

§ 70. *El estatuto ético del cosmos*

En este párrafo abordaremos la cuestión meta-física en cuanto tal, nivel que hemos tenido en vilo en toda esta obra para sólo ahora bosquejar un discurso más problemático que resolutivo. Desde ya debemos repetir lo dicho a lo largo de esta ética: la re-sponsabilidad por el Otro se ratifica en un compromiso práctico por el Otro. El que no haya cumplido las condiciones *reales* o prácticas del acceso al Otro erótico, pedagógico o político, mal podrá pensar la cuestión del Otro absolutamente absoluto. El pensar es consecuente al practicar. La negación del Otro absolutamente absoluto se realiza prácticamente al absolutizar fetichistamente el sistema (aunque se pretenda adorar a no sé qué Dios creador o salvador: el de la Cristiandad imperial, por ejemplo).

Puede realizarse absolutación teóricamente; pero aquí hay que distinguir: si dicho ateísmo viene sólo a confirmar el fetichismo práctico (un burgués que además se diga ateo), entonces su afirmación teórica es coherente con su praxis idolátrica; si dicho ateísmo teórico es ahora del fetiche (aun el del "dios-fetiche", de la Cristiandad vigente); y si además su actitud práctica es revolucionario-liberadora y de servicio al pobre, el oprimido, dicho discurso debe simplemente encontrar su término para ser irreversiblemente crítico (es decir, deberá llegar un día a la afirmación teórica del Otro absolutamente absoluto como la exterioridad inalienable del Sagrado más allá de todo sistema posible). De allí que el que se compromete prácticamente en la liberación de la mujer, el hijo y el hermano, liberación erótica, pedagógica y política, sólo él puede ahora aceptar adecuadamente el discurso que a continuación proponemos.

En general, son los fetiches de la Cristiandad (los que han identificado en América Latina la "civilización occidental y cristiana" con la dependencia fascista y capitalista), los que pretenden asumir con exclusividad lo que a continuación emprendemos. Pero, en realidad, en nombre del Otro creador sólo proponen una divinidad guerrera o un ente complaciente (como el "dios" que *paga* con el cielo los méritos de los pequeños burgueses) : un ente definido desde los intereses del deísmo y no el Otro sagrado interpelante por la revelación de la injusticia y la exigencia de un orden *nuevo*.

Sólo pueden asumir el discurso ético-cósmico de la contingencia los que no han sido colaboradores de la Totalidad: "Libérense de la complicidad de ellos, ¡oh mi pueblo!, a fin de no participar en sus injusticias" (*Apocalipsis* 1o., 4). Paradójicamente, entonces, son los que cotidianamente se llaman ateos por sus compromisos liberadores y polí-

ticos en América latina, los que se encuentran en condición real para *pensar* la metafísica.

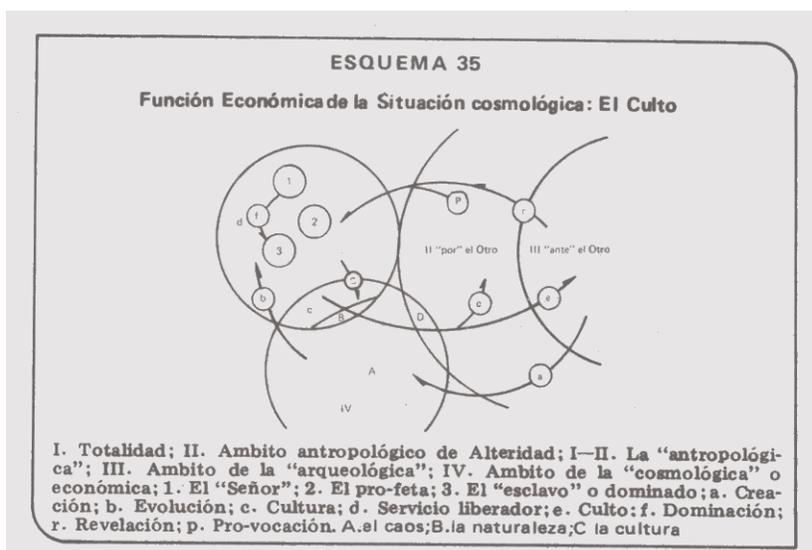
Anticipando el contenido del presente párrafo y el siguiente, propondremos ahora la tesis fundamental que deseamos desarrollar . En el *esquema 35*, el Otro "por" (II) el que es re-sponsable asume la carga que está más allá de la Totalidad (1). Pero, la ob-sesión por el Otro no es meramente teórica o "espiritual", sino *real*, es decir, sensible, carnal, económica. Mal podría hablarse de "servicio" o "trabajo" liberador (*flecha d* en el *esquema 35*), si dicho servicio fuera sólo una promesa "espiritual" nunca cumplida realmente. Se trata de dar de comer *pan* al hambriento; de lo contrario el hambriento es comida como pan -tal como hemos visto indicado en la tradición poética meta-física: "Comen a mi pueblo como pan" (*Salmo 14, 4*)-. Si no se sirve realmente al pobre, el pobre está siendo devorado por el sistema como un oprimido, inmolado al fetiche como víctima propiciatoria que "alimenta" con su sangre a la Totalidad : sea como dios de los aztecas, sea como el oro de la conquista o el capital-dinero de la época neocolonial.

Éticamente, es decir, desde la filosofía *primera* (ya que se esclarecen las condiciones que posibilitan el mismo discurso filosófico desde su origen) , la naturaleza, el cosmos, se sitúa desde la praxis humana no como lo primero, sino como lo que entra en una praxis *cultural* (y por ello *culturán* y, posteriormente, en un discurso económico erótico, pedagógico o político, y, como el ámbito dentro del cual la económica alcanza su raíz meta-física, *un discurso arqueológico absoluto*. Los entes, que nos rodean ya dentro del mundo (como lo hemos visto en el *capítulo II* de esta ética), no son primeramente cosas ahí, absolutas, o meramente presentes como objetos teóricos. Los entes son primera y esencialmente *prágmata*: útiles, instrumentos, cosas-sentido. La *cosmológica* (para distinguirla de la *antropológica*: erótica, pedagógica y política y la *arqueológica*) encuentra su lugar y sentido como la *materia* para ser "ofrecida" al pobre, "por" el que debe re-sponderse. "Materia" aquí no es un momento constitutivo cósmico de lo cósmico, sino que simplemente el "con lo que" el útil, el instrumento, el alimento está hecho. Pero por otra parte, es necesario que haya ya "*materia*" para ser utilizada o "cosa-con-la-que" se fabrique el instrumento.

Esa anterioridad *real* de la materia es lo que nos exige ahora plantear la cuestión radical de toda la "filosofía de la naturaleza" (que en definitiva es una "filosofía cósmica" o una *cosmológica*, como la hemos llamado antes arriba) : desde el hecho de que " ¡*hay cosmos!*" ¿cuál es su condición metafísica? O, de otra manera: constatando que " ¡*hay cosmos!*", ¿cómo es que está ahí? Nuestro interés no es teórico ni ontológico.

gico, sino práctico. Sólo dilucidando el "¡hay cosmos!", podremos pensar la económica, el sentido *real* del servicio al Otro: es necesario darle *pan* al hambriento, pero detrás del pan está la tierra fértil, la semilla viva, el trabajo de la agri-cultura. Por ahora nos interesa sólo la tierra fértil y la semilla viva, ya que la agri-cultura la trataremos en el próximo párrafo (porque no se sitúa en el nivel del "¡hay cosmos!", sino en el del trabajo que se cumple "sobre" el cosmos ya real). Todo esto nos exigirá muchas distinciones⁽²¹¹⁾. Antes que la cultura o el culto está la materia de la ofrenda.

Para no perdernos en la resumida o programática exposición que efectuaremos, tendremos ante los ojos un nuevo esquema, que introduce el momento de la *cosmológica* en función económica entre la Totalidad y la Alteridad (sea antropológica o arqueológica) (Compárese este esquema con el anterior).



Que "hay cosmos" nadie lo puede negar (círculo *IV*); de lo que se tratará es de pensar si puede ser in-fundado (Abgrund) o si procede de la Alteridad absoluta (*flecha a: creación*). En el primer caso, se afirma la necesidad divina del cosmos (un Holbach propone este panteísmo material); pero aquí no puede descubrirse la exterioridad de la antropológica con respecto a la física (la física funda el género humano y destituye la historia en mero proceso cosmológico). Sólo en el segundo, la exterioridad de la antropológica se despliega como historia. Pero para que haya hombre es necesario antes la *evolución (flecha b)* de la vida vegetal y animal en humana. Porque hay hombre éste puede trabajar el cosmos (*flecha c: la cultura = C*). El cosmos trabajado o incorporado al mundo (horizonte I) es los entes, los útiles, las posibilidades (*región B C* de convergencia mundo-cosmos). Las exigencias del Otro (*II*) obligan a comprometerse en la praxis de liberación, la que modifica los sistemas económicos o de útiles descubriendo nuevas estructuras culturales (*región D*), las que son puestas al *servicio* del Otro antropológico (*flecha d*) y en el cual consiste el *culto (flecha e)*. Sólo el Otro, el pobre liberado, puede in-vocar adorando (*flecha f*) al que originariamente puso en la realidad todo (creando: *flecha a*) y *pro-vocando revelantemente* al sistema (subvirtiéndolo: *flechas p y r*).

Tomaremos parte a parte los momentos de este discurso y hasta el fin del presente tomo. Véanse todos estos temas y los siguientes en nuestra obra *Filosofía de la liberación*.

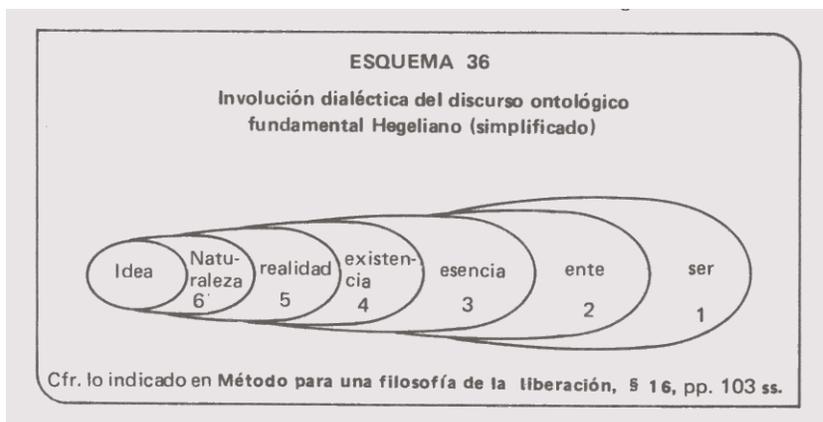
El primer tema a abordarse es la *realidad del cosmos*. Debemos distinguir a los fines de esta ética diversos niveles. El "cosmos" es la totalidad de cosas reales; mientras que "mundo" es la totalidad de los entes (desde el horizonte del ser) o del sentido. El "ente" no es sino al ámbito de la cosa (*ámbito IV*) que ha sido incorporada en el mundo (*región B C*). La "cosa" es lo realmente constituido; el ente es el ámbito objetual, de sentido, útil o de valor de una cosa real. *Hay* cosas; los entes *son*. El "hay" indica el orden de la constitución real *previa* a su manifestación al mundo. El ente "es", es decir, se da en la respectividad mundana fundada en el ser. "*Hay*" *cosmos* es previo a la "naturaleza" y a la "económica". La "naturaleza" es la totalidad de los entes manifestados desde el cosmos; o de otra manera: es el cosmos en cuanto totalidad manifestada en el mundo.

Realmente el cosmos es lo *prius*; ontológicamente el ser del mundo es el fundamento dentro del cual la naturaleza se da como totalidad de entes cósmico-evolutivos. Por ello no hay historia del cosmos, sino evolución; pero se da historia de la naturaleza o historia de los diversos sentidos de la naturaleza (porque no es idéntica la "naturaleza" eterna y divina de los griegos que la "naturaleza" temporal y creada de los medievales). La historia de la naturaleza se funda en la historia del ser o del mundo. La historia del ser es el fundamento de la historia del

hombre. De lo que se trata en este parágrafo no es todavía de la *económica* (o de la "naturaleza" hecha *materia* de trabajo), sino de la *cosmológica* (que incluye el cosmos real y la naturaleza como totalidad mundana). La cuestión es: ¿Cuál es la condición meta-física del cosmos? ¿Por qué está ahí? ¿Cómo es que en ella llega a haber hombre?

Hegel respondió estas preguntas en la *Lógica* y en las dos primeras partes de la *Enciclopedia*, ya que son tratados de ontología. Como en las otras partes del filosofar, deberemos oponernos al discurso hegeliano, pero ahora de manera más frontal que nunca. Una filosofía de la liberación en América Latina debe tener clara conciencia que aceptar el primer paso de la *Lógica* es ya haber fundado la imposibilidad de la liberación. En efecto, la *Lógica* sigue un discurso dialéctico involutivo desde el *ser* hasta la vida y la vida humana. Nuestro discurso, en cambio, partirá desde el Otro absolutamente absoluto que da la constitución real al cosmos, dentro del cual un día se desplegará el horizonte del ser: *la realidad* de la Alteridad es anterior al cosmos y éste tiene "sentido" en cuanto se integra a la praxis humana, meta-física, ética. Los poshegelianos advirtieron ya que más allá de la identidad del ser-pensar resiste *la realidad*. Hegel parte desde el fundamento del mundo (*círculo I del esquema 35*), nosotros partiremos de la Realidad misma absolutamente absoluta (*ámbito III*), y de la anterioridad real antropológica (*ámbito II*).

Para Hegel el despliegue del discurso es el siguiente: en primer lugar, se trata en la *Lógica* objetiva (que es la que nos importa) u ontología el proceso que se origina en el "ser" y concluye en la "realidad", claro que no como creación, según veremos. Lo real se escinde como cosmológico, cuestión que Hegel tratará en la "filosofía de la naturaleza", y es el segundo aspecto; en tercer lugar, desde la naturaleza aparece la vida y en ella el hombre. Todo este despliegue dialéctico se cumple unívocamente desde el ser y desde la Totalidad del mismo ser (*Totalität des Seins*), por lo que la esquematización sería la siguiente:



Como puede verse, Hegel comienza por la *Lógica*, nosotros terminaremos en ella. Esto se debe a que su discurso parte del ser, mientras que el discurso ético parte desde más allá del ser, desde la realidad del Otro. Para Hegel, en cambio, la realidad es un momento incluido en el ser como Totalidad. Veamos esto por partes.

Hegel se sitúa desde el horizonte ontológico (*ámbito I, esquema 35*), para el cual mundo, ser y pensar son idénticos; o como para Heidegger, que en el fondo, ser y comprensión de ser son idénticos: "La simple inseparabilidad del pensar y ser del pensante -*cogito ergo sum*- dice exactamente que en la conciencia ser, realidad, existencia del yo son inmediatamente reveladas [...]; esta inseparabilidad es el conocimiento primero y más cierto"⁽²¹²⁾.

El primer libro de la *Lógica*, entonces, trata sobre el *ser*. "El ser es lo inmediato indeterminado"⁽²¹³⁾, entonces, es el horizonte mismo ontológico (*horizonte I del esquema 36*), el límite de la subjetividad absoluta. El ser, uno con la nada, deviene "el ente (*das Dasein*)"⁽²¹⁴⁾. El ente está ahí como fruto de la escisión (*Entzweiung*), *diremtion* o explication originaria, por la que el ser deviene fuera de sí por la determinación o la negación⁽²¹⁵⁾. El ente (que debe situárselo dentro del mundo, *región B del esquema 35*) no es creado sino que se lo formaliza por la *cualidad* (la *morfé* de Aristóteles) que es la autodeterminación negante del ser: "Dios crea el mundo; Dios se determina; [...] El se determina a sí mismo, pensándose así mismo se pone así mismo como en otro opuesto"⁽²¹⁶⁾. El ente, "*lo que*" es *pensado* (*horizonte 2 del esquema 36*), es lo más extremadamente exterior del ser. Todo el resto de la lógica es una involución reflexiva hacia el ser pero como resultado; es decir, es un *des*-determinar lo determinado, cualificado.

El ente, determinado, es finito, algo, no-otro limitado. Pero en tanto se lo refiere nuevamente al ser, no sólo como *un* ente, sino en tanto *multiplicidad* (*die Vielen*)⁽²¹⁷⁾, ser previamente indeterminado, ahora es reflejamente determinado como la Totalidad *una* (en cuanto Totalidad) y *múltiple* (en cuanto Totalidad de entes). Es la remitenencia del *nivel 2 al nivel 1 del esquema 31*. Entremos ahora al momento central de la ontología hegeliana.

El ser como Totalidad o multiplicidad determinada, y en cuanto dice relación de fundamentación con respecto a los entes, se denomina *esencia*⁽²¹⁸⁾, tema del segundo libro de la *Lógica*. Por ello el momento en que la esencia es inmediatamente ella misma es la *identidad*⁽²¹⁹⁾; mientras que la multiplicidad es la *dis-ferencia*⁽²²⁰⁾ por la que se niega como escindida. La referencia refleja de la dis-ferencia a la *identidad*

originaria es la relación de fundamentación: la esencia como *fundamento* (*Grund*)⁽²²¹⁾. Es decir, la esencia es la que *funda* lo que algo "es".

Lo dis-ferido y fundado es además "relativo (*relativ*)" a los otros entes "formando un mundo (*eine Welt*)"⁽²²²⁾, y en tanto parte correlativa u ocupando un lugar en la respectividad mundana se dice que existe: es la *existencia* (*horizonte 4 del esquema 36*). Véase bien, entonces, que la existencia de la *cosa*⁽²²³⁾ no es sino su esencia en una cierta posición (porque "la esencia es la existencia; la esencia no es diferente a su existencia"⁽²²⁴⁾; la existencia sólo es diversa de la esencia en cuanto indica la respectividad). La cosa existente "aparece" y su aparición se denomina "fenómeno (*Erscheinung*)" y en cuanto tal es parte relativa del "mundo fenoménico" que juega el papel de "Totalidad apariencial"⁽²²⁵⁾: es una exteriorización.

Por su parte, la *realidad* (*horizonte 5 del esquema 36*) es la referencia de la esencia a la existencia, o la exteriorización de la esencia en la existencia, o la unidad que se descubre en el fenómeno entre su existencia mundana y su esencia en dicha existencia manifestada⁽²²⁶⁾. El *absoluto* es, exactamente, la realidad todavía en-sí, no traspasada en otro⁽²²⁷⁾; mientras que se dice que algo es *real* cuando su esencia es existente, o cuando el absoluto se ha determinado o puesto a sí mismo como exterior a sí⁽²²⁸⁾, dis-ferido concretamente.

Lo *real*, por otra parte, llega a serlo atravesando diversos momentos (llega a ser así una "realidad desplegada (*entwckelte Wirklichkeit*)"⁽²²⁹⁾. En primer lugar, como identidad en sí, la cosa real es sólo *posible*⁽²³⁰⁾ y aunque con respecto a la pura posibilidad lo real es "el concreto exterior (*äusserliche Nonkrete*)"⁽²³¹⁾, sin embargo es *contingente* por cuanto ha sido posible en su contenido. Por su parte, aunque contingente y posible debe aún la exterioridad presente de lo real dar cumplimiento a un presupuesto: la *condición*⁽²³²⁾. Si se cumplen las condiciones la cosa es real y además activa, y como tal, es causa dentro de una Totalidad de acción-pasión-reacción⁽²³³⁾. Llegamos así a la noción de "naturaleza" (*horizonte 6 del esquema 36*) como la totalidad de cosas reales "exteriores a la Idea"⁽²³⁴⁾ -y siempre dentro de la *región B del esquema 35-*

Nuestro discurso es justamente el inverso, como veremos. No se parte del *ser* para involutivamente llegar a la *realidad*; sino que partiremos de la *realidad* más allá del ser (del cosmos y de su contingencia) y posibilidad como condiciones meta-físicas para llegar al *ser*, al mundo y la naturaleza (como momento cultural o existencial práctico interno al mundo). Nuestra pregunta debe ser entonces: ¿Cuál es la condición meta-física del cosmos? Pero aún más radicalmente: ¿Cuál es la génesis real de esa misma pregunta? ¿En qué condiciones surge? ¿Desde cuáles opciones es posible? Es aquí donde se entenderá por qué la respuesta

es la inversa no sólo de la dada por Hegel, sino contraria igualmente a todas las demostraciones teóricas -en función ideológica- de la realidad del cosmos.

En la realidad, en la historia, la pregunta por la condición meta-física del cosmos es exigida por una opción ético-política, práctica. Siendo el ser el fundamento del sistema se tiende a comenzar el discurso ontológico desde el ser, y de esta manera se justifica la dominación (la ontología como ideología, la hegeliana, por ejemplo, tal como lo hemos visto). Si por el contrario, la praxis política, por ejemplo, necesita ir más allá de un sistema vigente, es necesario destituir de su eterna fundamentalidad al ser del sistema. Para modificar el sistema es necesario visualizarlo como "posible" (cuando aún no era) y como "contingente" (cuando ahora es pero pudo no ser) y por ello puede dejar de ser mediando la praxis revolucionario-liberadora.

Destituído el fundamento, el ser de su divinidad, eternidad, consistencia definitiva, la praxis de liberación *origina* un discurso teórico que de-struye la ontología ideológica que justifica la eternidad del sistema en la eternidad del ser y que justifique la realidad de la liberación en la posibilidad de un nuevo sistema en la historicidad del ser. Si el ser es posible y contingente, mucho más lo serán los entes, las cosas. La totalidad de las cosas, el cosmos, es afirmado como posible y contingente, como modificable, como útil, como materia de trabajo liberador. La praxis de liberación, el nivel ético-político, es así el origen del discurso teórico que sitúa al cosmos dentro de una constitutiva precariedad. Tal discurso teórico parte de la noción de creación, que no es una "arqueología del sentido"⁽²³⁵⁾, sino una *arqueológica* de la *revolución*. De hecho, en la cultura occidental el discurso de la creación surge como teoría que justifica la subversión dentro del Imperio romano en el siglo II⁽²³⁶⁾. Los oprimidos del Imperio, divinizado por la eternidad del cosmos estoico junto a la divinidad política del César producen un *discurso teórico-subversivo* que justificará su acción liberadora: el creacionismo. Los sistemas políticos dominadores, igualmente los eróticos y pedagógicos, no sólo fijan con pretensión de intemporalidad al sistema como totalidad, sino, igualmente, cristalizan el *uso* concreto que se da a los entes. Subrepticamente se desliza el uso actual, vigente e intrasistemático del ente a todo uso posible de la cosa, y, además, se fija el uso-cosa como eterno, necesario, y con él la totalidad de la naturaleza (que por otra parte se confunde con el cosmos). La eternidad del cosmos y del sistema se identifican así: el discurso ontológico es la justificación teórica de la praxis dominadora.

Por el contrario, la praxis liberadora origina un nuevo discurso teórico que da fluidez al uso de los entes desde la posibilidad de cambio del proyecto del sistema. La des-cristalización de los usos de los entes lleva a descubrir a la cosa como la constitución real de algo que puede

ser usado de diversas maneras en diversos sistemas. Pero más radicalmente aún, los entes-cosas son interpretados como lo que puede ofrecerse al oprimido (el pan) que ha de liberarse. El proceso mismo de la liberación descubre entonces a los entes-cosas como instrumentos con *nuevos* usos y como lo que *sirve-para* el Otro. Las cosas no son en-sí, sino para-el-Otro. Esta radical interpretación del cosmos como "para-el-Otro" la describiremos después como el estatuto cultural del cosmos. "Para-el-Otro" es la realidad del cosmos, para una libertad (la del Otro) desde la libertad del liberador. Las cosas aparecen así como entes usables, utilizables, mediaciones temporales, históricas, posibles, contingentes. El acto pro-ductor del liberador de *nuevos* sistemas interpreta a las cosas mismas como producto de la Libertad absoluta (porque sólo en su posibilidad y contingencia las cosas son radicalmente redefinibles y no en cuanto fueran eternas o necesarias). La praxis de liberación origina así un discurso creacionista teórico que justifica la praxis liberadora desde un cosmos comprendido como constituido actualmente por un acto de la Libertad absoluta: la creación. El cosmos queda así situado en un estatuto ético: sea porque es usado por la libertad revolucionaria de *nueva* manera, sea, y más radicalmente, porque es constituido realmente por la Libertad absoluta.

Ahora puede entenderse el por qué el discurso teórico creacionista no demuestra nada cuando ha sido separado de su origen práctico político. Las demostraciones de la creación del cosmos no logran el asentimiento de aquellos que en la praxis afirman la eternidad del sistema o cuando no aceptan su superación. Tampoco prueba nada cuando dicho discurso pretende sólo afirmar la potencia divina, pero la divinidad que justifica al sistema (el ídolo). En este caso no acepta dicho discurso el liberador o revolucionario. El discurso de la creación es auténticamente meta-físico, y no ontológicamente ideológico, cuando prueba por el absurdo del contrario la posibilidad y contingencia del cosmos como condición de posibilidad de la praxis revolucionaria, liberadora. Sólo en ese caso es un discurso filosófico crítico, no ideológico.

Habiendo situado la génesis práctico-política del discurso teórico de la creación, entremos resumidamente en esta cuestión crítico metafísica de importancia definitoria para toda la filosofía latinoamericana.

Cuando las cosas del cosmos son pensadas como di-ferencia de un acto originario de escisión (*Entzweiung* o *Diremtion* para usar la terminología hegeliana) las cosas se remiten a la Identidad primera como Fundamento. En este caso el fundamento del cosmos es el ser. En esta posición cae el joven Marx⁽²³⁷⁾ y Nietzsche, por ejemplo, cuyo "eterno retorno de lo mismo" justificará ideológicamente a los héroes del nazismo. Por el contrario, si el origen (*arjé*) del cosmos está más allá de todo principio (*anarjía* del Otro absolutamente absoluto⁽²³⁸⁾) sería lo abismal (*Abgrund*) desde donde son constituidas las cosas (*Ursprung*,

pero con salto meta-físico absoluto), más allá del primer fundamento (*Ungrund*) del cosmos que queda así como de-fundado (*Ungrund*)⁽²³⁹⁾.

Por ello hemos indicado que se debería hablar de una anarquelógica: el origen más allá que todo principio. Schelling lo ha llamado "el Señor del ser"⁽²⁴⁰⁾, lo *transmundan*. Sólo en este caso, en el caso que lo Absolutamente absoluto fuera otro que el cosmos, el cosmos adquiere una radical precariedad. Aún los pensadores creacionistas del medioevo daban al cosmos, por su constitución pretendidamente incorruptible (los astros, la tierra, etc.), el carácter de eterno ya que "nada puede retornar radicalmente a la nada"⁽²⁴¹⁾. Sin embargo, hoy "las ciencias positivas nos alejan de más en más de una concepción del cosmos como la que sustentaban los antiguos (griegos y medievales), concepción que podía permitir el panteísmo (y la eternidad del ser sin fundamento), pues la materia, el cosmos, aparecían como cosas sólidas, estables, significaban la *consistencia* misma. El universo aparecía como una roca estable para la ontología griega. La roca se ha transformado en un humo de galaxias que huyen unas tras las otras como moléculas de un gas en libertad. No tenemos hoy razones para atribuir con seguridad la eternidad, la autosuficiencia ontológica al cosmos tal como se descubre desde hace un siglo. Si hay una roca en la metafísica, habrá que ir a buscarla en otro ámbito"⁽²⁴²⁾. Ante un cosmos limitado, en expansión, en proceso de entropía, naciente y finito en la vida, nadie puede hoy atribuirle eternidad. Si se le atribuyera sería un nuevo panteísmo. Si no se le atribuye entonces no queda sino descubrir al cosmos en su condición meta-física radical: el cosmos es *posible* (en cuanto no absoluto y por ello se indica un principio *-rishit* en hebreo- antes del cual no era real) y *contingente* (por el hecho mismo que siendo pudo no ser y puede dejar de ser real).

El cosmos se vive desde el mundo, nuestro mundo comprendido y habitual, como el *caos*. El caos fue ya para los antiguos (no solo griegos sino otros pueblos, entre ellos los americanos) lo ininteligido, lo incomprensible, lo que no tiene el *orden* del mundo. El caos es al mismo tiempo como el *no-ser*, lo que está más allá del ser, lo alógico, sin fundamento. Por ello hemos visto que el Otro, antropológico, es como la nada y el no-ser para el mundo, para el sistema establecido⁽²⁴³⁾. Pero si hay algo en el Otro que es *nada* en mi mundo es su libertad incondicionada⁽²⁴⁴⁾. La libertad del otro aparece igualmente como un *caos*, como lo incontrolable y peligroso, misterioso, imprevisible. Sus obras, sus actos aparecen a la luz del mundo desde su decisión extraña, desde la Exterioridad de su historia dis-tinta. La condición meta-física de las obras del Otro en mi mundo es semejante, analógica, a la condición meta-física del cosmos como tal como creatura del Otro absolutamente absoluto. Detrás de la obra humana se encuentra, como la *nada* de mundo, la libertad pro-ductora del Otro; detrás del cosmos como totalidad,

desde la *nada* originaria, se encuentra la Libertad creante del Otro absolutamente absoluto. La comprensión de la arqueológica desde la económica indica, exactamente, que se trata de una teoría metafísica que surge desde una praxis política: "Como las manos del alfarero..." es concebida la acción del Creador, por analogía con el *trabajo* artesanal y no de la teoría o la gnosis (como para Aristóteles, Eckhart, Hegel, Heidegger). En este punto el joven Marx, todavía muy hegeliano, cayó en un error que permitirá la formulación del panteísmo de Engels (sobre el que quedará justificada la burocracia rusa): "La creación es una representación muy difícil de extirpar de la conciencia popular (*sic*); el ser-por-sí-mismo de la Naturaleza y el Hombre son incomprensibles para ellos, porque contradicen los hábitos productores de la vida práctica"⁽²⁴⁵⁾. ¿No será que, por el contrario, la sabiduría popular a partir de sus hábitos productores prácticos encuentra en la creación la doctrina meta-física en la que pueda fundamentar su liberación? Aquí se ve todavía un Marx un tanto desconfiado del pueblo y del trabajo manual. ¡Errores de juventud!

En efecto. El Absoluto puede ser concebido esencialmente como *Inteligencia* (Platón, Plotino, Bruno, Hegel, etc.) y se funda así una ontología; o como *Materia*, en la que en definitiva la ontología "funciona" de la misma manera. Si el ser es Inteligencia o Materia el cosmos y la ontología son fundamentalmente idénticas. Por el contrario, si el Absoluto es Otro que el cosmos y se lo entiende como Libertad originaria, se instaura una nueva lógica y se comprende el cosmos y al hombre de manera tal que el proceso de liberación es posible. El Absoluto se lo entiende como un "*ser-persona*"; es decir, no designa una realidad derivada de categorías abstractas, sino que está relacionada a la vida ya la actividad del hombre. Ser (= *esse* en latín, *hayá* en hebreo) designa el devenir y el obrar libre y autónomo que no es comprensible sino en el acto de ser una persona la que obra"⁽²⁴⁶⁾. Si el Absoluto es Libertad personal, el cosmos es interpretado como su *don*, como obra fruto de un acto gratuito en la bondad. El acto mundano analógico más semejante es aquel por el que en la fecundidad los padres procrean al hijo en la libertad. El hijo es así posible y contingente desde la libertad pro-creante. El mismo tiene un estatuto ético: pudo no ser concebido, pudo ser abortado.

La creación, analógicamente, es la *fecundidad meta-física absolutamente absoluta* que constituye a las cosas en su realidad. Cuanto más posible y contingente sea el cosmos, cuanto más modificable y para-el-Otro (más útil y menos fetiche) es. Pero para que sea más posible y contingente, su condición meta-física, más Nada, Exterioridad o Anterioridad, Libertad o Incondicionado, debe ser el *Prius* absolutamente absoluto. Por ello los Imperios son panteístas o fetichistas (el César es dios); mientras que los subversivos o revolucionarios, los liberadores, conciben al Absoluto como totalmente Otro que todo sistema posible,

inclusive el actual que los oprime. Pero no sólo es Libre sino positivo. Los esclavos y oprimidos del Imperio lo pensaron como *Amor subsistente*. O el origen es Razón y las cosas di-ferencias (por lo que la injusticia es fundamentalmente divina igual que el Imperio); o el que está más allá del origen es Amor libre y las cosas son dis-tintas (por lo que la injusticia es obra de la libertad humana y el Imperio es destructible: ¡la liberación es posible!).

La divinidad-fundamento es la divinización del poder opresor; el divino-transfundamental es el descubrimiento desde la sacralidad del pobre a la intemperie de la Exterioridad del Sagrado. El sistema dominador define a sus partes oprimidas como diferencias de su propia substancia; el ser es uno. El acto liberador define a los nuevos sistemas futuros de justicia como dis-tintos, como creación del pobre para el cual el actual sistema es una mediación, el ser del nuevo sistema es ana-léctico, surge desde más allá del sistema: *ex nihilo*. Proudhon tenía razón: en "el misterio de las revoluciones sociales, el gran Desconocido, ha llegado a ser para mí la hipó-tesis, quiero decir, un momento dialéctico necesario"⁽²⁴⁷⁾. Así como el acto de amor-de-justicia responsable u obsesivo por el pobre es la anterioridad absoluta del *nuevo* mundo (cuestión tratada en el párrafo anterior bajo la noción de *re-ligión*), así el acto de Amor originario por la creatura posible es el origen del cosmos. Ese acto difusivo de Amor infinito no es causalidad óptica ni cósmica⁽²⁸⁴⁾, sino que es su superación meta-física: lo hemos denominado *fecundidad* para indicar que es anterior a toda causalidad cósmica, y su origen: origen de la evolución, la cultura y la liberación.

Porque la fecundidad originaria meta-física es Libertad absoluta⁽²⁴⁹⁾ la realidad creada cósmica tiene con respecto a su originante una *dis-tinción meta-física* (no sólo diferencia ontológica)⁽²⁵⁰⁾. Porque no sólo es diferente (y por ello fundamentalmente "lo Mismo"), sino esencialmente dis-tinto, el cosmos puede ser usado, redefinido, cambiado dentro de los sistemas históricos. Dis-tinto que el origen sin embargo guarda semejanza (*similitudo*)⁽²⁵¹⁾ con el origen en un cierto nivel. Veamos esto algo más detalladamente.

La fecundidad meta-física originaria pone en la realidad al cosmos, da la constitución real a las cosas, su esencia⁽²⁵²⁾. La cosa en su esencia no es aquello que es en ella cognoscible; la esencia es el conjunto de momentos constitutivos reales que hacen que la cosa sea *tal*. La esencia constituye *fisicamente* a la cosa real. En tanto creada, ella es posible y contingente, hemos dicho, pero además es una realidad participada o no absolutamente por sí (*a se*). La cosa real por su esencia es desde sí (*ex se*), desde su esencia constitutiva, individual. Se dice que la cosa es existente⁽²⁵³⁾ en cuanto está fuera (*ex-*) del origen creante (*-sisten-cia*), en cuanto *lo que es* actualmente real. La realidad es lo "de cuyo"

de la cosa; la existencia indica la misma realidad en cuanto actualmente creada. La respectividad de las cosas entre sí constituye la totalidad del cosmos que se presenta como un sistema (que se postula) sustantivo. La totalidad del cosmos inorgánico, astronómico, es en realidad *una sola* sustantividad (noción que asume y supera la categoría de substancialidad, y aún así diríamos que todo el cosmos no es sino una sola substancia)⁽²⁵⁴⁾.

El cosmos posible y contingente (ámbito *A del esquema 35*) tiene así un comienzo (*arjé*, en griego; *rishit* en hebreo); en un instante "¡hay cosmos!" El "*hay*" indica su realidad. Su realidad puede ser considerada como absoluta: *suelta-de* toda otra consideración (*eo ipso*). Si olvidamos, sin embargo, que es posible o contingente, que ha sido puesta en la realidad por la Libertad absoluta (si olvidamos su *estatuto ético*: "ético" porque pende de una *Opción infinita*), podemos volver a panteizar los sistemas políticos. El cosmopolitismo alejandrino o estoico fue justamente la divinización cósmica de una dominación política. Por el contrario, recordar la realidad como *posible y contingente* "desde" la Libertad, es referirla a la fecundidad gratuita primera, respectividad originaria que relanza su estatuto ético como estatuto cúltico: la realidad creada (lo ético) es algo puesto a disposición para-el-Otro, el servicio (lo cúltico, como veremos en el párrafo siguiente). De esta manera la cosa en su constitución real tiene una analogía (*analogía rei o realitatis*)⁽²⁵⁵⁾ con la libertad absoluta; no son absolutamente distintas o equívocas; no son tampoco unívocas como para el panteísmo; son análogas: *partim eadem partim diversa*. Lo que tienen de semejante (la *realidad* misma o el *esse*, habría que precisarlo en otra obra sobre "meta-física") es asumido por lo que tiene de dis-tinto (sea por analogía de proporción, sea por la atribución intrínseca)⁽²⁵⁶⁾ situándose el cosmos y el Creador a grados analógicos abismalmente diversos, pero analógicos al fin. De todas maneras, el cosmos subirá, diríamos, de grado analógico en grado analógico cada vez más semejantes a la Libertad absoluta: de la sustantividad astronómico-inorgánica a la orgánico-biológica y de esta a la humana (*flecha b del esquema 35*).

Dado el cosmos, éste sufre un proceso de entropía, de estabilización que tiende a su inmovilidad final. Pero dentro de él se produce un proceso inverso que se dirige a formas cada vez más complejas: la evolución de la vida. Sólo dos filósofos han tratado meta-físicamente el tema: Henri Bergson y Xavier Zubiri⁽²⁵⁷⁾. El primero de ellos, con una importante formación biológica de la época, y contra el positivismo mecanicista (que incluye el materialismo de Engels, por ejemplo), recupera el sentido de la *forma* viviente y de energía biológica: "Llegamos así, después de un largo proceso de ideas, al concepto de élan original (*élan originel*) de la vida, que pasa de una generación de gérmenes a la siguiente generación de gérmenes por intermedio de organismos

desarrollados que constituyen entre los gérmenes los eslabones de unión⁽²⁵⁸⁾. El élan vital no es sino la operatividad biológica de la fecundidad meta-física, no solamente pro-ductora mecánica: "El trabajo de fabricación es más eficaz cuando dispone de más materia, ya que procede por concentración y comprensión. Por el contrario, el acto de organización es explosivo: necesita del menor espacio posible, y un mínimo de materia, como si las fuerzas organizadoras no entraran en el espacio sino contra su voluntad.

El espermatozoide es una de las más pequeñas células del organismo y solamente una parte mínima entra en la operación⁽²⁵⁹⁾. La filosofía que sepa pensar el proceso real, no de una mera materia geométrica, mecánica, física que descende, sino el organismo vivo, que asciende, sería "una toma de conciencia con el esfuerzo creador (*effort créateur*)"⁽²⁶⁰⁾. De otra manera, "la acción creadora, en nuestro caso, no es sino un mecanismo evolutivo; es un factor integrado a la transformación germinal; es cumplimiento intrínseco de la exigencia de ésta. Por esto, la acción creadora no sólo interrumpe el curso de la evolución, sino que es el mecanismo que termina de llevarla a cabo"⁽²⁶¹⁾. Podríamos decir que el creacionismo, al destituir las esencias clásicas o modernas de su eternidad, ha permitido situarlas en el horizonte diacrónico de la evolución. Teilhard de Chardin vio claramente que el creacionismo era el fundamento meta-físico del evolucionismo⁽²⁶²⁾.

Desde un punto de vista meta-físico, la cuestión de la evolución se sitúa estrictamente en el nivel de la generación, más precisamente, en el de la originación, no de un monstruo, un individuo, sino de una nueva especie. Es decir, toda esencia individual o específica es un sistema de notas constitutivas. En la generación, pasa de un individuo de "la especie a otro su esencia constitutiva por una "constitución genética" que suma a los caracteres específicos que se repiten nuevos caracteres individuales extraesenciales (que el progenitor ha producido en su biografía). De allí que el nuevo individuo sea por constitución esencial: único. En el caso que la "constitución genética" del nuevo generado haya adquirido una nota esencial (es decir, que pertenece a otra esencia) y que puede generar nueva especie, sólo en ese caso se dirá que hay originación u acto evolutivo: "La originación de las esencias específicas por meta-especiación es lo que llamamos evolución"⁽²⁶³⁾.

El individuo transesenciado que puede especificarse por multiplicación (tesis contraria a la de los clásicos que hablaban de la individuación de la especie; aquí se trata de la especificación del individuo), el que constituye un nuevo *phylum* manifiesta el hecho de la evolución. En este caso, sin embargo, no se trata de una generación equívoca o monstruosa o casual, sino de un proceso *possible*: sólo de un primate superior puede originarse la especie *homo* y no de una esponja o un ave. Cada especie es, no sólo *possible* y contingente (con respecto a la *fecun-*

idad meta-física originaria o creadora), sino que es evolutivamente *posible*, en cuanto respeta una continuidad progresiva, dentro de la potencialidad de meta-especiación propia de algunas especies: suficiencia específico-constitucional.

Como hemos dicho, la aparición de una nota esencial nueva (no adventicia sino constitutivo-esencial) origina una nueva especie, si el individuo tiene capacidad de generar nuevos individuos (especificarse). En el proceso evolutivo de la vida, desde unicelulares hasta pluricelulares, buscando en la vida vegetal y después en la animal, internándose entre los insectos y después entre los vertebrados, tantoneando la vida en su experiencia entre los peces, por una parte entre las aves y por otra entre los reptiles, para llegar después de largos rodeos hasta los mamíferos, llegó la vida (como una sustantividad única) hasta los primates, desde los társidos hasta sus especies superiores, para alcanzar el nivel de los euhómidos y por fin el *homo*. El *homo*, desde los anteriores al *homo habilis* hace millones de años, hasta el *pitecanthropos* o el *sinanthropos* hasta llegar hace no más de unos doscientos mil años al *homo sapiens*, el *homo* posee una nota esencial constitutiva que lo separa de toda otra cosa real existente: posee una nota que la pudiéramos denominar intelectivo-electora, capacidad cósmica de comprender un mundo y decidir libremente como exterioridad.

Con esta nueva especie surge en el cosmos el mundo; surge en la realidad física ese como "hueco" intencional que hemos llamado lo ontológico, el pro-yecto futuro (tema del *capítulo I* de esta obra). Desde la realidad evolutiva aparece el "ser" u horizonte de inteligibilidad: por evolución meta-física surge la ontología y no viceversa. Desde el ser del mundo surge el "ente", que no es sino la cosa como objeto interpretado en su sentido. El hombre es entonces la única cosa meta-física existente (creada) ontológicamente ex-sistente (que se trasciende en el mundo). Cabe todavía una doble aclaración.

En primer lugar, si cada hombre tiene un ápice de libertad real, en ese ápice es único, es un absoluto dis-tinto de la Totalidad, sea cósmica o mundana: es el Otro aún de la Totalidad social o histórica. Por ello la especie humana es la única constituída por individuos dis-tintos, Totalidades sustantivas autónomas de la misma especie. El ámbito de Exterioridad de cada hombre, en tanto libre con respecto a todo lo demás, es exactamente lo que hemos denominado la Alteridad. Por ello la especie humana no es unívoca -es decir: todos son individuos que quedan comprendidos *dentro* de la especie y con solo di-ferencias individuales-, sino que es análoga: es una especie histórica donde cada individuo es dis-tinto, semejante quiditativamente en un cierto nivel a los otros individuos de la especie, pero dis-tinto meta-físicamente (no sólo di-ferente individualmente) a todo otro individuo *por sobre* la especie. Esta cuestión es la que ha querido ser expresada con el siguien-

te enunciado: "Los padres no transfieren el espíritu a sus hijos, pero ello no obsta para que el hijo esté real y verdaderamente engendrado por los padres"⁽²⁶⁴⁾. "Esta eflorescencia (del individuo humano nuevo) procede en su última raíz de una acción creadora, pero intrínseca a la acción genética de los progenitores"⁽²⁶⁵⁾.

El acto pro-creador de la pedagógica, por el que los padres en la libertad desean tener un hijo, incluye un acto creador de constitución del nuevo individuo intelectual-libre. El hijo es constituido por una causalidad exigitiva de la acción creadora intrínseca, acción de fecundidad meta-física *natural* interna a la transmisión de las estructuras *carneales*, genéticas. Esto explica que la *libido* esencial al hombre no sea un mero deseo de totalización, sino un deseo meta-físico de Alteridad, de respeto a su propia esencia analógica en la que cada individuo es al mismo tiempo el Otro, libre, autónomo, lo sagrado histórico porque, además de ser responsable de su destino y Exterioridad, también lo es en la dimensión cósmico-histórica.

En segundo lugar, una vez que el mundo ha sido desplegado por la comprensión del ser como horizonte de interpretación de los entes, viene a configurarse *dentro* del mundo una Totalidad de entes naturales, no culturales, todavía no trabajados por el hombre. A la Totalidad del cosmos y las cosas incluidas en el mundo con un cierto sentido es lo que denominamos: "naturaleza" (ámbito *B del esquema 35*), como la materia *a priori* sobre la que puede o no objetivarse trabajo humano. El cosmos es la realidad que como un *prius* a la humanidad ya estaba constituida cuando el hombre aparece; la naturaleza en cambio es el contexto óntico bruto, informe, caótico que rodea al hombre *en* su mundo. Es sobre la naturaleza que se producirá la cultura y no directamente sobre el cosmos. La naturaleza es así la *materia* "con-la-que" el hombre trabajará para hacer hospitalario a su mundo. El aparecer del ente en la naturaleza es el "fenómeno" o hecho "natural".