

VI  
*EL MÉTODO DE PENSAR LATINOAMERICANO;  
LA ANALÉCTICA COMO “RUPTURA TEÓRICA”\**

En esta última conferencia me referiré al método del pensar latinoamericano e intentaré plantear una nueva posibilidad del pensar. Esto significará volver sobre lo recorrido, pensando los pasos que hemos dado.

EL MÉTODO COMO CAMINO DEL PENSAR<sup>1</sup>

Recordando que método, *metà-ódos*, es subir a través del camino, es saber caminar, es saber resolver las cuestiones que se van presentando, querría indicarles el camino que he seguido. Este camino, aunque no sea el único posible, es un método del pensar. Adviertan que he dicho “pensar”, y del pensar que he expresado a lo largo de las conferencias anteriores es de lo que se trata ahora.

¿Cómo surge el pensar? ¿Cómo es que alguien piensa? Antes dijimos que Descartes declaró al “yo pienso” como el origen. Heidegger, oponiéndose a ello, dirá que el pensar es algo que surge desde la cotidianidad: “soy-yo-un-mundo”; el mundo de mi barrio, de mi pueblo, de mi provincia, de mi nación, etc. Desde ese mundo surge el pensar y se vuelve reduplicativamente sobre lo que me acontece para esclarecerlo. En el día en que alguien comienza a pensar lo que antes aceptaba al igual que todos con la seguridad más absoluta, en ese día se produce la ruptura a la cotidianidad.

EL PENSAR COMO CRISIS DE LA COTIDIANIDAD

La ruptura de la cotidianidad permite a quien la sufre

\* Conferencia dictada el 24 de noviembre de 1972.

pensar en la crisis como pensar. Uso la palabra crisis, que viene del griego *krineîn*, que significa “separar”, “Krineo-Krisis” es el acto de separar, es “juicio”. “Criterio” significa en cambio “tribunal”.

Mientras alguien está en la cotidianidad no está “separado”, no tiene criterio, ni juzga. En cambio en la crisis, al separarse, desde la trascendencia, desde esa superación del horizonte, se vuelve sobre la cotidianidad para emitir un juicio. Esta crisis de la que hablamos es existencial, en el sentido de que es una crisis cotidiana, una crisis de vida para quien la experimenta, una ruptura en su vida. Nadie puede pensar si no se con-vierte de la cotidianidad al pensar, lo cual significa sufrimiento, ruptura de cantidad de hábitos, con-versión a una nueva vida.

Jolif, un pensador francés de quien fui discípulo, dice del pensar, que es una “muerte a la cotidianidad”. Una muerte, porque si no muero al modo obvio e ingenuo de vivir en el mundo, en mi mundo, jamás podré pensar. El que hace filosofía repitiendo libros y estudiando sistemas, permaneciendo igual que antes de haber comenzado a estudiar, no hace filosofía; si su vida cotidiana no se pone en crisis radical y, del dolor de la muerte de su cotidianidad no surge un hombre nuevo, su pensar no es filosófico. O, más simplemente, no piensa.

Es por lo dicho, que la filosofía, como introducción a la filosofía, tiene que tener el entusiasmo de la exhortación. ¿Cómo hacer para sacar a alguien de la cotidianidad al pensar filosófico, si no es invitándole a algo mucho más humano y apasionante que la mera cotidianidad? En griego la exhortación se llama *protreptikós*. Aristóteles tiene un libro titulado el *Protreptico*, que es una exhortación a la conversión, al pasaje a la trascendencia. Sólo cuando se produce el pasaje a la trascendencia desde la cotidianidad, se da el pensar.

## VUELTA AL MUNDO EN BUSCA DEL FUNDAMENTO

El pensar, entonces, es esclarecer lo cotidiano; hay dos caminos para lograr este esclarecimiento. Hay un camino que definiría, con Ricoeur, como el “camino largo”. Es el camino que, para llegar al fundamento de una época o de un mundo (me refiero al fundamento del que hablé al comienzo), transi-

ta por muchas mediaciones. Ese camino -dice Ricoeur- comienza por ser una simbólica; efectivamente, parte de las obras de la literatura, de la economía, de la política, de aquellas obras que muestran lo que acontece en el mundo cuyo fundamento busco, y va de horizonte en horizonte hasta llegar al fundamento. Este “camino largo” es muy importante, porque, al recorrerlo, se van asimilando e incorporando las obras humanas de la época o del mundo que se quiere pensar o esclarecer.

En América latina, por ejemplo, el descubrimiento del ser nacional (del fundamento) exige conocer el *Martín Fierro*, el *Popol Vuh*, el *Chilam Balam*, llegar así al fundamento.

## EL CAMINO ONTOLÓGICO: BÚSQUEDA DEL SENTIDO DEL SER. EL SENTIDO GRIEGO DEL SER<sup>2</sup>

El “camino corto”, en cambio, es un encarar en forma directa el esclarecimiento del fundamento de una época. Es el camino *ontológico* que, partiendo de lo cotidiano, se pregunta por el sentido del ser de una época. Es lo que hice un poco al comienzo de estas conferencias, cuando me pregunté, por ejemplo, por el fundamento del mundo de los griegos. Cuando se ascenden las escalinatas de la Acrópolis de Atenas, se ven los propileos de mármol blanco en contraste con el cielo azul. Al mirar esto, uno tiene que situarse en el mundo de los griegos si quiere interpretar lo que ve; al situarse, las columnas dejan de ser cosas, entes, y el cielo azul ya no es el que puedo ver en Mendoza en el siglo XX cruzado por aviones. Ese cielo es la esfera celeste, es la paz de los dioses. De no mirarlo así, no se comprende nada de lo que se ve. Al subir las escaleras de la Acrópolis, uno se da cuenta de que las escaleras y los propileos están “debajo” del cielo, del Urano habitado por Zeus y demás dioses, y de que al ascender uno tiene que mirar forzosamente hacia el cielo, hacia lo divino.

Y bien, el último horizonte del mundo de los griegos era lo divino, llamado por ellos *physis*, palabra que no puedo traducir al castellano, pero que denominaremos -por hacerlo de alguna manera- la “naturaleza”. Entonces, desde la “naturaleza”, que retornaba eternamente sobre sí misma y era invariable, los griegos interpretaban todo lo que acontecía en su mundo.

Heidegger, cuando trata cualquier cuestión, lo primero que se pregunta es ¿cuál es el sentido del ser?, ¿qué contenido concreto tiene el fundamento de ese mundo? Lo mismo hace Marx, cuando habla del método dialéctico en la economía política, claro que en este caso se pregunta por el fundamento de lo económico como tal: es el trabajo como trabajo, anterior a toda terminación o división. El trabajo individual es el ser de lo económico.

Tomando a Francisco Romero (filósofo argentino que murió en 1964), por ejemplo, podemos internarnos en su lógica, en su psicología, en su teoría del hombre o en cualquiera de sus obras; este modo, es el modo óntico o el “camino largo”. El “camino corto” sería preguntarnos: ¿cuál es el sentido del ser para Romero? ¿Cuál es el fundamento de todo su pensar? Si nos contestamos esta pregunta habremos esclarecido todo el pensar de Romero. Trabajando así, uno llega a darse cuenta de que para Romero, el fundamento es el sujeto y partiendo de la *subjetividad del sujeto* demuestra todo el resto. Lo importante entonces es saber que teniéndose la clave se entiende todo el pensar de un filósofo. Al punto de que, si no entiendo que para los griegos lo que “es” es divino, eterno, y que uno de los modos de manifestación de la *physis* es la naturaleza, entonces no entiendo nada. Cuando un griego dice: “Esto *es* una isla”, esa isla lo *es* porque está siendo de alguna manera y desde siempre en lo divino y eternamente retornante, de modo que mirará nuevamente infinitas veces esa isla. Si no interpreto esto así, no soy griego y no entiendo de ninguna manera lo que para este hombre significaba la praxis o lo que significaba el bien, o la “necesidad” del Destino que se cumplía sobre el héroe y en cuyas manos vivía cada griego.

El método supone siempre ir al fundamento de una época. Desde el fundamento, en el caso de los griegos, puedo descubrir el sentido de Atenas en el siglo V a.C., para después entender lo que hace y por qué lo hace un ciudadano de esa época. Si no voy de horizonte en horizonte, no entiendo quién es ese griego.

Si quiero saber quién era Sarmiento, por ejemplo, debo ir no sólo al horizonte del siglo XIX de Argentina, sino al horizonte de la época en totalidad. Para conocer cuál era el fundamento del ser de aquel escritor político, tengo que proceder de ese modo pues, de lo contrario, me quedo en lo anecdótico,

en el hecho de que lo desterraron a Chile y que a su regreso fue presidente, etc., lo cual no me interesa como filósofo. Lo filosófico u ontológico es ir al fundamento.

## EL SENTIDO MEDIEVAL DEL SER

El pensar medieval desborda sentido griego del ser. En esa época se piensa que el origen del cosmos no es el cosmos como divino, sino al contrario, es el Otro: es Dios. Por lo tanto, el cosmos como totalidad se desacraliza. El sol y el cielo dejan de ser dioses y pasan a estar al servicio del hombre. Paradójicamente, el hombre griego adoraba la “naturaleza”, mientras el hombre medieval se convierte en el centro del cosmos y coloca a Dios solamente como futuro histórico. Es allí donde surge la historia. Se da otro sentido de ser; al cambiar el sentido del ser cambia todo lo que acontece en el mundo.

Adviertan cómo trabaja este método: Si quiero, por ejemplo, describir el mundo de los araucanos<sup>3</sup> debo preguntarme por el sentido radical que ellos tenían del ser. Los araucanos están mucho más cerca de los griegos que los medievales, ya que para estos indios lo divino es lo natural y la *physis*, aunque la nombren de otra manera que los griegos. Procediendo así, uno puede llegar a descubrir la articulación interna de ese mundo, al punto de lograr ver las llanuras habitadas por los dioses, tal como las veían los araucanos desde sus toldos. Si uno tiene esa capacidad de re-creación, podrá describir lo que ellos veían, sentían y hacían entendiéndolo desde dentro de su mundo. El método que nos permite esclarecer el fundamento, es el método ontológico; método dialéctico en su ciencia.

Ya dijimos, más de una vez, que el mundo medieval es superado por el mundo moderno y éste, al colonizar la epifanía del Absoluto, que son todos los nombres de la “periferia”, se diviniza a sí mismo.

## EL SENTIDO MODERNO DEL SER Y LA PRETENDIDA SUPERACIÓN HEIDEGGERIANA

El fundamento del hombre moderno es la subjetividad del

sujeto. El ente en el mundo es, en el fondo, aquello que produzco. ¿Por qué me interesa una galaxia? Me interesa en tanto que puedo observarla o me ilumina o tiene alguna relación conmigo; si no es así, no me interesa. Las cosas son en tanto que el hombre las produce o tiene alguna relación de explotabilidad con ellas; las cosas que no se producen o las que no tienen relación de explotabilidad con él, las ignora, niega de alguna manera su existencia. Es decir, la subjetividad del sujeto se transforma en el fundamento.

Y bien, es aquí donde aparece Heidegger de nuevo. En la modernidad se piensa que el hombre es un sujeto que se relaciona con objetos. Hay un sujeto y un objeto, a partir de los cuales surgen todas las descripciones. El objeto es el ente y cuando lo conozco lo interpreto. Heidegger objeta, sin embargo, que el sujeto no es lo primero, así como el objeto no es lo último, porque más allá del objeto está el mundo y antes del sujeto está el hombre. La relación “hombre-mundo” está más allá que la de “sujeto-objeto”. Ejemplifiquemos: el borrador es un objeto, pero ¿cómo llego a obtener el concepto de borrador? En la totalidad de mi mundo, este objeto (borrador) está arrojado ante mí, ante mi consideración; no es ninguno de los otros objetos; lo interpreto desde la totalidad de mi experiencia. Esa totalidad de mi experiencia es previa a la conceptualización. Es decir, para saber cómo conceptúo el objeto, primero debo saber cómo es que estoy en un mundo cotidianamente.

Explica Heidegger que más allá del objeto está el mundo; lo esencial es describir ese mundo. Describir el mundo como tal es proceder de acuerdo al método ontológico, y describir el objeto como un ente es situarnos al nivel *óntico* según Heidegger. Pasar del horizonte del ente al horizonte del ser es pasar de un horizonte a otro horizonte, es un proceso dialéctico.

Este proceso ontológico entonces, es un pasar de un horizonte a otro horizonte hasta llegar al último; el pasaje adecuado es el método dialéctico. En esto Heidegger está con Hegel y con todos los ontólogos de la historia. De manera que se trata de una interpretación; interpretación en griego es *hermenéuein*; una hermenéutica de la cotidianidad. Esto significa lo siguiente: estoy todos los días en mi mundo cotidiano, comprando el pan, trabajando, cobrando mi sueldo, etc.; es mi experiencia cotidiana. Interpreto las cosas; sé lo que es el pan, lo que es la pa-

nadería; todo lo que me acontece lo interpreto. Pero ésta es una interpretación existencial o cotidiana. De lo que se trata ahora es de efectuar una interpretación existencial: ontológica. Todo lo que me acontece cotidianamente debe ser clarificado metódicamente, para que habiendo establecido cuál es el fundamento pueda fundar pensadamente el sentido de cada cosa y poder decir: “El reloj lo llevo porque debo ahorrar el tiempo para ahorrar dinero, ya que, en el fundamento, en el ser, tengo el proyecto de ‘estar-en-la-riqueza’, porque soy un burgués.” Es decir, este llevar el reloj es lo óntico correspondiente al proyecto de “estar-en-la-riqueza”. Descubrir la relación es ya la dialéctica; de lo óntico voy a lo ontológico; explico el ente desde el horizonte comprensible. Pasa a la interpretación explícita, al esclarecimiento de lo implícito que es lo cotidiano.

## LA FILOSOFÍA COMO INTERPRETACIÓN ONTOLÓGICA DE LA COTIDIANIDAD

Ayer, en ocasión de la conferencia anterior, alguien me decía: “Lo que usted explica parece ser una filosofía que se *aplica* a la realidad”; le respondí, y respondo ahora: lo que intento no es una filosofía que se *aplique* a la realidad, sino un pensamiento que *parta* de la realidad. ¿Por qué? Porque lo que me interesa es la cotidianidad; que es lo único que vale la pena ser pensado.

Ahora estamos pensando el pensar; estamos avanzando una reflexión metodológica. En tanto que cuando pensamos la cotidianidad practicamos una metódica. Hay diferencias. Alguien puede tener un método y no saber cuál es; saberlo, implica una reflexión metodológica.

Es por eso que en América latina el tema es: cotidianidad latinoamericana. Si la filosofía se limita a pensar la filosofía no está en el tema. Pensar la cotidianidad es filosofar; interpretar ontológica o existencialmente la cotidianidad existencial! y bien, esto es la ontología en el sentido estricto. ¿Por qué? Porque el ente concreto (por ejemplo el reloj) es pensado desde su fundamento. El fundamento es lo ontológico, y hacer expreso el fundamento es ya la ontología como pensar filosófico. Heidegger intenta superar dos momentos del pensar moderno

a través de las siguientes correcciones. Primera corrección: al pensar moderno que consideraba al “yo pienso” como lo primero le opone el “soy-en-el-mundo”; sólo en segundo lugar pienso, ya que el pensar es un modo *fundado* de “ser-en-el-mundo”. Segunda corrección: el yo que piensa es segundo con respecto al yo concreto; el yo concreto existencial es el yo en el mundo, en tanto que el “yo pienso” es un volverse o reflejarse sobre la cotidianidad del mundo.

Estamos en ontología y ustedes pueden creer que ya hemos terminado. Y bien: no, sólo hemos comenzado. Nos queda superar todo lo dicho hasta aquí.

## CRÍTICA A LA ONTOLOGÍA: EL MUNDO COMO TOTALIDAD

Subrepticamente, el horizonte del que hablamos es presentado por Heidegger con la palabra “mundo”. La descripción es del “ser-en-el-mundo”; esto significa: soy único y mi mundo es único; es la totalidad neutra, inocente.

Parecería que de esta manera hemos llegado al fin, al fundamento. En realidad, esa totalidad es opresora; es la totalidad europea del siglo XV al siglo XX que colocó a otros hombres como si fueran cosas en su mundo; los “comprendió” en su cotidianidad y los pensó en su filosofía ontológico-dialéctica. Este mundo se pensó único, neutro, natural, incondicionado y exclusivo punto de apoyo de todo pensar posible. El Otro fue reducido a ser un ente dentro de tal mundo.

Esto es lo que hay que cuestionar, porque América latina es *exterior* a ese mundo que tiene por centro un “yo” europeo. Cuando Heidegger dice “el hombre existe”, está afirmando la existencia de Europa y la descripción la hace desde su tradición a la que toma como la tradición de todo hombre.

América latina es exterior, como América latina, pero de hecho está siendo considerada por Europa como “interior” a ella. Un ejemplo óntico. Hay un *Instituto de América Latina* en Berlín; en Estados Unidos hay ciento cincuenta institutos dedicados al mismo fin. Nuestra América es muy estudiada, sí, es “estudiada” para encontrar los métodos que permitan su mejor “manipulación”. Se la estudia, no como exterioridad a la que hay que respetar, sino como objeto al que hay que usar;



objeto de un sujeto central que la mira como “cosa” y comenta: “¡Qué interesantes y divertidos son los indios y los mexicanos de las películas de cow-boys!” ¿Han observado cómo presentan al mexicano los norteamericanos en sus películas de cow-boys? Lo presentan como lo “bárbaro”, lo extraño, lo ignorante, como blanco de tiro al que hay que apuntar y eliminar. A propósito, hay un libro titulado *Para leer el Pato Donald*, donde su autor, Mattelart, muestra el encuentro de Donald a su llegada a las islas con los bárbaros y lo fácilmente manipulable. Se indica la superioridad de Donald en el hecho de que siempre triunfa. Este es un ejemplo más de que la exterioridad ha sido anulada como tal, ha sido cosificada y considerada a “disposición-de”.

Heidegger mismo no descubre la categoría de exterioridad -de lo que ha llamado “el Otro”-, por eso no describe una ética. La ética sólo comienza cuando hay Otro, nivel imposible *en* la totalidad. Se comprende entonces aquella actitud de Heidegger cuando se le propone la cátedra de Friburgo en reemplazo de su maestro Husserl. Este fue expulsado de su cátedra por el nacional-socialismo, y Heidegger, pese a haber sido su discípulo, acepta la cátedra que pierde el maestro. Y al aceptarla comete una inmoralidad; inmoralidad que llega al punto extremo de convertirse en primer rector del gobierno nazi. Solamente dentro del mundo, concebido como único, tienen cabida tamaños errores éticos de un hombre inteligente. Un hombre que, cuando tiene que pensar éticamente, improvisa; su pensar no le permite tomar conciencia de la falta moral; su pensamiento no le esclarece la traición al Otro que, en este caso, es su maestro. Este último no podía ocupar esa cátedra porque, como ustedes saben, era judío y justamente por eso era expulsado, por su raza. Heidegger, no considera el problema ético. Su mundo es único, incondicionado, pero subrepticamente es europeo; el Otro no entra como categoría posible.

## SUPERACIÓN DE LA ONTOLOGÍA: LA METAFÍSICA

El método ontológico no nos basta; debemos realizar la superación de la ontología, superación que Heidegger quiso cumplir pero que nunca pudo concretar. Más allá de la onto-

logía está la meta-física; desde este punto de vista, la *physis* significa la totalidad o el fundamento en el sentido de los griegos y *metà-* significa lo que está “más-allá”.

El método meta-físico, que no es solamente ontológico, opera de otra manera. Esta otra manera es el descubrir un más allá del mundo que es dado cuando el Otro pro-voca y -como dije al comienzo- su palabra viene del “más-allá” del horizonte del mundo. En griego, “más allá” y “más alto” se dicen *aná* y la “palabra”: *lógos*; de tal manera que *ana-lógos* significa (en su sentido etimológico, en el sentido radical: “ana-lógico”) “la palabra que irrumpe en el mundo desde más allá del mundo”; más allá del fundamento.

El método ontológico-dialéctico llega hasta el fundamento del mundo, aun como futuro, pero se detiene ante el Otro como un rostro de misterio y libertad, de historia dis-tinta. Adviertan que uso la palabra “dis-tinta” y no “di-ferente”. La identidad se diferencia en los entes de la totalidad; la identidad y la diferencia son dos modos de la totalidad; en tanto que la distinción es aquello que es desde siempre “otro”, que nunca ha habitado en comunidad y por lo tanto no puede diferir. Diferir es lo que, habiendo estado unido, ha sido llevado a la dualidad; porque se ha dado un momento de unidad primigenia es posible el retorno a la unidad y el retorno es el principio de la totalidad. En cambio, si el Otro ha sido originariamente dis-tinto, no hay diferencia ni retorno; hay historia, hay crisis; es una cuestión totalmente diversa. De esta manera, el Otro es originariamente dis-tinto y su palabra es ana-lógica, en el sentido de que su *lógos* irrumpe interpelante desde más allá de mi comprensión; viene a mi encuentro.

## LA PALABRA DEL OTRO, EXTERIOR A LA TOTALIDAD

Aquí aparece la cuestión que les indicaba días pasados. Si la palabra del Otro, viene desde más allá de mi mundo, no me es interpretable, sino analécticamente. La fuente misma de la palabra pronunciada, el Otro, me invoca. Puedo comprender algo cuando lo he incorporado a mi experiencia; una tiza por ejemplo, puedo referirla a la totalidad de mi experiencia y puedo interpretarla porque he visto y usado muchas tizas.

En cambio, una palabra que trasciende mi fundamento (porque procede de otro mundo que no es el mío), palabra que es histórica o del Otro, no la puedo interpretar porque mi fundamento no es suficiente razón para explicar un contenido que escapa a mi historia, porque es la historia del Otro. De manera que si ese Otro me dice: “Te amo”, puedo entender *por semejanza* lo que quiere expresarme porque he tenido anteriores experiencias de amor, pero *su* amor en concreto, y si es verdad que me ama, no puedo interpretarlo adecuadamente. El se expresa desde *su* vida, desde *su* historia, desde *su* exterioridad que me es ajena. La única manera de interpretarlo plenamente, sería acceder hasta su ámbito. Pero, ¿cómo accedo a su ámbito? Primero, tengo que creer, por fe, en lo que me dice: “Te amo”; amor que no es igual a ninguno; amor que es único y es nuevo. Segundo, sobre su palabra debo jugarle, porque es posible que no me ame y que me mienta; puede ocurrir que luego de haberme comprometido y después de largas experiencias me dé cuenta de que me mintió. Si esto ocurre dejaré de tenerle fe. Pero puede suceder lo contrario; supongamos que, jugándome a lo largo de años, llegue a comprobar que aquella amada que aseguró amarme lo ha hecho hasta el fin.

Adviertan que esa palabra histórica se va verificando, pero no como se verifica que dos más dos es igual a cuatro, sino que es en la historia que la verificación se va cumpliendo. Sólo el creer en una palabra que no he interpretado del todo y el comprometerme en base a esa fe, es lo que me permite verificarla *a posteriori*. ¿Se dan cuenta de cuán diferente es esta verificación *a posteriori* al método ontológico, que piensa algo y lo remite a su fundamento *a priori* para conocerlo?

## EL MÉTODO ANALÉCTICO

Al método meta-físico lo llamaré “ana-léctico” y es distinto del método “dia-léctico”. Este último va de un horizonte a otro hasta llegar al primero donde esclarece su pensar; dia-léctico es un “a-través-de”. En cambio, ana-léctico quiere significar que el *lógos* “viene de más-allá”; es decir, que hay un primer momento en el que surge una palabra interpelante, más allá del mundo, que es el punto de apoyo del método

dialéctico porque pasa del orden antiguo al orden nuevo.<sup>4</sup> Ese movimiento de un orden a otro es dialéctico, pero es el Otro como oprimido el punto de partida.<sup>5</sup>

Piensen ustedes que si estoy en un horizonte y me avanzo hacia otro segundo, y de allí a un tercero, ese pasaje o crecimiento es dialéctico. En cambio, si es el Otro el punto de apoyo para el pasaje o crecimiento, voy desplazándome en la medida en que el Otro me recibe, me interpela. La cuestión es pues distinta.

El método ana-léctico surge *desde* el Otro y avanza dialécticamente; hay una discontinuidad que surge de la libertad del Otro. Este método, tiene en cuenta la palabra del Otro como otro, implementa dialécticamente todas las mediaciones necesarias para responder a esa palabra, se compromete por la fe en la palabra histórica y de todos esos pasos esperando el día lejano en que pueda vivir con el Otro y pensar su palabra, es el método ana-léctico. Método de liberación, pedagógica analéctica de liberación.

Querría indicarles, aunque sea brevemente, cómo ha sido fundamentado ya lo que acabo de expresar.

Hegel había pensado que la totalidad es el ser como saber absoluto. Recuerden que este filósofo murió en 1831 y que Schelling, que tenía cinco años menos que él, fue quien lo lanzó a la vida universitaria, cuando en 1798-1800 era profesor en Iena, e invitó a su amigo para que ocupara una cátedra en esa ciudad. Schelling fue quien dio a Hegel las primeras hipótesis y éste, admirable por su capacidad discursiva y por su saber, supo desarrollar y exponer magníficamente las hipótesis del maestro. Sin embargo, cuando Hegel muere, Schelling ha caminado mucho más y hace la crítica a Hegel. Resumiré brevemente esta crítica.

Schelling dice que la existencia de una cosa no solamente es cognoscible, sino que para que realmente se pueda verificarla hay que tocarla sensiblemente. Esto quiere decir que hay algo exterior a la totalidad hegeliana de la razón, algo exterior que puede manifestarse por revelación. Este más allá de la razón, se verifica plenamente en la revelación (Schelling es autor de una obra titulada *Filosofía de la revelación*). El filósofo afirma que, cuando alguien se revela, manifiesta una verdad que está más allá de las posibilidades de la razón, lo que no significa que esa

verdad sea irracional, sino que es supremamente racional porque indica el origen al cual la propia razón no podrá llegar. La razón llega hasta el fundamento, pero jamás puede llegar hasta donde el Otro se revela; hasta su libertad. Schelling piensa esto en relación al ser absoluto, pero con ello plantea bien la cuestión. Plantea la exterioridad del Otro, que es real más allá de la racionalidad del sistema y que puede revelarme algo nuevo.

Kierkegaard también piensa que hay un Otro que revela, pero al igual que Schelling lo piensa como el Absoluto. Kierkegaard dice: “El objeto de la fe es la realidad del otro...” -esa fe él la sitúa en el nivel teológico y yo la sitúo en el nivel antropológico- “El objeto de la fe no es una doctrina... El objeto de la fe no es el de un profesor que tiene una doctrina... El objeto de la fe es la realidad del que enseña que él existe realmente... El objeto de la fe es entonces la realidad de Dios en el sentido de existencia.” La fe no “comprende la realidad del Otro como una posibilidad”, sino como “lo absurdo, lo incomprensible”. “¿Qué es lo absurdo? Lo absurdo es que la verdad eterna se haya revelado en el tiempo... Lo absurdo es, justamente, por medio del escándalo objetivo -se refiere al sistema hegeliano-, el dinamómetro de la fe.”

Kierkegaard quiere indicar, que sólo después de objetar el sistema ontológico (la estética contemplativa) como sistema de comprensión de la verdad, podemos abrirnos al Otro y creer en su palabra.

Tanto Schelling como Kierkegaard, a través de la revelación intentan en pleno siglo XIX ir más allá de la totalidad ontológica hegeliana. Lo mismo he tratado de hacer con Heidegger y con Hegel: superarlos. Ambos son los que genialmente y de la mejor manera, han expresado la noción de totalidad; Hegel, como totalidad racional y Heidegger, como totalidad existencial. Es por ello que, contra los dos, se levanta Levinas, acusándolos de solo afirmar la totalidad más allá de la cual está todavía el Otro. Sin embargo, el Otro de Levinas es aún un Otro abstracto o pasivo; un Otro que no llega a ser mujer libre; él piensa todavía al hijo del padre por la mediación de la mujer. Parecería pues, por algunos textos, que ese hijo está destinado a ser lo mismo que el padre. Levinas a medias tiene una pedagógica y carece de una política; nunca imaginó que el Otro pueda ser un indio, un africano o un asiático. Es decir,

su método se agota muy al comienzo. Hay que ir más allá que Levinas y, por supuesto, más allá que Hegel y Heidegger; más allá que éstos por ontólogos y más allá que Levinas por permanecer todavía en una metafísica de la pasividad y en una alteridad equívoca.

## LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA COMO ANALÉCTICA PEDAGÓGICA DE LA LIBERACIÓN

Aquí se perfila lo que quería explicarles al comienzo: el método de la filosofía latinoamericana, más allá de toda la filosofía europea, ha de ser una analéctica pedagógica de la liberación.

Con lo dicho, quiero indicarles que la filosofía no es una erótica (no es una relación varón-mujer), tampoco es una política (no es una relación hermano-hermano); la filosofía es una pedagógica. El filósofo es el maestro que agrega criticidad al proceso; maestro que se vuelve contra la totalidad para esclarecerla, porque respeta al Otro y cumple la dialéctica del discurso realmente pedagógico. Quienes se limitan a volverse sobre la totalidad para esclarecerla, re-flexivamente, son cómplices de la totalidad; son los ideólogos que de alguna manera (tal como lo hacen quienes esclarecen la realidad europea) cooperan con la dominación que se cumple con respecto a lo que está fuera de su mundo.

El filósofo debe conocer qué es su totalidad, pero, en primer término, debe prepararse en el silencio para descubrir el verdadero significado de las “sonoras” palabras filosóficas que se usan y de todos los sistemas que ha digerido ideológicamente, para negarlos. La primera tarea del filósofo es destruir las filosofías preexistentes, para poder quedar en el silencio, silencio que le permitirá estar en condiciones de escuchar la voz del Otro que irrumpe desde la exterioridad. El filósofo, en América latina, debe comenzar por ser discípulo del pueblo oprimido latinoamericano. En la medida en que se compromete, aprenderá a pensar verdaderamente. Si el filósofo comprometido es perseguido, sólo entonces sabe lo que es la persecución; toma conciencia del sentido de la persecución en la lógica de la alteridad. Si no es perseguido no puede pensar este tema nunca.

Puesto en la tarea, el filósofo llega a descubrir el ámbito del Otro por su compromiso y -como dije más de una vez- piensa lo que el Otro vive al convivir en *su* mundo. Solo después retorna sobre la totalidad en que se encontraba, y retorna como el maestro crítico de la totalidad para proponer la liberación a los oprimidos. Su pensar mostrará la dignidad heroica del gesto liberador, que es considerado por la totalidad como lo pésimo, como lo ilegal y digno de prisión, represión.

El maestro analéctico pasa así a ser maestro de liberación. La filosofía es un magisterio; es una puesta en crisis que enseña al discípulo mismo (el Otro) no lo que él ya es (porque él es historia nueva), sino que le enseña críticamente el valor de su gesto y permite teóricamente la apertura del camino.

Adviertan que la filosofía no es política, pero tiene función política. El político es el que en la liberación va a tomar el poder; el que va a organizar el nuevo orden político. En tanto que el filósofo se queda “en la calle”, a la intemperie, en la exterioridad, porque aun ante el nuevo orden posible tendrá que volverse para lanzar la crítica liberadora contra el sistema. Sin embargo, una es la cuestión política, el ejercicio del poder, y otra la función crítico-liberadora del pensar filosófico; una es la política y otro el magisterio. Las dos funciones son necesarias, pero cumplen roles distintos y apuntan a diversos fines estratégicos. De ahí, y repito, que la función del filósofo sea liberadora, porque se vuelve sobre la *pólis*, sobre la ciudad, para criticar las ideologías que ocultan la dominación y al mismo político que fue su compañero de lucha en el proceso de la liberación. Cuando su compañero político asume el poder en cierta manera se separan. Por eso, muchas veces el político mata al profeta, al artista o al maestro cuyos ideales compartió en un momento del proceso de la liberación. Lo mata porque ya no le interesa esa palabra crítica en cuanto es dirigida contra él, aunque esa crítica le haya parecido justa cuando estaba dirigida contra el sistema anterior. Stalin hizo asesinar a Trotsky.

Esto explica muchos problemas y, en especial, la ambigüedad de la filosofía. Además sirve para explicar y esclarecer la función histórica de la filosofía. A propósito, Salazar Bondy explica que la filosofía latinoamericana, o será una filosofía que piense el proceso de liberación, único proceso des-ideológico y real, o simplemente será una filosofía sofisticada y aliena-

da, en el sentido de imitadora del centro y corroborante de la totalidad establecida, que piensa ideológicamente lo irreal. Esta filosofía no puede morder la realidad y, en este caso, el filósofo no corre ningún riesgo porque no hace nada ni arriesga nada, ya que está fuera de la realidad. Es el sofista que enseña sistemas ideológicos para vivir, pero no es el que vive proclamando la verdad.

Y bien, entremos al diálogo. Con lo dicho ha quedado expuesta la cuestión del método, aunque de una manera programática. Escribir este método equivaldría a redactar todo un curso de lógica ana-léctica o analógica, porque supone pensar una gran cantidad de problemas, imposibles de exponer en un ciclo programático de conferencias expuestas de viva voz a partir de un muy simple esquema.

## DEBATE

Preguntas formuladas por los asistentes al finalizar la sexta conferencia.

1. *Doctor, ¿el principio de liberación viene de la totalidad, tal como usted lo ha explicado?*

*Respuesta:* ¿Qué entiende usted por “principio” de liberación?

-Dice usted que hay que ir hacia el Otro, para volverse después contra la totalidad y criticarla. Pero el hombre que pretende situarse con el Otro surge desde la totalidad, ya que atraviesa la frontera de la ciudad y corre el peligro de morir. Entonces, ¿el verdadero origen de la liberación está dentro de la totalidad?

*Respuesta:* Habría que pensar cuál es el origen primero. El origen primero del proceso es la exterioridad del Otro, que es quien interpela a la totalidad y la pone en movimiento. El movimiento que parte desde la totalidad sería segundo.

2. *Pero, entonces tenemos dos momentos: uno es la alteridad y otro la totalidad. ¿La liberación, entonces, puede surgir del sometido o del que somete y luego reflexiona?*

*Respuesta:* En realidad, no surge ni del sometido ni del que somete, sino de cualquiera de ambos en cuanto exterioridad. Porque el sometido como sometido, nunca dirá otra palabra que no sea la tautológica, la palabra del todo; y el dominador como dominador, dirá su palabra en calidad de tal. En cambio, en cuanto exteriores al sistema, en tanto reconozcan la posibilidad de algo distinto, cualquiera de los dos puede ser el Otro.



### 3. *Martín Fierro, que estaba dentro del sistema, ¿es el sometido?*

*Respuesta:* El Viejo Vizcacha es un sometido que se las arregla para sobrevivir en el sistema, aceptándolo. En cambio, Martín Fierro protesta por estar “abajo” y critica:

*Desde chico gané  
la vida con mi trabajo,  
y aunque siempre estuve abajo  
y no sé lo que es subir  
también el mucho sufrir  
suele cansarnos, ¡barajo!*

Fierro protesta, porque experimenta que podría no estar abajo; en el momento en que dice “¡barajo!” es el Otro el que grita. “¡Barajo!”, es una interpelación, pero cuando el mismo Fierro dice “en mi ignorancia sé que nada valgo”, está dentro de la totalidad. Por lo tanto, la exterioridad se da, cuando alguien como libre se considera más allá del sistema. Puede ser el dominador el que interpele, pero es muy difícil que lo haga porque está mucho más identificado con el sistema que el dominado. Este puede ver el sistema desde fuera más fácilmente; como en el caso del pobre que está en la calle y observa, a través del vidrio de una ventana, a alguien que se calienta junto a la chimenea en pleno invierno. El muerto de frío contempla mejor el mundo del dominador que éste mismo. Por otra parte, al desamparado no le preocupa que el sistema muera, porque él está afuera y, en ese sentido, está libre y es futuro. El pobre es futuro porque está más próximo a lo nuevo, debido a que en lo antiguo no tiene nada que perder. El Otro es escatológico porque es siempre lo que viene, no solamente se da cuenta sino que profiere palabras nuevas. Lo que sucede es que, la mayoría de las veces, nosotros no escuchamos esas palabras. El pobre, al tiempo que se sabe oprimido, lanza su palabra de protesta: “¡Tengo hambre!”

¿Recuerda usted, ese ejemplo que me dio ayer del indio que en su borrachera insultó al patrón, pero apenas éste adoptó su actitud de prepotencia “normal”, el indio se acordó de que era oprimido y volvió a callarse? Esto nos muestra que, la mayoría de las veces, el pobre interpela al dominador, pero cuando se da cuenta del riesgo que corre, vuelve (por estar educado en la opresión) como “natural”. Al que está a la intemperie no sólo no lo escuchamos cuando nos interpela, sino que ni siquiera le damos instrumentos de comunicación para que grite; quizá hable, pero no escribe. Y si escribe, ¿quién lo publica? Y si lo publica, ¿quién lo lee? Y al no poder usar la radio, la televisión ni la prensa, es considerado como inculto; su palabra se limita a ir de boca en boca, pero de boca en boca como lo no valioso. Porque lo valioso es el diario, la radio, la televisión.

Decimos “no” al Otro y decimos “no” a su palabra. De este modo, no hay silencio, hay ruido; es la palabra dominadora que tapa a la palabra del Otro.

La cuestión es así: el origen exterior, novedoso y creador viene del Otro. Por supuesto que el proceso “efectivo” viene también de la totalidad. En la realidad, lo *eficaz* es la totalidad; el Otro en cambio es negatividad metafísica o el momento *destructor* de toda estructura posible. La totalidad es lo real en cuanto es lo efectivo, por lo tanto no se la puede ignorar, y si la ignoramos caemos en lo que caen aquellos que niegan la técnica por ejemplo; volver a hilar nuestras ropas con nuestras manos es una forma de negar la totalidad y querer partir de la opresión misma hacia “no sé dónde”, conduce a un nihilismo absurdo.

Es decir, hay que contar con la realidad. Siempre estoy en la totalidad y el Otro es el que me interpela desde fuera. Yo soy también Otro, con respecto a los otros, y en tanto soy Otro, los interpelo creativamente. De ahí entonces, que no es nada fácil el comenzar a pensar. En tanto Soy totalidad, lo único que hago es producir o servir, pero no creo en el Otro. Hay que acostumbrarse a ver ese hecho que es la libertad del Otro.

#### 4. *¿Tiene esto relación con el problema de la masificación?*

*Respuesta:* Todos los conceptos sociológicos se explican a partir de esto. ¿Qué significa masificación? Masificar es hacer de un hombre parte de un todo, sin reconocerlo como exterioridad. De modo tal que hay ciertas pautas que son para todos, son tautológicas. Masa es el hombre que forma parte de un todo, sin exterioridad, y se lo ha educado para que no se mueva o tenga conciencia crítica; la propaganda, la escuela, etc. van “cortando” a todos los hombres de la misma manera. Y es bueno para el sistema que sea así, para que el hombre no grite, para que no llegue el día en que se considere Otro y ponga en cuestión el sistema. Las culturas de masas son culturas totalitarias o totalizantes, son también ideologías encubridoras de la dominación.

#### 5. *¿Qué tiene que ver esto con Marcel?*

*Respuesta:* Mucho tiene que ver con Marcel. Levinas, cuando era joven, iba a los “sábados filosóficos” de Gabriel Marcel. Este, en su *Diario Metafísico*, habla del Tú y, de la misma manera que Heidegger y mucho antes que éste, en 1913, habla de que es necesario superar el sujeto. Marcel tratando de superar la cuestión del sujeto moderno, piensa en el cuerpo y analiza el problema de la corporalidad y descubre que la corporalidad del Otro es lo revelante del Otro. Ahora bien, no usa todavía noción de *Autru* como la usará Levinas, pero usa la palabra *tu* que también usa Buber (*Du*). Marcel, Buber y otros más están en esa tradición, pero quien la ha planteado a nivel de categoría metafísica y de la manera más coherente ha sido Levinas. Es por eso que lo tomo como referencia preferentemente. No obstante ello, esto tiene mucho que ver con esa tradición de Marcel, tiene que ver con Blondel y con muchos otros.

6. *¿Usted encuadra su pensamiento dentro de un sistema?*

*Respuesta:* Si el filósofo parte de un sistema, esta constituyendo las cosas desde su sistema. El Otro, como categoría negativa, tiene esa fantástica capacidad de poner en cuestión al sistema. Lo que pienso es que no se debe partir o tener un sistema; hay que saber abrirse al Otro como otro. Paradójicamente, sería un principio de *asistematicidad* radical; es decir, que la negatividad del Otro es la negatividad suprema, metafísica. Por ejemplo, en Hegel, la negatividad le permitía avanzar de un horizonte de objetos hacia otros horizontes y llegar al último que era afirmativo y, por lo tanto, sistematizable. Mientras que si coloco al Otro como el primer origen, el Otro se convierte en un obstáculo real de sistematización, en cuanto me imposibilita, *a priori*, pensar en un sistema. Es el Otro el que me dará el contenido de lo que pueda pensar y, de este modo, no sé a dónde voy porque es la historia la que me va llevando.

En verdad que afirmo ciertas categorías, pero, en el fondo, son todas categorías *negativas*. Habría que ver de qué tipo de categorías se trata, pero de todas maneras es el intento de un pensar asistemático. Hay discurso racional, pero es un discurso de la negatividad que permite que me abra al Otro, que no le implante en un sistema, que es lo que ocurre siempre. Y ocurre sobre todo con el hombre latinoamericano, cuya voz no hemos escuchado. Repito, es el intento de un discurso metódico sin sistema cerrado, totalizado.

7. *¿Puede un filósofo estar seguro de que su posición es absolutamente cierta o la correcta?*

*Respuesta:* Cuidado, no creo que “absolutamente cierta” signifique lo mismo que “correcta”. Decir que fuera absolutamente cierta sería proponer lo que pretendió Hegel, que hablaba del “saber absoluto”, que no puede ser otro que el saber que Dios tiene de sí mismo. Creo que es una pretensión absurda, que no la tiene ningún científico ni ningún hombre cuerdo, porque en el hombre no hay nada absolutamente absoluto. Afirmar algo como absoluto es negar el futuro. Si aceptamos como absoluto lo que dice el hombre presente, negamos la posibilidad de un hombre nuevo. El hombre del orden nuevo podrá descubrir los errores del orden antiguo y el del orden futuro al nuevo señalará los errores del hombre del orden nuevo. Este es el movimiento propio de la historia humana. Quiere decir que la certeza es histórica y, por lo tanto, no se puede pretender una certeza absoluta.

8. *¿Es decir que el pensamiento puede aspirar sólo a una verdad relativa?*

*Respuesta:* No. Puesto yo en esta situación, lo que se me revela, es lo que descubriría *todo hombre* puesto en mi lugar, en mi situación. Pero lo que no debo olvidar es que ese descubrimiento es relativo a una época; que en sucesivas épocas y ante situaciones nuevas se pueden descubrir otros aspectos de la misma cosa. Lo que descubro desde una

situación y momento determinados, no agota el ser de la cosa, porque descubro tan solo lo que ahora constituyo: un cierto sentido. No puedo tener la pretensión de una interpretación absoluta. El hombre no puede abordar todos los aspectos, ni siquiera los de una cucaracha, y, por lo tanto, siempre está abierta la posibilidad para que el sentido interpretado sea superado. Es más, es imposible que no sea así. Y es por ello que el maestro le dice al discípulo: “Yo sé que me has de superar, cuando veas los supuestos impensados de mi pensar”, porque se piensa en base a supuestos que no se pueden pensar, porque uno no puede, digamos así, morderse la cola. No se puede ver la luz que a todo ilumina; y, sin embargo, vendrán otros que la verán.

Romero, por ejemplo, no pudo ver que el sujeto era el fundamento de todo su pensar, porque si lo hubiera visto, hubiera pensado desde otro fundamento que, a su vez, tampoco habría podido pensar. Yo, en cambio, un poco después de él ya lo puedo pensar. En cierta manera, superé a Romero; pero a mí también me superarán.

No hay que pretender descubrir toda la verdad, sino ser fiel a la palabra de la época en que se vive e intentar la reflexión plena con el método más correcto, aunque no sea con absoluta certeza. De ahí que dije al comienzo que iba a proponerles una introducción a la filosofía desde una opción ética. Y si hay opción ética es posible descubrir el discurso ideológico. Si opto por una posición, descubro ciertas cosas; si opto por otra posición descubro otras cosas. El pensar no es ni universal ni eterno, sino que está siempre situado.

Después de haber optado por la liberación del oprimido he elegido jugarme con él; solo entonces pude comenzar a pensar todo lo que les estoy explicando. Porque si niego al pobre, me considero la totalidad, me divinizo a mí mismo; mi pensamiento y mi pensar se cierra en una ontología. Es decir, que si hay un reconocimiento de la libertad en la base del pensar, porque el hombre es historia, es imposible la objetividad pura -en el sentido de los positivistas- y absoluta del pensar. La objetividad pura, por otra parte, encierra una contradicción. Objetividad pura quiere decir que algo se ha conocido acabadamente como objeto; pero para que algo sea conocido del todo no puede ser objeto porque debería ser objeto del acto del creador mismo, como decía Kant. Si es objeto significa que lo interpreto en un sentido y no en otro. Es decir, que la objetividad implica una subjetividad; por lo tanto indica una referencia o que es relativa a una perspectiva. De modo que hay que aceptar que no somos dioses y quedarnos con la simple verdad histórica situada, social y saber que podemos progresar en el conocimiento objetivo de las cosas.

Hegel, en cambio, no pensó así; dijo “yo pienso” al comienzo, y al terminar la *Enciclopedia* afirmó el saber absoluto como dios. A esa pretensión desmesurada Kierkegaard la llama “la soberbia suprema del pensar racionalista de Hegel”.

*9. Usted, como filósofo ¿considera que en nuestro país se puede distinguir alguna voz interpelante? y en ese caso, ¿quiénes serían los que interpelan?*

*Respuesta:* Creo que sí. Sobre esto sería muy interesante hacer un seminario interdisciplinario; empezar a ver, junto con el sociólogo, el político, el historiador y demás, cuál es ese pueblo oprimido que ha querido expresarse y no lo ha logrado, porque el sistema ha callado su voz. Sí, pienso que es posible. Esto permitiría clasificar ciertas categorías para que ese pensamiento histórico, sociológico, político, etc. pudiese alcanzar metafísicamente mayor claridad en su expresión.

10. *En el supuesto caso de que Latinoamérica, Asia y África fuesen considerados como Otros por parte del centro, esos Otros, podrían llegar a convertirse en totalidades? ¿Su filosofía le permite pensar una coexistencia de Otros, o es una filosofía pesimista en tanto no puede impedir que se constituyan nuevas totalidades?*

*Respuesta:* No, no es pesimista, ni tampoco optimista, es analéctica. El discurso, o el método de este discurso, exige el saber cambiar de perspectiva. Se puede partir de la re-flexión de los sistemas filosóficos. Tomo la filosofía europea y desde afuera la destruyo, y abro la posibilidad a otro pensar. Si tomo como punto de apoyo a Europa, América latina es el Otro, es la exterioridad. Pero si me sitúo en América latina, estaría dentro de la totalidad nuestra.

Es necesario saber situarse en distintos momentos. Sólo la categoría de negatividad permite respetar a una historia otra, a una vida otra, al hombre libre otro que yo. De modo que se pueden usar al nivel de la familia, del barrio, de la nación, de todo horizonte. Esto permitiría manejar el principio de negatividad que afirma como un factor real a la libertad del Otro, porque los sociólogos, los investigadores de todas las ciencias humanas, frecuentemente, se acostumbran a crear sistemas, a estructurarlos ya la libertad se la descarta. Entonces se descarta así la posibilidad de que se desquicie el sistema que investigan.

Lo que pretendo es que haya un factor, un momento, que, siendo nada menos que el primero, se encuentra fuera de la estructura del sistema y que debe ser considerado en todo el proceso. Este es el factor que debemos situar al comienzo de toda la reflexión, porque se lo deja frecuentemente en el último lugar o es el que se deja de lado. Lo que no sé es si esto lo pensaré dentro de tres o cinco años, porque puede ocurrir que se verifique no practicable o que haya que corregirlo en muchos aspectos. Por ahora vale, en tanto me permite esclarecer lo que está aconteciendo y me facilita el replanteo de las cosas. Pero, repito, no tiene la pretensión de certeza absoluta.

11. *He oído que usted nombraba frecuentemente a Levinas. ¿Cómo distinguiría su pensar del del filósofo francés?*

*Respuesta:* Su pregunta me permite aclarar una cuestión que tiene para mí la máxima importancia. El pensar de Levinas se remonta a la *filosofía de la revelación* de Schelling, a la propuesta de Feuerbach sobre el “diálogo entre yo y tú” del 69 de los *Principios fundamen-*

*tales de la filosofía del futuro*, y en especial al pensar de un Rosenzweig en su obra *Der Stern der Erlösung*. Sin embargo, podría decir que la “filosofía de la revelación” es como una metafísica de la *pasividad* (como la de un Feuerbach que es todavía contemplativo, y que da importancia a la sensibilidad para superar el racionalismo hegeliano), mientras que la nuestra es una “filosofía de la creatividad” o la liberación (como la de un Marx que supera el pensar feuerbachiano agregando a la pasividad de la sensibilidad la actividad del trabajo productor). En efecto, Levinas permanece en la escucha de la voz del Otro pero nada puede efectivamente hacer, producir, crear. La filosofía de la liberación, o metafísica de la creatividad, descubre y describe la actividad liberadora de la mujer, del hijo y del hermano. Y en especial es en el nivel político del hermano donde se puede observar la diferencia fundamental de nuestro pensamiento, en la política de la liberación mundial, nacional, de las diversas clases. En el tercero y cuarto tomos de mi obra *Para una ética de la liberación* estudio en detalle estas diferencias indicadas.

## NOTAS

1 Véase mi obra *Método para una filosofía de la liberación latinoamericana*, Sígueme, Salamanca, 1974.

2 Véase mi obra *Para una destrucción de la historia de la ética*, Ser y Tiempo, Mendoza, 1972.

3 Primitivos habitantes del sur de Chile que pasaron a la Argentina y habitaron las regiones donde fue fundada la ciudad de Viedma, lugar de las conferencias.

4 En el *esquema 3* la palabra analéctica es esquematizada por la flecha *a*; el orden antiguo por *I*; el orden nuevo *II*.

5 El movimiento representado por la flecha *b* en el *esquema 3*.