la extrema sed, el agua adquiere un valor inmenso: es la mediación primera y necesaria para subsistir, para apagar la sed. La pluma para escribir adquiere valor en el momento que se quiere expresar una idea para no olvidarla. No es lo mismo tener sentido que tener valor, aunque ambos se *tienen* y no se *son*.

2.3.7.3 El sentido y el valor se tienen porque dicen referencia al mundo, al sistema, al proyecto, a la totalidad de referencias que se despliega desde el hombre y no sólo desde la constitución real de la cosa misma. Que la rosa crezca y exhale su perfume es de su propia constitución real, de suyo, desde sí. Que la rosa sea la reina de las flores, que cuando son

rojas se las regale el enamorado a la novia es mundano, es tener sentido y valor. El sentido y el valor se le sobreañade a la cosa por el hecho de estar integrado a un proceso humano.

2.3.7.4 Algo puede tener sentido y no tener valor. Tiene sentido algo que guarda respectividad posible con una totalidad interpretativa. Tiene valor algo que guarda respectividad actual con una totalidad práctico-poi ética (mediación actual operativa para un proyecto). El acceso al sentido es intelectual, existencial; el acceso al valor es estimativo, operativo. La interpretación considera la estructura constitutiva real o eidética de la cosa-sentido; la estimación aprecia el funcionamiento real o simbólico de la cosa-sentido. Todo lo que tiene valor tiene sentido; aunque puede decirse que algo que es un sin-sentido para unos es valioso para otros. Pero algo puede tener sentido y sin embargo no tener valor. Tiene sentido hacer la guerra pero no tiene valor para el pacifista. Es decir, puede interpretarse y descubrirse la estructura eidética de la guerra, pero no es una mediación actual operativa para el que la critica.

2.3.7.5 De todas maneras ni el sentido ni el valor son el fundamento del mundo, ni de los sistemas éticos, económicos, estéticos. El valor es la mediación en cuanto tal, y toda mediación se dirige a un proyecto que la funda. Las axiologías son ideologías cuando olvidan que la jerarquía de valores nunca es absoluta sino relativa al sistema histórico al cual sirven de mediación. Igualmente es ideológico el pensar que el sentido de los entes es absoluto, olvidando que es mi mundo el que funda y da sentido a todo lo que me rodea.

2.3.7.6 En un sentido más concreto, en el capitalismo, *valor* es el carácter de un bien en cuanto es producto y objetivación de trabajo humano (y el producto "como producto" es la *productualidad* de la cosa), pero, y al mismo tiempo, en cuanto ha sido hecho "como mercancía", es decir como portador de valor de cambio (y no principalmente como portador de valor de uso) (es decir: *intercambiabilidad*) (4.4.4.4).

2.3.8 Cosa, ente y sentido

2.3.8.1 Debemos clarificar ahora ciertas nociones de la proxémica u óntica (lo que se refiere a los entes o fenómenos) esenciales. Cuando

hablamos de cosa (*res*) nos referimos siempre a una realidad sustantiva cuyas notas constitutivas están cerradas, clausas o independientes realmente como todo. Cuando nos referimos a un perro indicamos una cosa, por ejemplo. Tiene una esencia tal que puede expresar operaciones caninas propias; las de su concreta individualidad. Si le corto una pata, no puedo decir ya que sea dicha pata una cosa, porque al dejar de ser viviente manifiesta que es sólo parte de una cosa, el perro, como todo y unidad constitutiva. Cosa es lo real de suyo, desde sí, momento del cosmos (2.2.3.1 y 3.4.6), que no es el mundo (2.2.3.2) ni sólo naturaleza (4.1.2.2).

2.3.8.2 Por el contrario, el ente (*tò ón, ens*, lo que es), indica que nos referimos abstractamente a la cosa en cuanto incorporada al mundo como mediación o posibilidad; aunque también puede ser un puro ente de razón, como el centauro, por ejemplo. El ente puede diferenciarse del fenómeno: se dice ente en referencia al contenido eidético y teniendo en cuenta la realidad connotada (si la hay), la esencia. Se dice fenómeno en referencia al hecho de aparecer en el mundo, con respecto a la totalidad significativa. Todo ente es fenómeno y viceversa; pero no toda cosa real es ente: si la cosa es ente es entonces cosa-sentido (sólo en este caso). El centauro es un mero ente mientras que la madera-mesa es un ente y una cosa-sentido. Las cosas-sentidos pueden serlo de muchas maneras: un cartel de madera es un signo (4.2), un artefacto (4.3), una mercancía (4.4). Una cosa puede además ser un puro ente natural (4.1) a diferencia de los entes culturales (4.2.4) o de los entes lógicos (5.1.6).

2.3.8.3 La cosa, en cuanto es cosa-sentido o ente, tiene siempre en el mundo un sentido. Adviértase que la realidad es constitutiva de la cosa, y decimos que tiene esencia (3.4.7.3). El fenómeno, en cambio, tiene un contenido general (lo comprendido derivadamente o la captación de algunas notas esencial eso adventicias reales) (2.2.7.4) que es precisado en su estructura eidética o conceptual (no se confunda esta estructura eidética con la nota esencial constitutiva de la cosa) por la interpretación del sentido. La esencia dice relación a la constitución real y por ello funda la interpretación como descubrimiento; la estructura eidética dice relación a la totalidad mundana, o al orden de la manifestación fenoménica. El sentido, entonces, es la estructura eidética del ente que

se interpreta conceptualmente, en el nivel existencial cotidiano o teórico crítico, en respectividad al mundo como totalidad del fenómeno.

2.3.8.4 Realidad, entidad y fenomenalidad dicen entonces diversos niveles. La realidad es de las cosas en cuanto constituidas realmente, desde sí; la entidad es de los entes en cuanto se los descubre en relación con su contenido esencial (si no son entes de razón, en cuyo caso su entidad sería mínima porque solo se refiere a una estructura puramente eidética). La fenomenalidad es igualmente de los entes pero en cuanto se los constituye en su estructura relacional eidética o sentido mundano.

2.3.9 *LIBERTAD SITUADA*

2.3.9.1 El hombre, en realidad, no está rodeado de cosas ni de entes independientes, autónomos. Las cosas y entes que constituyen su entorno son mediaciones, posibilidades. Cuando el hombre obra, lo hace por un proyecto. Ese proyecto determina las posibilidades, las mediaciones para su realización. Es decir, el hombre está como asediado por decisiones por tomar, caminos que se abren y se cierran.

2.3.9.2 Este estar abierto a deber continuamente determinarse por ésta o aquélla posibilidad; este estar algunas veces desconcertado y no saber cuál elegir; ese poder elegir mismo y no elegir nada; esta capacidad o señorío sobre las mediaciones, desde los clásicos, se denomina la libertad.

2.3.9.3 En efecto, el hombre se realiza por determinaciones electivas. La elección de esa posibilidad hace imposible todas las demás. Por determinación tras determinación el hombre va construyendo su propia biografía, su historia. La libertad es posible porque ninguna mediación cumple del todo el proyecto humano. Indiferente o expectante ante las posibilidades que se le presentan al fin elige una, no la total ni acabada; sino la posible, concreta, prudente.

2.3.9.4 Elegir libremente no consiste en poder determinar absolutamente las mediaciones desde una indeterminación absoluta (sería la libertad infinita, radical). Tampoco el hombre está totalmente determinado, condicionado;

sería un simple animal estimulado por motivaciones necesarias, instintivas. El hombre es libre y al mismo tiempo históricamente determinado; es decir, la condición no es absoluta; es relativa, parcial. Un ápice de su realidad permanece siempre espontánea, señor de sus decisiones, elecciones.

2.3.9.5 La mediación es posibilidad para una libertad. La cosa es ente porque siendo interpretado en su sentido y estimado en su valor es por último elegido y postergado en vista del proyecto. Sin libertad no hay hombre, ni ente, ni sentido, porque simplemente no habría mundo; Solo habría cosmos, cosas, estímulos, animales.

2.3.9.6 En nuestra sociedad, el trabajador es "libre"; pero no libre en el sentido que tenga libertad-para, sino libre o falta de tierra, medios de producción y subsistencia; libertad como "pobreza absoluta", como "despojamiento total", como el que sólo tiene su propio pellejo para vender.

2.4. EXTERIORIDAD

2.4.1 Sentido de la cuestión

2.4.1.1 Aquí abordamos la categoría más importante, en cuanto tal, de la filosofía de la liberación, en mi interpretación. Sólo ahora se podrá contar con el instrumental interpretativo suficiente para comenzar un discurso filosófico desde la periferia, desde los oprimidos. Hasta este momento nuestro discurso ha sido como un resumen de lo ya sabido. Desde ahora comienza un nuevo discurso, que cuando sea implantado en su nivel político correspondiente y con las mediaciones necesarias, que faltan en los filósofos del centro que usan estas mismas categorías, podremos ahora sí decir que es un nuevo discurso en la historia de la filosofía mundial. Esto no se debe a nuestra poca o mucha inteligencia, se debe a que simplemente cuando nos volvemos a la realidad, como exterioridad, por el solo hecho de ser una *realidad histórica nueva*, la filosofía que de ella se desprende, si es auténtica, no podrá menos que ser igualmente nueva. Es la novedad de nuestros pueblos lo que se debe reflejar como novedad filosófica y no a la inversa.

2.4.1.2 La metáfora espacial de exterioridad puede llamar a más de un equívoco. Podríamos denominar también a este "más allá" del horizonte del ser del sistema una *trascendentalidad interior*, un "más allá" del sujeto en el sistema, de su trabajo, de su deseo, de sus posibilidades, de su proyecto. Trascendentalidad interior o exterioridad tienen la misma significación en este discurso filosófico.

2.4.2 *El ente que no es sólo ente*

2.4.2.1 Entre los entes o cosas que aparecen en el mundo, que se manifiestan en el sistema junto a los instrumentos. hay uno absolutamente *sui generis*, distinto a todos los demás. Junto a las montañas, los valles y los ríos; junto a las mesas, martillos y máquinas, irrumpe cotidianamente en nuestro entorno el rostro de otros hombres. Alejados de la proximidad, en la lejanía, su presencia vuelve a recordarnos la proximidad postergada. Sin embargo, habitualmente, el rostro de otro hombre juega en nuestro entorno como una simple cosa-sentido más. El chofer del taxi pareciera ser como una prolongación mecánica del auto; el ama de casa como un momento más de la limpieza y el arte culinario; el maestro como un ornamento de la escuela; el soldado como un miembro del ejército... Pareciera que es difícil recortara otro hombre de su sistema donde se encuentra inserto. Es entonces un ente; es parte de sistemas. Sin embargo, hay momentos en que se nos aparece, se nos revela en toda su exterioridad. Como cuando de pronto el chofer del taxi resulta ser un amigo y nos dice, estando nosotros desprevenidos: -"¿Cómo te va?". La pregunta inesperada surgida de un horizonte de entes nos impacta: ¡Alguien aparece en el mundo! Mucho más cuando se nos dice: -"¡Una ayuda por favor!", o -"¡Tengo hambre; déme de comer!"-.

2.4.2.2 El rostro del hombre se revela como otro cuando se recorta en nuestro sistema de instrumentos como exterior, como alguien, como una libertad que interpela, que provoca, que aparece como el que resiste a la totalización instrumental. No es algo; es alguien.

2.4.2.3 Exterioridad, que no tiene el mismo significado que para Hegel (ya que en definitiva para el gran filósofo clásico dicha exterioridad es interior

a la totalidad del ser, o, al fin, de la Idea), quiere indicar el ámbito desde donde el otro hombre, como libre e incondicionado por mi sistema y no como parte de mi mundo, se revela.

2.4.2.4 El trabajador "libre" es la exterioridad con respecto al capital (al capitalista), cuando todavía no ha vendido su capacidad de trabajo. Pero es igualmente exterioridad, "plena nada", el pobre (*pauper* decía Marx) desocupado por el capital y expulsado del "mundo".

2.4.3 *Ser, realidad, distinción*

2.4.3.1 Si el ser es el fundamento de todo sistema, y del sistema de sistemas que es el mundo cotidiano, afirmamos ahora que hay realidad también más allá del ser, así como hay cosmos también más allá del mundo. El ser es como el horizonte hacia donde y desde donde se manifiestan los fenómenos del mundo. Es el fundamento y la identidad ontológicos; es la luz que ilumina la totalidad del mundo. y bien, más allá del ser, trascendiéndolo, hay todavía realidad. Si la realidad es el orden de la constitución cósmica de las cosas, resistentes, subsistentes y crecientes de suyo, desde sí, es evidente que hay realidad y más allá del ser. ¡Cuánto cosmos jamás ha sido incorporado a ningún mundo! ¿No fue acaso primero la realidad del primate, hace millones de años, y posterior la aparición del mundo, del ser, entonces?

2.4.3.2 Pero entre las cosas reales que guardan exterioridad del ser, se encuentra una cosa que tiene eventos, que tiene historia, biografía, libertad: otro hombre (4.1.5.5). El hombre, y más allá del ser, de la comprensión del mundo, del sentido constituido por la interpretación que supone mi sistema, trascendente a las determinaciones y condicionamientos de la totalidad, puede revelarse como el extremadamente opuesto; puede increparnos en totalidad. Aún en la extrema humillación de la prisión, en el frío de la celda y el total dolor de la tortura, aún cuando su cuerpo no fuera sino una llaga viva, todavía puede clamar: -"¡Soy otro; soy hombre; tengo derechos!"-.

2.4.3.3 Si realidades la constitución sustantiva e independiente de una cosa, su esencia, el hombre es lo propiamente real, más real que la totalidad cósmica de los astros y los seres vivientes, que forman entre ellos la sustantividad físico-astronómica y la botánico-zoológica, sin real exterioridad

de una para con la otra. Sólo el libre, cada hombre, es una totalidad autosubstantiva, autónoma, otra: exterioridad metafísica, realidad realísima más allá del mundo y del ser .

2.4.3.4 Todo esto cobra realidad práctica cuando alguien dice: "¡Tengo hambre!". El hambre del oprimido, del pobre es un fruto del sistema injusto. Como tal no tiene lugar en el sistema. En primer lugar por ser negatividad, falta-de (4.3.3), no-ente en el mundo. Pero, fundamentalmente, porque saciar estructuralmente el hambre del oprimido es cambiar radicalmente el sistema. En tanto tal el hambre es la exterioridad práctica o la trascendencia interna más subversiva contra el sistema: el "más allá" infranqueable y total.

2.4.3.5 La lógica de la totalidad (5.2) establece su discurso desde la identidad o fundamento hacia la diferencia. Es una lógica de la naturaleza (4.1) o del totalitarismo (3.1.5-1.6). Es lógica de la alienación de la exterioridad (2.5.6) o de la cosificación de la alteridad, del otro hombre. La lógica de la exterioridad o de la alteridad (5.3), por el contrario, establece su discurso desde el abismo de la libertad del otro (2.6). Esta lógica tiene otro origen, otros principios: es histórica y no evolutiva; es analéctica (5.3) y no meramente dialéctica (5.2) o científico-fáctica (5.1), aunque las asume a ambas.

2.4.3.6 El hombre, cada hombre, todo hombre, nace en el útero de alguien. Pero no es mera diferencia de la identidad de la especie o de la identidad originaria de la madre. El hombre nace separado, distinto, desde su origen, desde siempre. La constitución de la cadena genética en el óvulo fecundado humano es distinta a todo otro proceso genético. El padre interviene e igualmente la madre. Sin embargo, el nuevo ser, el hijo, es un ser que establecerá un mundo propio, un proyecto único, será libre (4.1.5). La nota de libertad lo constituye desde su origen como distinto. No se diferencia de la madre como una rama puede diferenciarse del árbol antes de ser plantado para que germine y crezca un nuevo árbol (el nuevo árbol es solo diferido de la identidad de la vida). El hombre, en cambio, separado desde siempre, nunca unido esencialmente, desde el momento que es real es otro; su alteridad irá creciendo hasta el día de su fin, su muerte histórica y no meramente biológica.

2.4.3.7 Distinción-convergencia se opone a identidad-diferencia. El hombre, distinto por su constitución real como cosa eventual o libre, converge, se reúne, se aproxima con otros hombres. Su convergencia será bondad, justicia, realización, servicio, liberación. Más allá del ser se converge en la realidad, extrasistemática, futura.

2.4.4 *Provocación del otro*

2.4.4.1 El otro es la noción precisa con la que denominaremos la exterioridad en cuanto tal, la histórica, y no la meramente cósmica o físico-viviente (4.1). El otro es alteridad de todo sistema posible, más allá de "lo mismo" que la totalidad siempre es. El ser es y el no-ser es todavía o puede serlo el otro, diríamos contra Parménides y la ontología clásica.

2.4.4.2 El otro se revela realmente como otro (3.4.8.1), en toda la acuidad de su exterioridad, cuando irrumpe como lo más extremadamente distinto, como lo no habitual o cotidiano, como lo extraordinario, lo enorme (fuera de la norma), como el pobre, el oprimido; el que a la vera del camino, fuera del sistema, muestra su rostro sufriente y sin embargo desafiante: -"¡Tengo hambre!, ¡tengo derecho a comer!". El derecho del otro, fuera del sistema, no es un derecho que se justifique por el proyecto del sistema o por sus leyes. Su derecho absoluto, por ser alguien, libre, sagrado, se funda en su propia exterioridad, en la constitución real de su dignidad humana. Cuando se avanza en el mundo, el pobre, conmueve los pilares mismos del sistema que lo explota. Su rostro (*pnim* en hebreo, *prósopon* en griego), persona, es provocación y juicio por su sola revelación.

2.4.4.3 El otro, el pobre en su extrema exterioridad del sistema, provoca a la justicia; es decir, llama (*-voca*) desde delante (*pro-*). Para el sistema de injusticia "el otro es el infierno" (si por infierno se entiende el fin del sistema, el caos agónico). Por el contrario, para el justo el otro es el orden utópico sin contradicciones; es el comienzo del advenimiento de un mundo nuevo, distinto, más justo. La sola presencia del oprimido como tal es el fin de la buena conciencia del opresor. El que sea capaz de descubrir donde se encuentra el otro, el pobre, podrá, desde él, efectuar el diagnóstico de la patología del estado.

2.4.4.4 El trabajador que ofrece su corporalidad creadora de riqueza, su capacidad de trabajo, como el limosnero que implora los medios de subsistencia, es el otro (absolutamente contradictorio al capital) que pro-voca al justo intercambio -pero que será sin embargo engañado-.

2.4.4.5 El otro como rostro interpelante, revelante, provocante, sólo en ese caso, es persona.

2.4.5 El otro, historia de un pueblo antes que biografía singular

2.4.5.1 El rostro del otro, primeramente como pobre y oprimido, revela realmente a un pueblo antes que a una persona singular. El rostro mestizo surcado por las arrugas del trabajo centenario del indio, el rostro de ébano del esclavo africano, el rostro aceitunado del hindú, el rostro amarillo del chino son la irrupción de una historia, de un pueblo, de grupos humanos antes que de la biografía de Tupac Amaru, Lumumba, Nehrú y Mao Tse- Tung. El describir la experiencia de la proximidad como experiencia individual, o la experiencia metafísica del rostro-a-rostro como una vivencia entre dos personas, es simplemente olvidar que el misterio personal se juega siempre en la exterioridad de la historia popular (3.1.3-1.4). La individualización de esta experiencia personal-colectiva es una de las deformaciones europeas dependientes de la revolución burguesa. Cada rostro, único, misterio insondable de decisiones todavía no tomadas, es rostro de un sexo, de una generación, de una clase social, de una nación; de un grupo cultural, de una edad de la historia.

2.4.5.2 El otro, la alteridad metafísica, la exterioridad en el nivel antropológico, es primeramente social, histórico-popular. Es por ello que el rostro cuidado estéticamente, y rejuvenecido por los afeites y la cosmética de las oligarquías, aristocracias o burguesías, sean del centro o de la periferia, son rostros que como las momias querrían sustraerse a la contingencia del tiempo. Eternizar el presente, con terror al futuro, es el *páthos* de todo grupo dominador. Por el contrario, el ajado rostro del beduino del desierto, la surcada y oscurecida piel del campesino, el

intoxicado pulmón del minero, en cuya cara el sol está ausente, esos rostros "aparentemente" feos, horribles casi para el sistema, son la belleza primera (4.3.9.7-9), belleza futura, belleza popular.

2.4.6 Libertad, no-ser, nada

2.4.6.1 El otro es exterioridad de toda totalidad porque es libre. Libertad no es aquí sólo una cierta posibilidad de elegir entre diversas mediaciones que penden del proyecto cotidiano. Libertad es ahora la incondicionalidad del otro con respecto al mundo en el que siempre soy centro. El otro como otro, es decir, como centro de su propio mundo (aunque sea un dominado u oprimido), puede decir lo imposible, lo inesperado, lo inédito en mi mundo, en el sistema. Todo hombre, cada hombre, en cuanto es otro es libre, y en cuanto es parte o ente de un sistema es funcional, profesional o miembro de una cierta estructura, pero no es otro. Se es otro en tanto se es exterior a la totalidad, y en ese mismo sentido se es rostro (persona) humano interpelante. Sin exterioridad no hay libertad ni persona. Sólo en la incondicionalidad de la conducta del otro se descubre el hecho de la libertad, del libre arbitrio. Robinson Crusoe, de haber nacido solo, no hubiera sido libre sino sólo espontáneo; además no hubiera sido hombre, porque el hombre sólo se reconoce y se construye como hombre en la proximidad, jamás en la pura lejanía solipsista. Sería en ese caso un animal cuya racionalidad sería puramente potencial. No tendría mundo porque simplemente nadie le habría dado el sentido a los entes.

2.4.6.2 En cuanto otro incondicionado, exterior, el otro como otro consiste en un no-ser. Más allá del horizonte del ser, el otro es el bárbaro (que no es hombre para Aristóteles), o la mujer en la sociedad machista (que es castrada para Freud), o el huérfano que nada es y todo lo debe aprender (como el Emilio de Rousseau). Por cuanto no es, en cuanto alteridad de la totalidad, igualmente puede decirse que es nada. De la nada es que aparecen los nuevos sistemas; nuevos en sentido metafísico, radical. Berdiaeff indica que los griegos pensaron el problema del movimiento pero ni sospecharon la cuestión de la novedad.

2.4.6.3 Desde el otro como otro, el pobre, libertad incondicionada por cuanto se desprecia su exterioridad como nada (como incultura, analfabetismo, barbarie), como lo nulo, es como surge en la historia lo nuevo. Por ello todo sistema futuro realmente resultante de una revolución subversiva en su sentido metafísico es analógica: semejante en algo a la anterior totalidad, pero realmente distinta (5.3).

2.4.6.4 La "plena nada"-del II *Manuscrito* del 44-, la del otro, el trabajador no-capital (todavía no-ser del capital), es la posición del hombre como sujeto de trabajo que no ha sido subsumido todavía en la totalidad del capital. Es "nada (*Nichts*)", tanto para Marx como para nuestra metafísica de la liberación, y sin embargo libre, real.

2.4.7 Razón y fe

2.4.7.1 La razón (en el sentido de la *Vernunft* hegeliana o aún del *verstehen* heideggeriano) es la capacidad especulativa humana por la que se ve o descubre lo que los entes son y en lo que el mundo, el sistema o la totalidad, consiste. Es la capacidad de abarcar el fundamento y la diferencia. Es la capacidad contemplativa que ilumina el ámbito que el poder político y militar controlan. Pareciera que más allá de la razón está lo irracional. Sin embargo, más allá de la razón, además de lo irracional (que frecuentemente pasa por ser lo supremamente racional, como la Idea de Hegel, el *Uebermensch* de Nietzsche, la Raza de Hitler, el *Manifest destiny* o el *american way of life* de Estados Unidos... numerosos mitos irracionales que fundan empresas sumamente analizadas, matematizadas, computadas, "razonables"), está la exterioridad del otro que no puede ser comprendido (2.2.7) del todo ni acabadamente por ningún mundo ni sistema.

2.4.7.2 Más allá del horizonte que abarca la razón, aún ontológica, resiste la realidad del otro. Cuando el otro habla desde sí, no por la compulsión de la tortura que en la desesperanza lo inclina a delatar, revela su exterioridad, su alteridad que nunca la razón podrá escrutar desde sí misma. El otro no puede ser interpretado, analizado, estudiado

desde el sistema, como lo hacemos con las piedras, con los vegetales o animales. A una cucaracha o la investigo a partir de lo que su realidad me manifiesta o la ignoro. Nunca se nos ocurriría preguntarle: -"¿Quién eres? ¿Cómo te encuentras?". Por el contrario, sólo al otro se le pregunta, no sólo por su nombre, sino por su biografía, su actitud actual; pero, hasta el fin, el hombre podrá mentir. La hipocresía es un signo de su exterioridad. Puede guardar celosamente el misterio de su secreto. Puede morir y no revelarlo.

2.4.7.3 Ante lo que la razón nunca podrá abarcar, el misterio del otro como otro, sólo la fe puede adentrarse. En la proximidad, cara-a-cara, alguien puede oír la voz del otro y acogerla con sagrado respeto. "¡Te amo!" dice la amada al amado. ¿Qué hacer ante tan simple y casi cotidiana revelación? ¿Creo lo que me dice? ¿Desconfío? ¿Puede engañarme, puede jugar conmigo; decirle que yo también la amo es un riesgo; en dicho riesgo puedo perder el honor, la vergüenza y hasta la vida? ¿Qué hago...?

2.4.7.4 Aceptar la palabra del otro porque él la revela sin otro motivo que porque él la pronuncia es la fe. Lo que me revela no tiene otro criterio de certeza que la realidad misma del otro como otro. No se acepta lo que me revela ni por la evidencia de su contenido, ni por ser cierto. Se lo acepta porque detrás de su palabra se encuentra la realidad misma de alguien, inmediatamente, abierto y expuesto en una apertura metafísica en relación a la cual la apertura ontológica al mundo es una lejana imitación (4.2.6). Revelar es exponerse al traumatismo, como el que abre su camisa ante el pelotón de fusilamiento. Creer es arrojarse al vacío porque el otro ha afirmado que en el fondo del abismo hay agua y no se corre peligro. Relación metafísica por excelencia, proximidad, revelación, fe, racionalidad histórica suprema, humana.

2.4.7.5 La fe en el otro, lejos de ser un fideísmo pequeño burgués o elitista, no es sólo la posición del héroe, de la vanguardia ante el pueblo, sino que es la posición del mismo pueblo, ante sí mismo; como expresa Castro cuando dice que el pueblo debe tener fe, "cuando *crea* suficientemente en sí mismo".

2.4.8 *Trascendentalidad interior*

2.4.8.1 La categoría de exterioridad, como hemos dicho arriba, puede entenderse de manera equivocada y pensarse que lo que está "más allá" del horizonte del ser del sistema lo es de manera total, absoluta y sin ninguna participación en el interior del sistema. Para obviar este mal entendido debería comprenderse la exterioridad como trascendentalidad interior a la totalidad. Ninguna persona, en cuanto tal, es absolutamente y sólo parte del sistema. Todas, aún en el caso de las personas miembros de una clase opresora, tienen una trascendentalidad con respecto al sistema, interior al mismo.

2.4.8.2 El hecho, por ejemplo, de que el Frente Sandinista de Liberación Nacional no pida siquiera la extradición del dictador Somoza manifiesta esta trascendentalidad interna. En primer lugar, el opresor es opresor no en el secreto último de su persona, sino en la funcionalidad social, en la actividad regulada por las instituciones de la totalidad. Modificada la estructura social como totalidad muchos de los que ejercían el poder del sistema quedan reducidos a simples ciudadanos, sin los instrumentos de opresión. El perdón a sus actos o una justicia magnánima es posible porque nunca se identifica sin posibilidad de separación la persona y la función social. El mismo burgués es víctima del capital, y la superación del capitalismo liberará al burgués de la esclavitud que se ejerce sobre el nivel verdaderamente humano de su existencia. Esta trascendentalidad interna es la exterioridad del otro *como otro*; no *como* parte del sistema.

2.4.8.3 Es igualmente trascendentalidad interior o esperanza de exterioridad cumplida, el hecho creciente de desempleo estructural que se viene dando en la crisis actual del capitalismo. Poder trabajar *más* y no poder hacerlo es situarse como sujeto "más allá" del sistema. El "más" de trabajo posible y no empleado, el tiempo perdido por el sistema que no puede emplearlo, es negatividad interna, es actualidad y exigencia de trascendencia en el interior del sistema injusto, represivo ante fuerzas productivas en tensión hacia el futuro.

2.4.9 Ontología y metafísica.

2.4.9.1 La ontología se mueve en la luz del mundo, bajo el imperio de la razón. Claro es que la razón se ha tornado el arte de prever y ganar la guerra. La filosofía como ontología es un reflejarse, especular o mirarse como en el espejo (*especulum*); es buscar la identidad como origen de lo mismo que ya se es. Hoy, ontología es saber pensar la mercancía (el ente y el fenómeno del ser: el valor) desde su fundamento (el capital).

2.4.9.2 La metafísica, en el sentido que le damos en el presente discurso de la filosofía de la liberación, es el saber pensar el mundo desde la exterioridad alterativa del otro. Es saber pensar no sólo la negatividad del ente que deja lugar a la novedad óptica en su remontarse hacia el origen del mundo, el fundamento, el ser. Es saber pensar el mismo ser desde la exterioridad que lo juzga; como juzga hoy la periferia mundial al centro dominador y poseedor de la filosofía de la dominación (sea ontológica o funcionalista, estructuralista, analítica, semiológica...); como juzga la mujer que se libera a la falocracia y la ideología machista; como juzgan las juventudes del mundo a las antiguas generaciones gerontocráticas castradoras. Metafísica es saber pensar el sistema, el mundo, desde la negatividad ontológica (ya que la negatividad de un Adorno, por ejemplo, termina siempre por afirmar el ser, lo ontológico, aunque sea como utopía futura). Nosotros, en cambio, negamos el mismo ser y su utopía, en nombre no de una utopía futura sino de una utopía presente: los pueblos periféricos, las clases oprimidas, la mujer y el hijo.

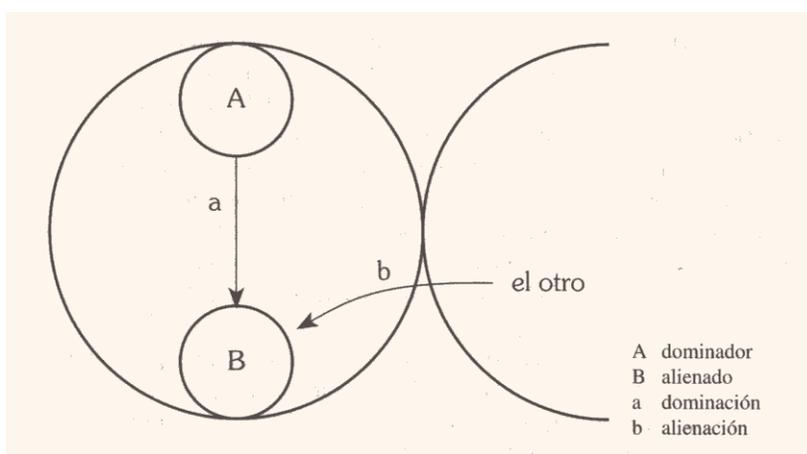
2.4.9.3 La tensión ontológica de lo mundano al ser se denominó preocupación (*boúlesis* para Aristóteles, o *Sorge*). La tensión metafísica de un momento del sistema lanzada hacia la exterioridad, hacia el otro como otro, la denominaremos *pulsión* de alteridad. Esta pulsión, deseo, amor de justicia real, es como el huracán que destruye los muros, abre la brecha en la frontera ontológica y se vuelca torrencialmente en la exterioridad. La metafísica no sólo se juega en la fe ante la palabra interpelante sino en la pulsión que moviliza, transforma, subvierte la realidad misma. Metafísica es saber pensar el trabajador no-objetivado todavía en su producto o ya expulsado (*pauper*) como el "más allá" del ser del capital, como la posible -y ya real en el pueblo- "asociación de hombres libres".

2.5 ALIENACION

2.5.1 Sentido de la cuestión

2.5.1.1 Hasta ahora nuestro discurso habrá encantado a los dominadores por pacífico, y desencantado a los oprimidos por no conflictivo. Pedagógicamente es necesario ir de la fuente a los arroyuelos de las montañas, hasta que lentamente se recorren los torrenciales ríos que se precipitan por fin en el mar bravío. El discurso de la filosofía de la liberación sólo ahora comenzará, propedéutica aunque crecientemente, a mostrar su fisonomía.

ESQUEMA 2.5



2.5.1.2 La totalidad, el sistema, tiende a totalizarse, a autocentrarse, ya pretender, temporalmente, eternizar su estructura presente; espacialmente, a incluir intrasistemáticamente a toda exterioridad posible. Como portador de un hambre infinito, el fetiche (3.4.2) pretende instalarse para siempre en una insaciable antropofagia. La proximidad del cara-a-cara desaparece porque el fetiche se come a su madre, a sus hijos, a sus hermanos... La totalidad totalizada, *cíclope* o *Leviathan* en la tierra,

mata a cuantos rostros ajenos le interpelan hasta que al fin, después de larga y espantosa agonía, desaparecerá tristemente de la historia no sin antes sellar con injusticias sin número sus últimos días.

2.5.2 *El otro: el enemigo*

2.5.2.1 El sabio es clarividente: ve con absoluta claridad. "La salvación se alcanza por el conocimiento", según la tragedia, y por ello el oráculo socrático de "conócete a tí *mismo*" es tan ontológico como "el eterno retorno de lo *mismo*" de Nietzsche. Al fin "lo mismo" permanece "lo mismo"; "el ser es" resume toda la ontología. Ante el ser no hay sino que contemplarlo, especularlo, extasiarse ante él, afirmarlo y trágicamente permanecer en la pasiva autenticidad (*Eigentlichkeit*) favorable para el dominador; mortal para el dominado. La *gnosis* es el acto perfecto del hombre ontológico, aristocrático, opresor.

2.5.2.2 En este caso el malo la injusticia no es algo que el hombre haya cumplido; sobre todo, la que le ha tocado por designio de los dioses dominar no encontrará en sí mismo la culpa de la dominación. Heráclito decía que desde la *fysis* unos se avanzan dioses y otros hombres, unos libres y otros esclavos. La *anánke* o necesidad del Destino lo ha querido así. El mal no es sino ignorancia de lo que las cosas son, y, por otra parte, el hecho mismo de la realidad de la multiplicidad. Si fuéramos uno como el ser y el fundamento en su identidad no habría pluralidad ni mal. Es la materia o la determinación, que niega en los entes el que puedan ser inmediatamente el ser, el origen del mal. Plotino y Hegel están de acuerdo.

2.5.2.3 Para el sistema el otro aparece como algo diferente (en realidad es distinto). Como tal pone en peligro la unidad de "lo mismo". El sabio es el encargado en su ontología de mostrar el peligro que el otro significa para el todo, la totalidad. Señala entonces claramente el enemigo del sistema: el diferente, el otro. Una vez señalado el mal, el diferente, el otro, la ontología descansa en paz.

2.5.2.4 Para el capital el otro como enemigo es el sujeto libre de trabajo que puede siempre, potencialmente, no vender más su trabajo y

constituirse no en la contradicción absoluta sino en sujeto de otro "mundo", de otro sistema.

2.5.3 Aniquilación de la distinción

2.5.3.1 El sabio ha mostrado clarivamente el ser y su opuesto: la distinción, el otro. Ahora es la hora del hombre práctico, del héroe del sistema, de los Julio César en las Galias, Napoleón en Rusia, Hitler en Europa, Cortés y Pizarro en América, los ejércitos imperiales en Africa y Asia. Es la hora de la praxis que elimina al enemigo, al diferente, al otro.

2.5.3.2 Como la distinción es exterioridad que niega la unidimensionalidad del sistema, su bien está en la incorporación indistinta intrasistemática: ser uno más entre los demás. El que se opone al aplanamiento es. diferente; es el otro. Como otro que el sistema está más allá del ser; como el ser es y el no-ser no es, el tal no es. Si habla, si provoca, si irrumpe, es la irrupción o la palabra expresión del no-ser. Decir el no-ser es lo falso. Antes que el otro continúe su tarea de falsificación, de desmoralización del sistema, el héroe se lanza sobre el enemigo, el otro, y lo aniquila, lo mata, lo asesina. Así procedieron los SS en la Alemania fascista, así procede la *CIA* en la periferia -brazo legalmente armado de las transnacionales-.

2.5.3.3 El proyecto del sistema imperante se impone a todos, unívocamente. Por medio de la propaganda, por los medios de comunicación, por el cine y la televisión...por todos los poros. Quien resiste se lo secuestra, encarcela, tortura, expulsa, mata.

2.5.3.4 La dialéctica del señor y el esclavo no es todavía posible porque el posible esclavo desaparece del horizonte: ha muerto. ¡Tantos muertos conoce la periferia; desde Patricio Lumumba, Ben Barka, Eliécer Gaitán, Oscar Romero...!

2.5.3.5 La ontología y la filosofía del centro justifican la acción de los poderes centrales y de los ejércitos imperiales. ¿Qué era el estoicismo y

epicureismo sino la consagración del imperio? ¿Qué son Hegel, Nietzsche, Heidegger, los fenomenólogos...?

2.5.4 *Totalización de la exterioridad*

2.5.4.1 Lo que más espanta es la certeza (*Gewissheit*) que tienen los héroes dominadores de manifestar en la tierra a los dioses -en otras épocas-, y ahora a la democracia, la libertad, la civilización. Ellos son valientes defensores del ser, quedan su vida por el máximo ideal ante el plebeyaje, los bárbaros, los representantes del no-ser, la materia, la diferencia, lo demoníaco, la falsedad, el desorden, el caos, el marxismo... en una palabra: el mal. La buena conciencia del héroe lo transforma en el fanático.

2.5.4.2 Vestida de nobles virtudes nietzscheanas, guerreras, saludables, blancas y rubias como los arios, Europa se lanza sobre la periferia, sobre la exterioridad geopolítica; sobre las mujeres de otros varones; sobre sus hijos; sobre sus dioses. En nombre del ser, del mundo humano, de la civilización, aniquila la alteridad de otros hombres, de otras culturas, de otras eróticas, de otras religiones. Incorpora así aquellos hombres o, de otra manera, despliega violentamente las fronteras de su mundo hasta incluir a otros pueblos en su ámbito controlado. La España que desde el 718 venía extendiendo su frontera guerrera hacia el sur en su lucha de la reconquista contra los árabes, desde 1492 la despliega hasta incorporar a la llamada Hispanoamérica. Hispanoamérica es un ámbito geopolítico totalizado, aniquilado en su exterioridad, deglutido por el ser antropófago en nombre de la civilización.

2.5.4.3 La conquista de América Latina, la esclavitud del Africa y su colonización al igual que la del Asia, es la expansión dialéctica dominadora de "lo mismo", que asesina "al otro" y lo totaliza en "lo mismo". Este proceso dialéctico-ontológico tan enorme de la historia humana ha simplemente pasado desapercibido a la ideología de las ideologías (más aún cuando pretende ser la crítica de las ideologías): a la filosofía moderna y contemporánea europea.

2.5.4.4 La tautología lo ocupa todo: "el eterno retorno de lo mismo". El capital, "lo mismo", aniquila la distinción del trabajador libre, y de su "plena nada" (2.4.6.4) lo vuelca ahora en la "nada absoluta"-como escribe Marx-, a la indiferenciación de un asalariado subsumido como un momento *interno* del capital: como un ente, una cosa, un instrumento.

2.5.5 Alienación

2.5.5.1 El otro, que no es diferente (como afirma la totalidad) sino distinto (siempre otro), que tiene su historia, su cultura, su exterioridad, no ha sido respetado; no se lo ha dejado ser otro. Se lo ha incorporado a lo extraño, a la totalidad ajena. Totalizar la exterioridad, sistematizar la alteridad, negar al otro como otro es la alienación. Alienar es vender a alguien o algo; es hacerlo pasar a otro poseedor o propietario. La alienación de un pueblo o individuo singular es hacerle perder su ser al incorporarlo como momento, aspecto o instrumento del ser de otro.

2.5.5.2 La periferia geopolítica mundial, la mujer y el hijo son propiedad del centro, del varón y el adulto. Se aliena el ser del otro al descolocarlo de su propio centro; al hacerlo girar en torno del centro de la totalidad ajena.

2.5.5.3 La alienación, sin embargo, se juega esencialmente en la *poíesis* de una formación social. La praxis de dominación, como relación hombre-hombre coloca al otro al servicio del dominador, pero es en el trabajo (*poíesis*) en el que dicha dominación se cumple realmente. Es cuando el fruto del trabajo no es recuperado por un pueblo, por el trabajador, por la mujer, por el hijo, es que su ser queda alienado. Cuando el fruto del trabajo del otro dominado, totalizado, se lo apropia sistemáticamente el dominador; cuando dicha apropiación deviene habitual, institucional, histórica, en ese momento la alienación es real, cierta, efectiva: es un modo de producción injusto. La propiedad, como el derecho de posesión de lo producido por otro, es la contrapartida en el dominador de la alienación del dominado. En la sociedad de consumo es propiedad de capital; en la sociedad burocrática es posesión de funciones que controlan el poder. Ejercicio del poder dominador y alienación son los dos aspectos de la totalidad totalizada.

2.5.5.4 Por ello toda alienación política, erótica, pedagógica o fetichista se consumará en su respectiva económica, (3.1.5-4.4.9), en la subsunción del otro en la totalidad. En nuestra sociedad, el capital aliena al otro, lo compra, paga por su capacidad de trabajo y lo transubstancia en sí mismo. El asalariado, alienado, es ahora ontológicamente un momento del capital, "lo mismo", y una de las formas fenoménicas en que se manifiesta: trabajo productivo *del* capital.

2.5.6 *El rostro se vuelve instrumento*

2.5.6.1 Al otro en tiempo de peligro se lo transforma gracias a las ideologías en "el enemigo". En tiempo de paz, aunque siempre se le tenga por peligroso potencial (causas de la angustia fundamental de todo sistema totalizado o esquizoide), al rostro del otro se lo manipula como mera cosa sin trascendencia ni misterio, se lo constituye como instrumento. El rostro se lo cambia por una máscara, fea, usada, por los climas, rústica. La máscara ya no es rostro; ya no interpela; es un mueble más del entorno. Se pasa junto al otro y simplemente se dice: "¡un obrero!", o: "¡un indígena!", o: "¡un negro!", o: "¡un pakistání desnutrido!" (de esos que se ponen en los afiches para pedir a la gorda Europa y Estados Unidos limosna para los países pobres; de esta manera hasta tienen buena conciencia, olvidando por qué están raquíuticos y sobre todo qué tendrá que ver el centro acerca del hambre de la periferia).

2.5.6.2 Para matar , previamente, hay que destituir al otro de su exterioridad sagrada y reducirlo a "un enemigo". De igual modo, en tiempo de paz (para los dominadores) y de coexistencia pacífica (para mejor explotar a la periferia), al otro se lo degrada de su dignidad de persona y se lo constituye como mano de obra, instrumento de instrumento, robot ultra perfeccionado: cosa útil. Después de este "pase de mano" del malabarismo de la ontología clásica y sus siempre fieles ideólogos (como Rosenberg) o políticos (como Kissinger en sus gestiones "humanitarias" para con Vietnam o Angola), todo es posible, desde hacer jabones con la grasa de sus cuerpos martirizados o domesticar grandes perros para que violen mujeres como tortura (lo primero se vió en Alemania y lo segundo pudo verse en Chile en 1976).

2.5.6.3 La cosificación del otro permite que las aristocracias manejen a los pueblos como pluralidad, multitud, *lumpen*, animales con *logos* pero no hombres, como ya enseñara el clásico Aristóteles acerca de los esclavos en Grecia. El rostro del campesino, expulsado del campo empobrecido, suplicante, es negado como el rostro de alguien y es interpretado como un asalariado más, subsumido realmente, materialmente, como un accesorio conciente maquínico. La máquina, el robot, el "rostro material" del capital ha hecho del "rostro del hombre" un instrumento de sí mismo.

2.5.7 *Praxis de dominación*

2.5.7.1 La praxis de dominación es la acción perversa. Es la afirmación práctica de la totalidad y su proyecto; es la realización óptica del ser. Su efectuación alienante. El señor ejerce su poder actual sobre el siervo por medio del obrar opresor. Es la mediación del sistema como formación social y por medio de la cual su estructura resiste y persiste.

2.5.7.2 La dominación es el acto por el que se coacciona al otro a participar en el sistema que lo aliena. Se le obliga a cumplir actos contra su natura, contra su esencia histórica. Es un acto de presión, de fuerza. El siervo obedece por temor, por costumbre. El capital, invisiblemente, destruye todo lo que impide su reproducción, y sólo necesita de la fuerza policíaca en sus momentos de crisis. La praxis de dominación del capital, como Satán, es invisible.

2.5.7.3 La dominación se transforma en represión cuando el oprimido tiende a liberarse de la presión que sufre. Ante el gesto o pretensión de huir de la situación de dominado, el dominador redobla su presión dominadora: reprime. La represión puede ser individual y psicológica, pero siempre es presión social. Así las normas culturales son introyectadas por la educación y el castigo en la misma estructura psíquica del niño, del hombre. El hombre normal es hoy un reprimido (3.2.5). Pero al mismo tiempo, políticamente (3.1.5-1.6): el poder político o económico reprime policial o militarmente al pueblo que se levanta. La represión es la cara descubierta de la dominación.

2.5.7.4 La represión de los medios de comunicación o psicológica se hace violenta cuando la presión de la revolución crece. Se viola la corporalidad del oprimido contra su voluntad. Claro es que esta violencia institucionalizada es justificada por la ontología y las ideologías del sistema. Queda aún consagrada por la virtud. El varón viola a la mujer, la encierra en su casa y la consagra "ama del hogar"; el padre violenta al hijo obligándolo a una obediencia ciega y total a su autoridad dominadora; el hermano violenta al hermano dominado exigiéndole bajo pena de muerte, "por su seguridad" y en vista del amor patrio (la patria antigua), que venere al estado.

2.5.7.5 La guerra es la realización última de la praxis de dominación; es la dominación en estado puro. Ya que el dominado no acepta ser oprimido ni por la paz, ni por la represión, ni por la violencia táctica, se lanza el dominador a la guerra; "guerra total" como diría el geopolítico Spykman y su alumno en la periferia Golbery do Couto e Silva. La guerra es la ontología práctica; es el ser que prácticamente reduce al otro al no-ser. Parménides funda así la estrategia y la táctica de von Clausewitz y del Pentágono.

2.5.8 *El éthos del dominador*

2.5.8.1 El *éthos* es el carácter de un pueblo o de una persona; es el conjunto estructurado de actitudes que predeterminan la acción. El *éthos* del dominador, sea imperial o nacional dependiente (de este último caso tenemos demasiados ejemplos en América Latina, Africa y Asia neocoloniales actuales), gira en torno a la mistificación, como costumbres o virtudes imperantes, de lo que fueran vicios en el tiempo de su opresión. El oprimido, reprimido, autoproduce en sí un envenenamiento anímico como respuesta a la violencia que sufre. El querido acto de venganza del débil es imposible que lo cumpla ante el fuerte dominador. Nace así el resentimiento como introyección autorrepresiva de la potencia que, al no tornarse contra el dominador, intoxica al incubarse en el dominado. El resentimiento del dominado no puede vivirse ni como vicio, que es, ni como pura pasividad resignada. Se sublima como virtud de paciencia, obediencia, disciplina, fidelidad. De esta manera, cuando

el oprimido resentido de ayer es el dominador de hoy, presenta como virtudes, *êthos*, sus antiguos vicios mistificados. La avaricia del pobre perseguido habitante del burgo (burgués) medieval es ahora la virtud del ahorro. La avaricia lo ha dominado todo y en nombre de los negocios (capital) se inmolan a los hombres, como en Centroamérica.

2.5.8.2 En el corazón del *êthos* dominador anida el *odio* anterior a la envidia; ya que si se entristece por el bien, la felicidad o el éxito del otro, es porque no puede soportar su presencia, su existencia, la realidad de su rostro exterior e interpelante. El *odio* es la perversión de las tendencias; es el autoerotismo de la totalidad y la exclusión de la exterioridad. Es el origen de la patología política e individual. La enfermedad política es el totalitarismo; la patología personal es la psicosis. Ambas son autocentradas y niegan la alteridad; son tautológicas, perversas, autodestructivas. El odio es el deseo perverso que mantiene unidas a las partes estructuradas del todo totalizado.

2.5.8.3 Es aquí donde la *prudentia* o sabiduría del recto obrar se transforma en la "razón"; el arte de prever y ganar la guerra. La *justicia* no es sino la habilidad de dar al poderoso lo arrebatado al débil bajo apariencia legal. La templanza no es sino el *confort* que llega a forjar una sensibilidad pétrea, impermeable, a toda miseria ajena. y así, el lícito confort de la sociedad de consumo no descubre que su encubierta gula es hambre en el dominado; la prepotencia del empresario es indignidad en el asalariado; la relación sexual pagada es degeneración de la prostituida; la dominación pedagógica del padre es fracaso del hijo...

2.5.8.4 Las virtudes del centro y de las clases dominadoras... son alienación en la periferia y en las clases dominadas.

2.5.9 *Legalidad de la perversión*

2.5.9.1 Para el buen moralista del centro que era Kant, la legalidad era la concordancia objetiva del acto con la ley, y su moralidad el querer cumplir la ley por deber. Si tomo como principio: "Ama a la patria y lucha por ella", y enfrente un inglés del siglo XIX contra un nigeriano,

ambos lucharán por su patria; ambos actos pueden elevar a su máxima como "principio de una legislación universal". Pero, da la casualidad que uno es perverso (el inglés) y otro éticamente heroico y ejemplar (el africano). Sin embargo, ambos actos son legales y morales para Kant. ¿Qué tipo de moral debió ser aquella, que pretendió medir desde las naciones y la cultura central las naciones periféricas y sus culturas, sino una moral imperialista? ¿Qué son los valores de un Scheler, y sus jerarquías, sino mediaciones de un proyecto occidental que los fundaba y que nunca apareció como tal en *su Der Formalismus in der Ethik*? Las éticas de la ley, de la virtud, de los valores, del fin (sea *telos*, *finis* o constitución nacional *kelseniana*, es decir, teleológicas o positivas), son éticas encubridoras de su propio mundo y sistema.

2.5.9.2 Subrepticamente se identifican el ser, el bien, el proyecto de una cultura y la naturaleza humana. El mismo Rousseau (siguiendo en esto al gran Sócrates que divinizaba a la cultura griega al hacer creer que las ideas que sus discípulos habían contemplado antes de su nacimiento eran divinas; y no eran sino griegas) hizo de la cultura burguesa emergente "*la nature mé'me des choses*". Siendo el proyecto de la cultura del centro el fin humano natural, sus exigencias son de derecho natural (como. por ejemplo, la propiedad privada). Quien se levanta contra Europa se levanta contra la naturaleza, es decir, contra Dios mismo y su eterna voluntad.

2.5.9.3 En nombre de esas leyes, cumpliendo valientemente esas virtudes, y con el fin de cumplir dicho proyecto (de dominación mundial) salió el hombre europeo "con Colón y sus carabelas del insigne puerto de Palos" en Andalucía, en 1492. Cumpliendo las leyes, Francis Drake, pirata de profesión, asesino de débiles mestizos y violador de mujeres, asoló las costas latinoamericanas y recibió por premio el poder asegurar sus robos en los bancos de Londres y recibir el honor de ser un "Sir" de su británica majestad. ¡He allí la grandeza y la acumulación primera del capitalismo que ahora nos oprime! ¡Su origen fue el oro de los indios y las carnes de los esclavos negros!

2.5.9.4 La legalidad del salario, que paga con dinero (equivalente a medios de subsistencia) el trabajo creador del hombre, encubre la

inmoralidad del robo; ya que el obrero objetiva más vida en el producto que la que puede subjetivar por medio de su salario.

2.6 LIBERACION

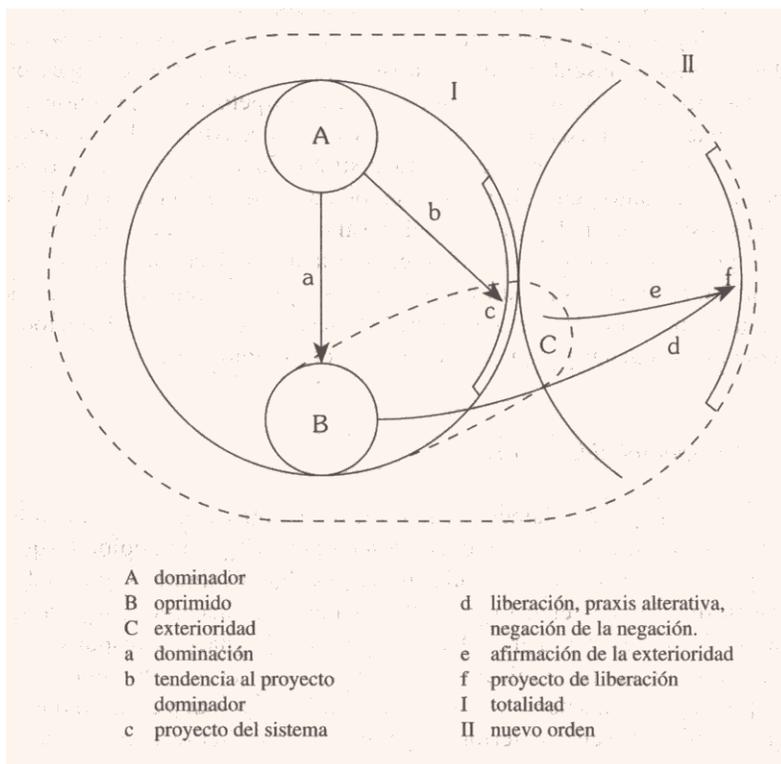
2.6.1 Sentido de la cuestión

2.6.1.1 Llegamos así al núcleo central de esta parte (2); al momento esencial de la metafísica, si se entiende que metafísica es el pasaje de la ontología a lo transontológico, al que se sitúa más allá del ser, en la realidad (2.4.3. y 3.4. 7), el otro. La ontología es fenomenología; es un *lógos* o pensar acerca de lo que aparece (el fenómeno, el ente) desde el fundamento (el ser). Más allá de la fenomenología se abre camino la epifanía: la revelación (o apocalíptica) del otro por su rostro, que no es un mero fenómeno o manifestación, presencia, sino epifenómeno, vicario, huella o rastro del ausente, del misterio, de un más allá que lo presente. La ontología (fenomenología) deja lugar a la metafísica (epifanía apocalíptica del otro). La manifestación del ente se cumple desde el horizonte del fundamento o el ser del sistema; la epifanía se cumple como revelación del que realmente decide más allá del horizonte del mundo o la frontera del estado. Manifestación no es revelación; presencia no es exposición al traumatismo. La liberación no es una acción fenoménica, intrasistémica; la liberación es la praxis que subvierte el orden fenomenológico y lo perfora hacia una trascendencia metafísica que es la crítica total a lo establecido, fijado, normalizado, cristalizado, muerto.

2.6.2 Conciencia ética

2.6.2.1 El hombre totalizado, que cumple el proyecto vigente y sus leyes, puede tener conciencia moral. Denominamos conciencia moral la aplicación a una decisión concreta de los principios vigentes del sistema. Tiene conciencia moral un administrador que logra vender productos lo más caro posible, para dar a la empresa mayores ganancias, y que no roba personalmente nada a ésta. Esta conciencia moral es concomitante del

Esquema 2.6



acto, y puede alegrar, remorder, culpabilizar o tranquilizar. El mayor tirano podría tener una conciencia moral tranquila, lo mismo que el fanático.

2.6.2.2 Llamamos conciencia ética la capacidad que se tiene de escuchar la voz del otro, palabra transontológica que irrumpe desde más allá del sistema vigente. Puede que la protesta justa del otro ponga en cuestión los principios morales del sistema. Sólo quien tiene conciencia ética puede aceptar la puesta en cuestión a partir del criterio absoluto: el otro como otro en la justicia.

2.6.2.3 Las condiciones de posibilidad para poder oír la voz del otro son muy claras, y las iremos describiendo a lo largo de esta parte (2.6). En primer lugar, para poder escuchar la voz del otro es necesario ser ateos del sistema o descubrir su fetichismo (3.4.3). En segundo lugar, es necesario respetar al otro como otro. El respeto es la posición de metafísica pasividad con la cual se rinde culto a la exterioridad del otro: se lo deja ser en lo que es como distinto. El respeto es la actitud metafísica como punto de partida de toda actividad en la justicia. Pero no es respeto por la ley (que es universal o abstracta), ni por el sistema o su proyecto. Es respeto por alguien, por la libertad del otro. El otro es lo único realmente sagrado y digno de respeto sin límite. El respeto es silencio, pero no silencio del que nada tiene que decir, sino del que todo tiene que escuchar porque nada sabe del otro como otro.

2.6.2.3 Responsabilidad por el otro

2.6.3.1 El que oye el lamento o la protesta del otro es conmovido en la misma centralidad de su mundo: es descentrado. El grito de dolor del que no podemos ver significa a alguien más que a algo. El alguien significado, por su significante: el grito, nos exhorta, nos exige hacernos cargo de su dolor, de la causa de su grito. El "tomar a cargo" es hacerse responsable. Responsabilidad tiene relación no con responder-a (una pregunta), sino responder-por (una persona). Responsabilidad es tomar a cargo al pobre que se encuentra en la exterioridad ante el sistema. Ser responsable-por-ante es el tema.

2.6.3.2 Responsable por el otro en y ante el sistema es la anterioridad a toda anterioridad; pasividad que es casi actividad metafísica (más activa que el respeto pero todavía más pasiva que la praxis de liberación). Es anterioridad metafísica del orden nuevo o realmente futuro. Es anterioridad a la apertura ontológica al mundo, por cuanto la hace posible, es su *a priori* real. Responsable por el hijo indefenso es la madre, como el maestro es responsable por su discípulo, el gobernante por su pueblo.

2.6.3.3 La responsabilidad por el pobre, el exterior al sistema, expone al hombre justo a los ataques del sistema que se siente atacado por su

gratuidad, disfuncionalidad, apertura, exposición. Por ello, con lógica implacable, la totalidad persigue a los que testimonian en su responsabilidad por el oprimido la necesidad de un orden nuevo. La responsabilidad es obsesión por el otro; es religación con su exterioridad; es exponerse al traumatismo, a la prisión, a la muerte. El héroe de la liberación (y no el de la patria antigua o conquistadora), antihéroe del sistema, avanza su vida y la pone en juego. Responsabilidad es así valentía suprema, fortaleza incorruptible (2.6.8), auténtica clarividencia de la estructura de la totalidad, sabiduría.

2.6,4 Destrucción del orden

2;6.4.1 El responsable del otro en el sistema es visto por los dominadores de la totalidad como un "quinta columnista", como corruptor de la juventud (que guarda alguna libertad por cuanto no ha entrado todavía al sistema del todo), como profeta del odio o del caos. Lo cierto es que el que posee la pulsión de alteridad o amor al orden nuevo en el cual el pobre y oprimido pueda habitar en la justicia, se transforma, aún contra su voluntad, en el principio activo de la destrucción del orden antiguo. El oprimido como oprimido (pero que tiene alguna conciencia de la positividad de su exterioridad) y el que se juega por él, en cuanto anhelan el orden nuevo y tienen una activa responsabilidad, al menos, al no apoyar ya los fundamentos del orden vigente, dan mala conciencia a los dominadores, impiden absoluta firmeza al buen funcionamiento de las partes.

2.6.4.2 El comienzo de todo orden nuevo florece como corrupción o destrucción del orden antiguo. Es ley física, biológica y natural; Es también, analógicamente, ley histórico-humana y cultural. Ningún sistema, sea de clanes o tribal, aldeano, nómada, urbano; ninguna cultura, sea antigua o moderna; ningún sistema económico, sea feudal, capitalista o socialista puede dejar lugar a otro superior sin morir en el proceso mismo.

2.6;4.3 Existe una destrucción caótica del orden, sin sentido, sin futuro, como cuando ciertas hordas invaden regiones con cultura superior; devastan sin dejar nada en su lugar. Más que destrucción es aniquilación

en su sentido negativo total. Por el contrario, la desestructuración de la flor que deja lugar al fruto, la ruptura o dolores de parto que dejan lugar al hijo, son destrucciones fecundas, afirmativas. Algo muere, es verdad, pero sólo como condición de posibilidad de nacimiento de algo nuevo. Todo momento de pasaje es agónico, y por ello la liberación es igualmente agonía de lo antiguo para fecundo nacimiento de lo nuevo, de lo justo.

2.6.5 Liberación o "anarquía"

2.6.5.1 Anárquico es un proceso que no tiene principio conductor, racionalidad; proceso sin sentido. Así el anarquismo aunque tiene una inmensa generosidad es utópico, en sentido negativo, por cuanto no afirma un modelo posible como supuesto del proceso destructivo. Por el contrario, la liberación es anárjica (en griego significa: más allá del principio) por cuanto el origen de su metafísica actividad (es la actividad del respeto y la responsabilidad como su anterioridad pasiva) es el otro, el que está más allá del sistema, de la frontera del orden establecido.

2.6.5.2 La liberación es el movimiento mismo metafísico o transontológico por el que se transpasa el horizonte del mundo. Es el acto que abre la brecha, que perfora el muro y se adentra en la exterioridad insospechada, futura, nueva en realidad.

2.6.5.3 La liberación, acto del oprimido por el que se desoprime, del reprimido por el que se expresa o realiza, tiene dos momentos de una misma actividad: negación de la negación en el sistema (*d*). El doble momento pasa desapercibido en la mera dialéctica como negación de la negación. Negar lo negado por el sistema es afirmar al sistema en su fundamento, por cuanto lo negado o determinado en el sistema (el oprimido) no deja de ser un momento interno en el sistema. Por el contrario, negar lo negado en el sistema, concomitantemente a la afirmación expansiva de lo que en el oprimido es exterioridad (y por ello nunca estuvo en el sistema, porque es distinto, separado y fuera desde siempre), dicho doble momento de una sólo actividad es la liberación. Liberación es dejar la prisión (negar la negación) y afirmación de la historia que fue anterior y exterior a la prisión (la del preso antes de la

cárcel y la historia que él mismo fue viviendo como biografía personal, aunque fuera en la prisión, como los once años pasados en ella por Gramsci).

2.6.6 La máscara que se toma rostro

2.6.6.1 La alienación había cubierto el rostro del otro con una máscara fabricada por el sistema para ocultar su interpelación. La máscara es la definición del otro por la función que cumple dentro del sistema: es empleado, obrero, campesino. Su exterioridad queda definida desde el horizonte del sistema y por ello funciona dentro. Se ha fijado su función-profesión-clase social, se ha cristalizado el para-qué y ha desaparecido el quién.

2.6.6.2 Para que se revele el rostro histórico-biográfico en la justicia es necesario movilizar las instituciones, las funciones, la totalidad sistematizada. Permitir que aparezca el rostro interpelante exige desapropiar al poseedor del sistema, a fin de que el hombre definido como parte se revele. La desfijación de las funciones exige relanzar el sistema como totalidad en una movilización dialéctica que deje en libertad a la persona (3.4.5.2).

2.6.6.3 La máscara temible, hasta fea por tanto uso y sufrimiento, ajada por el viento, el sol, los trabajos, recobra poco a poco la belleza de lo popular. Goya comienza por sus máscaras o monstruos y termina por pintar los rostros del pueblo que comienzan a revelar su esplendor. Los surcos del rostro recobran su humanidad, como los rostros de los viejos indios de los Andes que revelan la profundidad del sabio, la paciencia de los valientes, los siglos de cultura, el misterio de sus símbolos, la bondad de la exterioridad que espera un orden nuevo en la justicia.

2.6.6.4 De pronto la vidriosa mirada del instrumento se transforma en mirada interpelante. Pero no es la mirada que objetiva al que mira (como en la descripción sartreana), sino la mirada que personaliza al que se dirige; es la mirada que responsabiliza por la liberación del mismo rostro que se expone al rechazo pero que exige justicia. Es mirada interpelante

que promueve la misericordia, la justicia, la rebelión, la revolución, la liberación.

2.6.7 Praxis de liberación

2.6.7.1 Cuando hablamos de praxis (relación hombre-hombre) incluimos en este caso igualmente la poíesis (relación hombre-naturaleza). La acción liberadora que se dirige al otro (hermano, mujer o varón, hijo) es simultánea de un trabajo en su favor. No hay liberación sin economía y tecnología humanizada, diseño, y sin partir de una formación social histórica. Por ello, la praxis de liberación (una poíesis práctica o una praxis poiética) es el acto mismo por el que se transpasa el horizonte del sistema y se interna realmente en la exterioridad (flechas *d* y *e* del esquema 2.6), por el que se construye el nuevo orden, una nueva formación social más justa.

2.6.7.2 La mera praxis dentro del sistema (2.5.7) es de dominación, porque consolida la totalidad vigente; es una actividad óptica (2.2) o una mera mediación interna del mundo, fundada en su proyecto. Es praxis de consolidación de lo antiguo e injusto.

2.6.7.3 La praxis de liberación, por el contrario, es puesta en cuestión real (no sólo posible o pensada, sino constitutiva y realmente abriendo un camino de suyo, desde sí) del sistema; es una praxis metafísica, transontológica, la liberación propiamente dicha. Esta praxis deberíamos denominarla no ya en griego (porque no tuvieron este tipo de experiencia) sino en semita (en hebreo *habodáh* significa trabajo, pero también servicio como en griego *diakonía*). Servicio que no es un mero trabajo funcional intrasistemático, o que se cumple por deber o coaccionado por la ley. Es un trabajo (poíesis práctica y praxis poiética) que se efectúa por el otro en la responsabilidad; por su liberación. Es la actividad innovadora del uso de los instrumentos que se ponen al servicio del pobre. La praxis de liberación es la procreación misma del nuevo orden, de su estructura inédita, al mismo tiempo que de las funciones y entes que lo componen. Es la tarea realizativa por excelencia, creadora, inventora, innovadora.

2.6.8 El *êthos* del liberador .

2.6.8.1 El *êthos* (2.5.8.1) es costumbre y carácter. ¿Cómo puede tenerse un hábito cuya función consista en crear lo nuevo ? ¿Cómo puede alguien habituarse ante lo siempre nuevo? ¿Es posible una costumbre acerca de lo único, irrepitable, de la liberación de lo dado? Si hay un tal hábito debemos saberlo distinguir de los vicios mistificados en virtudes de la totalidad vigente. El *êthos* de la liberación, del liberador por excelencia, es el modo habitual de no repetir lo mismo, sino que, por el contrario, se trata de la aptitud o capacidad hecha carácter de innovar, de crear lo nuevo. Como emerge desde el servicio del otro (2.6.7.3), y el otro es siempre alguien concreto en nueva posición de opresión y exterioridad, sólo el que es responsable y fiel a su novedad puede procrear e inventar lo inédito.

2. 6.8.2 El *êthos* de la liberación se estructura todo en torno a un eje, esencial, que no es la compasión (como para Schopenhauer) ni la simpatía (como para Scheler), puesto que ambos son posiciones de las partes funcionales para con las otras partes (padecer-con el igual), sino conmiseración -en su sentido real y plenario-, conmiseración. Es la pulsión alterativa o de justicia metafísica; es el amor al otro como otro, como exterioridad; amor al oprimido, pero no en su situación de oprimido, sino como sujeto de la exterioridad (sólo a eso llamaríamos miseria: la traumática posición del libre, del otro, de la persona, que ha sido reducida a ser un instrumento en el sistema). Descubrir al otro como otro y ponerse-junto-a (con-) su miseria, vivir como propia la desproporción de ser libre y sufrir su esclavitud; ser distinto y alguien, y al mismo tiempo ser sólo una parte diferente interna; dolerse con el dolor de dicha escisión es la posición primera del *êthos* liberador. No es la amistad, ni la fraternidad (de los iguales), sino el amor a los oprimidos en razón de su real dignidad como exterioridad.

2.6.8,3 Desde la conmiseración que posee el héroe liberador y los mismos oprimidos entre ellos, ya que el pueblo es el que posee en plenitud la conmiseración por sus iguales (sólo en este caso la fraternidad es liberadora, lo mismo que la amistad activo liberadora), se organiza todo el *êthos*. De él pende la justicia liberadora, que no da a cada uno lo

que le corresponde dentro del derecho y el orden vigente, sino que otorga a cada uno lo que merece en su dignidad alterativa (por ello no es justicia legal, distributiva o conmutativa, sino que es justicia real, es decir, subversiva o subvertiva del orden injusto establecido). Es obediencia (un oír al que se tiene delante: *ob-audire* en latín) fiel confiada, con fe en la palabra del otro. Por ello, es prudencia metafísica, y no maquiavelismo o conveniencia cauta intrasistemática. La auténtica política liberadora aconseja al héroe liberador y al pueblo hasta a dar la vida por el orden nuevo; es prudencia imprudente para los dominadores del sistema, sabiduría absurda para la sabiduría en boga. Es esperanza paciente y activa de la liberación del oprimido, que sabe mantener firme el timón en vista del fin estratégico aunque haya que hacer muchas reformistas concesiones tácticas. Pero es esperanza valiente, fuerte, arrojada, que no teme dar la vida en la empresa. Es la valentía de los liberados, el gesto supremo del hombre perfecto y ejemplar. Allí están Mahatma Gandhi, Patricio Lumumba, Ernesto "Che" Guevara, como símbolos de la juventud mundial, hombres que afrontaron la muerte por el pueblo sin titubear .

2.6.8.4 Por último, sólo es temible el hombre que no teme la muerte. Es libre ante la muerte el que antes es libre ante el *confort* que atrapa con sus dulces brazos al hombre burgués de la sociedad de consumo. La templanza, como señorío sobre el deseo, las satisfacciones, permite la recta interpretación de la palabra del otro; garantiza a la justicia su recto ejercicio; posibilita al valiente dejar todo para el servicio al pobre hasta la muerte. Sin disciplina no hay liberación.

2.6.9 *Ilegalidad de la bondad*

2.6.9.1 No hay que confundir bondad con "buenón", ingenuo, acrítico. Entendemos por bondad la fuente misma del acto liberador; la plenitud humana que permite exteriorizarse en obras creadoras, revolucionarias, innovadoras. El perverso, timorato, tímido, cobarde, mal puede crear algo nuevo, si ni siquiera puede resolver los cotidianos problemas de su egoísta y totalizado mundillo individual. La bondad es magnánima, está llamada a grandes obras, tareas.

2.6.9.2 El acto liberador, expansión gratuita y responsable de la bondad, se lanza confiado hacia el futuro (no el futuro del proyecto ontológico que permanece en lo mismo; aún la utopía es prolongación imaginaria de lo mismo), hacia la utopía real (realización de la exterioridad del otro, lo realmente utópico: lo que ahora y aquí no tiene lugar *ouk topos* en griego), hacia el *orden nuevo* (flecha f).

2.6.9.3 El proyecto de liberación, fundamento o el ser del orden futuro nuevo, no es la prolongación del sistema (unívoco entonces), sino recreación desde la provocación o revelación real de la exterioridad del otro (ana-dialéctico, 5.4.1) (análogo entonces), el que moviliza el proceso. Dicho proceso es crítica real del sistema; es ruptura; es destrucción. La bondad, *diffusiva sui*, se expone destotalizando al sistema o aniquilando las fronteras represivas.

2.6.9.4 De esta manera, el acto liberador o de bondad gratuita, por cuanto está más allá del interés intrasistemático, es y no puede no ser ilegal, contra las leyes vigentes, que por ser las vigentes de un orden antiguo justo pero ahora opresor, son injustas. Es la inevitable posición de la liberación la ilegalidad subversiva.

2.6.9.5 Cuando el trabajo alienado se libera del capital, cuando crea la comunidad de hombres *libres*, cara-a-cara, la vida humana objetivada en los productos puede ser subjetivada en la justicia. La fiesta es posible, el gozo, la satisfacción, el canto...