

Segunda parte

*ETICIDAD Y MORALIDAD*

## CAPÍTULO IV

### *LA ETICIDAD DEL FUNDAMENTO*

"Cuando se dice que las cosas son finitas se quiere indicar [...] que el no-ser (*Nichtsein*) constituye su naturaleza y su ser" (HEGEL, *Logik* I, 1,2, B, c; V, p. 139).

"Ello no obstante sigue siendo oscuro el sentido ontológico del carácter de la noidad (*Nichtheit*) de esta negatividad (*Nichtigkeit*) existenciaria" (HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 58; p. 284).

Distinguiremos, para los fines de esta obra, entre eticidad (de más rico significado griego)<sup>1</sup> y moralidad (de más restringido sentido latino). La eticidad funda la moralidad; el fundamento o la ex-sistencia en su sentido existenciario juzga a la praxis en su sentido existencial. Pero, y esto no podía pensarlo Heidegger o la ontología, la eticidad de la ex-sistencia pende y depende de la Alteridad y no de la Totalidad. Se tratará de partir de un "más-allá" de "la condición existenciaria de posibilidad del bien y del mal, es decir, de la moralidad en general"<sup>2</sup>, ya que se intentará mostrar la eticidad de la estructura existenciaria misma, la eticidad del fundamento.

#### § 20. LA NO-ETICIDAD DE LA AUTENTICIDAD GNÓSTICA DEL HÉROE TRÁGICO Y MODERNO

El héroe, de la ontología de la Totalidad, no comete falta moral ni tiene conciencia de culpabilidad cuando mata en la guerra a otro hombre, al enemigo, sea ésta la guerra de los griegos libres por su patria contra los bárbaros, sea la guerra moderna en la que un nazi mata a un judío, o, cuando en la "competencia" capitalista, un burgués logra mayor ganancia: venciendo en los negocios a su oponente en el mercado, o vendiendo la muerte de otros hombres en la industria de los armamentos. Antes aún los conquistadores dominaron al indio; los negreros vendieron africanos como "instrumentos" (esclavos), y el *gentleman* ocupa el Asia. ¿Qué tipo de ontología justifica esas

matanzas del héroe? ¿Qué tipo de lógica dirige la argumentación de tales injusticias?

Para poder matar a otro hombre en la "inocencia", la virtud y el deber, es necesario primeramente que el héroe revista al Otro de la impersonalidad del "enemigo" (no se puede matar a un "Tú", sino a un degradado "él"), sin la cual la guerra es imposible. Pero *ver* al Otro como enemigo ha significado: por una parte, considerarlo como "lo otro" di-ferente *dentro* de la Totalidad de "lo Mismo" (en los ejemplos dados: lo helénico, nazi, capitalismo o el colonialismo); por otra, ese "lo otro" como inquietante parte interna que pretende, en un momento, evadirse de la Totalidad y convertirse en "el Otro" exterior y dis-tinto; por último, a ese Otro que pretende subvertir la seguridad del Todo, el enemigo, es necesario aniquilarlo por el "bien del Todo". El héroe es la mediación por el que el Todo elimina por la violencia a lo que pretende ser dis-tinto, y así, por "el amor al orden y la unidad" del Todo, "el Otro" es inmolado y el héroe es inmortalizado en el honor patrio: "lo Mismo" absolutizado. Así nace "el ser aislado y heroico que produce el Estado por sus viriles virtudes. Afronta la muerte por pura valentía cualquiera sea la causa por la que muere y (mata)..."<sup>3</sup>

El fundamento ontológico del héroe dominador, hombre de acción, y lo que justifica la guerra empírica es que haya un "enemigo". Pero la "enemistad" (en el sentido de lo que hace al enemigo un enemigo) es un *modo de ver* al Otro: se lo ve como el que no está en "lo Mismo" (por lo que el héroe lucha en la guerra) *por error*. El error (el decir y vivir lo falso: el no-ser) es exterioridad negativa al ámbito del ser (de la verdad como des-cubrimiento del ser olvidado u oculto). "Lo Mismo" es el *ser* y su conocimiento es la *verdad*: "conócete a ti mismo" (es una *gnôsis* de "lo Mismo" que ya se es); ego cogito; el "Saber absoluto" de Hegel que al fin no es sino un "eterno retorno de *lo Mismo*" con Nietzsche. El que ve, el sabio, el contemplativo, es el que hace patente al héroe que el que ya no-es (porque está en el error) hay que sumirlo definitivamente en la nada (por la eliminación física, en la guerra y la muerte). Por ello, si el héroe recibe los honores públicos o políticos de "lo Mismo", el hombre supremo es el sabio o filósofo teórico y contemplativo (para los griegos) o el científico (para el moderno). El ver, el comprender, el conocer, el calcular, el pensar, el *noeîn* o la *gnôsis* es un modo divino o supremo de ser hombres en la Totalidad. Tal es el hombre perfecto para Platón y Aristóteles, y tal igualmente lo "auténtico" para

Heidegger (por tomar dos extremos de una misma lógica u ontología). En este caso la *autenticidad* no tiene eticidad alguna, ya que, siendo la Totalidad misma como *gnôsis*, funda la moralidad intramundana u óntica, siendo ella misma amoral, no-ética o la "ética originaria" como ontología de la Totalidad<sup>4</sup>. Propiamente no hay bien ni mal ontológico, sólo hay una estructura fundamental trágicamente inamovible a la que podemos acercarnos por un cierto tipo de *gnôsis* (la *autenticidad*, *Eigentlichkeit*). El fundamento es "*así, como es*" y nada más.

Es muy sabido que para Sócrates y Platón la ignorancia es causa del mal, pero en este caso el mal es simplemente lo falso (el no-ser o el ser-oculto). Para el mismo Aristóteles "todo hombre vicioso ignora (*agnoeîn*) lo que debe obrar y acerca de lo que debe abstenerse, en esta falta (*amartían*) radica la fuente de toda injusticia y la maldad"<sup>5</sup>. No puede ser de otra manera, porque en la ontología de la Totalidad o de "lo Uno y lo múltiple" (donde lo múltiple es sólo di-ferenciación de lo Uno en la misma Totalidad: "lo Mismo") el bien es el ser en la unidad y la amistad, amistad que es di-ferenciada por la discordia produciendo el mal inevitable, y así "el mal (*tò kakòn*) y el bien (*tò agathón*) son originarios (*arjàs*)"<sup>6</sup>. Tanto "el Dios injusto de la visión trágica de la existencia", como "el mito del alma exilada y su consecuente salvación por el conocimiento"<sup>7</sup> nos muestran la coherencia de este *êthos*. Ricoeur se pregunta: "¿Es pensable la teología trágica?"<sup>8</sup>, a lo que termina por responder que, como defienden aporéticamente muchos contrarios, es en definitiva in formulable. Por nuestra parte, a partir de la lógica interna de la ontología de la Totalidad, se nos manifiesta como pensable. En su fundamento, la Totalidad trágica ("el alma es en cierta manera todas las cosas") no es ética, sino ontológica. La no-eticidad del fundamento queda evidenciado en la no-libertad (y por ello, propiamente, no responsabilidad o no culpabilidad ética del hombre) de dicho fundamento. El "mal" del que habla el trágico no es un "mal ético" sino un error, una inevitable degradación cósmico-natural de los entes, o, más simplemente, la pluralidad di-ferenciada, arrítmica, informe o caótica de la materia (expresión filosófica coherente de los primitivos mitos del *jáos* originario). La misma moralidad óntica del acto humano (que expondremos en el próximo capítulo) queda así esencialmente comprometida. En la ontología óptica (*gnôsis*) de la Totalidad desaparece la ética en cuanto tal y en su sentido estricto, porque no hay libertad; sólo queda lugar para la espontaneidad (*ekousíon*). Pero la espontaneidad del que obra

según elección, según la com-prensión interpretadora existencial<sup>9</sup>, no es suficiente para hacerlo agente libre de su historia, novedad del tiempo creado, incomprendible (y por ello impensable) para la filosofía trágica. El mal (error, accidente, azar, desorden del apetito que al fin se funda en el cuerpo, la pluralidad y la materia como no-ser) es un momento del destino inevitable, una etapa del ciclo del eterno retorno. "La naturaleza corporal es mala, por cuanto participa de la materia (*hyles*), pero no es el mal originario (*kakón prôton*)"<sup>10</sup>. El bien y el ser se oponen radicalmente al mal y al no-ser; el *no-ser* es la materia, y "la materia es la causa de la debilidad del alma y también de su disposición viciosa. Ella es el mal, o mejor, el primer mal (*prôton kakón*)"<sup>11</sup>. Este mal que constituye realmente a las cosas y al hombre, previo al hombre y al mundo, "desde siempre", sin comienzo ni fin, es el mal ontológico trágico, pero no-ético; necesario, inevitable, divino. Ante el mal trágico sólo hay un conocerlo (*gnôsis*), pero ni hay pecado, ni por lo tanto perdón de los pecados, ni por último historia... simplemente porque no hay libertad ni Alteridad.

La originariedad divina y eterna del mal trágico (no sólo entre los griegos, sino igualmente entre los persas y maniqueos, entre los hindúes y el resto de los indoeuropeos, como en todos los pueblos primitivos pre-adámicos)<sup>12</sup>, mal que al nivel ontológico no es ético, es vivido de manera análoga por la ontología de la Totalidad moderna (a partir de otro horizonte de comprensión, pero dentro de una misma lógica interna). En la modernidad el mal no será divinamente necesario, pero será ahora un *a priori* de la subjetividad, un constitutivo del ente mismo, algo ya cumplido en el fundamento (pero como el fundamento es abismal, sin momento previo, es intrínsecamente no-ético)<sup>13</sup>.

Para Kant, que como hemos visto sólo nos propone el fundamento de su ética en un nivel óntico, el mal es diferido al nivel propiamente ontológico no ya como objeto del saber sino como tema de la fe racional, en el plano noumenal inconceptualizable y, por ello, el "mal radical" es un *a priori* de la razón práctica<sup>14</sup>. Nuestro filósofo razona de la siguiente manera: "Si el ser de la inclinación al mal en la naturaleza humana puede ser mostrado por las pruebas empíricas del conflicto en el tiempo de la libertad humana contra la ley, sin embargo, no podemos decir que conocemos la auténtica constitución de la misma (inclinación) ni el fundamento (*Grund*) del conflicto; ...por lo que incluye el concepto del mal (*Begriffe des Bösen*) debe ser reconocido *a priori* porque es posi-

ble sólo contando con la ley de la libertad"<sup>15</sup>. Pero tanto la ley como la libertad son conceptos no empíricos (*nicht empirisch*) o puramente inteligibles (*rein intellektuell*). El concepto del mal, y el mal mismo, pertenecen a lo noumenal inteligible, y, por ello, "no se podrá descubrir jamás la raíz del mal (*die Wurzel des Bösen*) en la máxima suprema del libre arbitrio en relación con la ley, puesto que se trata de un hecho inteligible (*intelligibile Tat*) que precede toda experiencia"<sup>16</sup>. Esta incognoscibilidad del mal ontológico es perfectamente coherente con la filosofía kantiana, y de allí que toda su moral-ónica quede abierta pero en definitiva infundamentada ontológicamente. Serán sus continuadores los que, asumiendo lo noumenal como objeto de la Razón, *sabrán* (dentro de la ontología de la Totalidad moderna) el origen y el sentido del mal como ontológicamente no-ético.

Nadie como Schelling ha expresado tan claramente, hasta la aparición de la obra de Hegel, la cuestión del mal originario en la modernidad. En su obra de 1809 *Sobre la esencia de la libertad humana* puede observarse la extrema exactitud, dentro de la ontología de la Totalidad, en el uso de las nociones que se manejan para indicar el sentido fundamental del mal no-ético<sup>17</sup>. ¿Cómo es posible el mal? se pregunta nuestro pensador, dentro de una tradición platónica y neoplatónica, pasando por Bruno y Boehme, Leibniz y Spinoza. "El fundamento del mal tiene que buscarse -nos dice-, no sólo en algo en verdad positivo, sino más bien en lo supremamente positivo"<sup>18</sup>. Ese fundamento, la naturaleza misma de Dios<sup>19</sup>, no como "voluntad de amor" sino como "voluntad de fundamento"<sup>20</sup>, es el origen de "la particularidad y la oposición"<sup>21</sup> de los entes. El hecho de que aparezca después un mal moral es posible porque "ya en la primera creación la voluntad de fundamento irrita la voluntad particular de la creatura, para que cuando el espíritu surja como voluntad de amor, ésta encuentre, para que pueda realizarse, algo que le resista"<sup>22</sup>, el mal ontológico. "Para la explicación del mal nada nos ha sido dado fuera de que ambos principios (*beiden Prinzipien*) sean en Dios (*in Gott*)"<sup>23</sup>. "De ahí que exista un mal universal... provocado únicamente por la revelación de Dios desde el principio (*Anfang*), por reacción del fundamento, mal que, aunque nunca llega a realizarse, aspira continuamente a lograrlo. Sólo después de conocer (*Erkenntnis, gnôsis*) el mal universal [que hemos llamado nosotros mal no-ético o meramente ontológico] se puede comprender también en el hombre el bien y el mal [óntico, diríamos nosotros]. Si ya en la primera creación el

mal es suscitado simultáneamente para acabar desarrollándose en principio general gracias al actuar-por-sí del fundamento, una inclinación natural del hombre al mal<sup>24</sup> parece explicarse por el hecho de que ya se le transmite desde el nacimiento el desorden de las fuerzas producido mediante el despertar de la voluntad particular (*Eigenwillens*) en la criatura... La angustia de la vida misma aleja al hombre del centro en que fue creado, pues éste, como la esencia más pura de la voluntad, es fuego devorador para toda voluntad particular; para poder vivir en él, el hombre debe sofocar toda particularidad (*Eigenheit*), por lo cual es casi una tentación indispensable el salir de ésta a la periferia con el propósito de buscar en ella una paz para su mismidad (*Selbstheit*). De ahí la necesidad universal del pecado y de la muerte como extinción real de la particularidad (*Eigenheit*)<sup>25</sup>. Por último y concretamente el mal es la pluralidad, la particularidad y la oposición de los entes, cuyo último fundamento es Dios mismo; "Dios", que para Schelling es "lo Mismo" absoluto y único, ya que las criaturas son la expresión emanantista de la interna *explicatio* de "lo Mismo" como di-ferencia.

Hegel no puede partir como Schelling del "oscuro fundamento en Dios" -que nos recuerda los mitos maniqueos-, ya que originariamente el Absoluto o Dios es suprema negatividad. Si consideramos, sin embargo, con cuidado el comienzo del sistema hegeliano encontraremos el fundamento ontológico del mal no-ético, la nada como el no-ser que constituye naturalmente al ente (*Dasein*). "El ser en el devenir, en cuanto uno con la nada, así como la nada, en cuanto una con el ser, son sólo momentos que se eclipsan; el devenir, por la contradicción que porta en él, viene a pasar en la unidad donde ambos son suprimidos; su resultado es el ente (*Dasein*)"<sup>26</sup>. En el círculo de la dialéctica hegeliana el ente, en su constitución primera por la *explicatio*, es como arrojado en la extrema lejanía del origen (todo el resto será el retorno): "El ente está determinado... El no-ser (*Nichtsein*) constituye su naturaleza (*Natur*) y su ser... La hora de su nacimiento es la hora de su muerte"<sup>27</sup>. La "determinación" que hace del ente éste y no-otro lo talifica, lo delimita, lo fija y finitiza. En el "mito de la caída del alma" el día del nacimiento era el comienzo de la vida exilada y en prisión (muerte); y la muerte del hombre era la liberación del alma inmortal. El *Dasein* es parte de la pluralidad, y la pluralidad como tal es mezcla del ser y del no-ser. El tema neoplatónico vuelve en la modernidad con Hegel. La "determinación", en el horizonte de la Totalidad plurificada

de los entes, es el efecto de la originaria división (*Entzweiung*); el mal ontológico y no-ético es dicha división fundamento, de la particularidad de los entes (y en el caso del hombre, de su voluntad propia o particular). Por ello, "el origen del mal (*der Ursprung de Bösen*) se encuentra en el misterio, es decir, en lo especulativo de la libertad; la necesidad del mal surge del carácter natural (*Natürlichkeit*) de la voluntad y en su oposición a la voluntad como interior"<sup>28</sup>. Esta voluntad con carácter de naturalidad viene a la existencia como contradicción de su mismidad, irreconciliable consigo misma en esta oposición; esta particularidad (*Besonderheit*) de la voluntad misma es la que se determina continuamente como el mal"<sup>29</sup>. Es por ello que "el hombre es malo (*böse*) a la vez *an sich* (en sí) o por naturaleza y por su reflexión en sí"<sup>30</sup>. Este mal ontológico no-ético debe distinguírsele de la moralidad óntica del acto (que pensaremos en el próximo capítulo), ya que en este nivel Hegel explica que el hombre comete el mal cuando "la voluntad toma a las inclinaciones como principio de determinación de su contenido con su carácter de contingencia (*Zufälligkeit*)"; lo que es lo mismo que decir que "la particularidad no debe ser mantenida como esencial ante lo universal"<sup>31</sup> porque cuando esto ocurre se comete el mal (óntico). De allí que, en la culminación del proceso dialéctico, en la Idea absoluta como Saber absoluto, el fundamento del mal habría sido negado (las determinaciones de los entes habrían sido suprimidas y por ello "liberados" de su finitud y particularidad). El tema indoeuropeo retorna así en Otro momento de la historia de la ontología<sup>32</sup>: "La inmediatez finita del sujeto singular (*eizeln*)... se determina primeramente como lo nulo (*Nichtige*) y malo (*Böse*) y, seguidamente... (se lanza en) el movimiento que consiste en deshacerse (*entäussern*) de su *determinación* natural inmediata y de su querer propio... para unirse consigo mismo en el dolor de la negatividad<sup>33</sup> y, de tal suerte, conocerse (*erkennen, gnôsis*) como reunido a la esencia"<sup>34</sup>. La negación o determinación es el mal; negar la negación es el bien; el resultado final es la aniquilación del mal, de la singularidad, del ente particular, del sujeto finito que se vuelca en el Absoluto como resultado: el Bien supremo como Idea absoluta. El mal sería la *di-ferencia*; "lo Mismo" como el resultado sería el bien supremo, Totalidad única y por ello cerrada sobre sí misma: "el pensar que piensa el pensamiento" (*gnôsis perfecta*).

Fácil sería indagar estos temas en un Schopenhauer<sup>35</sup> o un Nietzsche<sup>36</sup>, pero querríamos referirnos aquí al pensador en

el que la ontología de la Totalidad llega a su término y comienza a encontrar una vía de superación: Martín Heidegger. Para el autor de *Ser y Tiempo* la cuestión moral tradicional del *malum* como *privatio boni*<sup>37</sup> queda relegada al ámbito óntico<sup>38</sup>; a él en cambio le interesa "la condición existencial de posibilidad del bien y el mal moral"<sup>39</sup>, y en este caso el ámbito ontológico o existencial "no puede definirse por medio de la moralidad, porque ésta lo presupone ya para darse ella misma"<sup>40</sup>. Es decir, y es lo que hasta ahora hemos indicado como momento esencial del *êthos* de la ontología de la Totalidad (sea trágico-griego o solipsista-moderno), lo ontológico es no-ético (es "natural" o abismalmente así), y sólo puede darse la moralidad óntica o intramundana. Es por ello que a la noción de *Eigentlichkeit* (el carácter de propio, único: *Einzel* de Kierkegaard, o autenticidad) no debe dársele "un contenido moral"<sup>41</sup>, pero es más, no puede dársele dicho sentido porque no lo tiene jamás dentro de la ontología de la Totalidad (ni en Platón, Plotino, Hegel...) ¿Cómo podría ser ético o moral el último horizonte, lo irrespectivo, lo absoluto? Eticidad o moralidad es siempre un cierto respecto a algo otro, pero si no hay sino la Totalidad, el último horizonte de la Totalidad no es ético o moral, sino que simplemente es "*así: como es*". Para Heidegger el fundamento ontológico de la moralidad óntica es un "ser-culpable" (*Schuldigsein*), pero en este caso la culpabilidad es sólo el momento de negatividad de la estructura ontológica del hombre como tal. El hombre como "poder-ser" incluye su opuesto: poder "no-ser". Lo contradictorio al poder-ser es el *no* poder-ser, que se excluyen mutuamente; mientras que el *poder-ser* incluye su opuesto. Esta inclusión de un no-ser en el nivel ontológico es la "condición existencial de posibilidad" del bien o mal moral, óntico. Pero ese "poder-no-ser" ontológico no es moral, es no-ético<sup>42</sup>. En este sentido se dice que esa "negatividad (*Nichtigkeit*) existencial no tiene en manera alguna el carácter de una privación, de una deficiencia relativamente a un exaltado ideal que no se alcanza en el *Dasein*, sino que el ser de este ente es, antes de todo lo que pueda proyectar y por lo regular alcanza a veces, y en cuanto proyectar, *ya negativo*" (*nichtig*: nulo)<sup>43</sup>. Esta negatividad *a priori* es lo trágico de la ontología de la Totalidad que aparece en Heidegger con nuevo ropaje.

Por su parte, entonces, la *Eigentlichkeit*<sup>44</sup> es un cierto modo del "ver" (y aunque nuestro filósofo se refiere a un "oír", cierra de inmediato este camino porque es un oír al sí mismo: "lo Mismo", como lo oculto originario u ontológico), es, a su

manera, una nueva versión de la *gnôsis*. Se puede comenzar a comprender lo que la autenticidad es a partir de su opuesto: el "se" (*man*)<sup>45</sup>. En el "se" se da el "olvido del ser": es lo obvio cotidiano que oculta la mostración de los entes en su pura "apariencia", parece ser" que la tradición inauténtica transmite sepultando lo que transmite como "tradicional": todo es opaco. En cambio, la "autenticidad" es "transparencia" (*Durchsichtigkeit*)<sup>46</sup> es clari-videncia de "la mismidad del Sí mismo" (*die Selbstheit des Selbst*). La apertura al mundo es la "verdad originaria"<sup>47</sup>, es un cierto "ver ontológico". Por su parte el "estado de resuelto" (*Entschlossenheit*) es el modo auténtico de dicha apertura<sup>48</sup>, es decir, es "el ser sí mismo auténtico"<sup>49</sup>. El "sí mismo" (*Selbst*) se encuentra como perdido debajo de las obviedades de la cotidianidad del "se", del "uno entre otros". Por el contrario, siguiendo la experiencia kierkegaardiana del "único y desnudo ante Dios" (pero sin la alteridad teológica del solipsismo del dinamarqués), el hombre que existe *auténticamente*, resueltamente, se enfrenta desde su inhóspita soledad (*Unheimlichkeit*) ante el sí mismo descubierta que, en su caso extremo, como totalidad (*Ganzheit*), es la muerte<sup>50</sup>. Esta clari-videncia de la autenticidad suprema (el "estado de resuelto": *Entschlossenheit*) es una gnôsis existencial-existencial<sup>51</sup>, por la que tengo en cuenta "el ser en cada caso mío (*Jemeinigkeit*)"<sup>52</sup>, es decir, "el más auténtico poder-ser en el que reside la condición ontológico-existencial de la posibilidad de ser libre para posibilidades existenciales auténticas (*eigentliche*)"<sup>53</sup>. El hombre auténtico tiene un "destino único (*eizelne Schicksal*) desde el que se arroja retrospectivamente (*zurückwerfen*) sobre su ahí fáctico"<sup>54</sup>, que como saber del "estado de resuelto" significa una "reiteración (*Wiederholung*)". "La reiteración -recordándonos el êthos trágico- ni se abandona a lo pasado, ni apunta a un progreso (*sic*). Ambas cosas le son en la mirada *indiferentes* a la existencia auténtica"<sup>55</sup>. El héroe y sabio heideggeriano no se aparta de las preocupaciones cotidianas, pero considera todo *subspecie mortis*, desde la Totalidad.

Hemos así recorrido rápidamente la tradición de la ontología de la Totalidad, dentro de la cual es posible "la sociedad cerrada [que no tiene alteridad], en donde los miembros conviven entre ellos, indiferentes al resto de los hombres, siempre alertas para atacar o para defenderse, reducidos sólo a una actitud de combate"<sup>56</sup>. El héroe dominador es el encargado práctico de luchar por el Todo contra "lo otro" diferente que intenta ser dis-tinto; el sabio es el que teóricamente ha cubierto

al Otro de la apariencia de la maldad natural de lo di-ferente como pluralidad, como masa cotidiana. La perfección se obtiene alcanzando el honor al *matar* al que se opone: aniquilando la pluralidad, y *conociendo* la Totalidad ("lo Mismo") como el origen idéntico de la di-ferencia. El Todo, como fundamento, no es ético: es simplemente verdadero.

## § 21. EL MAL ÉTICO-ONTOLÓGICO COMO TOTALIZACIÓN TOTALITARIA DE LA TOTALIDAD

En la ontología de la Totalidad el mal es originario; divino para los griegos; ontológico para Hegel como determinación y para Heidegger como no-ser (*Schuldig-sein*). En este caso el hombre en tanto libre no es el origen del mal radical sino sólo el ejecutor óntico del mismo. La di-ferencia misma es el mal originario en "lo Mismo". Veamos ahora la respuesta de la meta-física de la Alteridad, pero partiendo primeramente de la *simbólica*<sup>57</sup> del mal.

En la tradición fáctica de uno de los pueblos de la humanidad, nos referimos aquí al pueblo hebreo (considerado para nuestros fines de reflexión estrictamente filosófica, como una experiencia histórico-cultural exclusivamente, tal como la griega ha sido usada por la filosofía tradicional de la Totalidad), hay un relato mítico en base a símbolos del mal que puede permitimos interpretar la cuestión que tenemos entre manos. El *mito de Caín y Abel*, la lucha a muerte de dos hermanos (*Génesis*, 4), puede para nosotros ser paradigmático<sup>58</sup>. En el momento central del mito dice: "Caín se arrojó sobre su hermano Abel y lo mató" (*Génesis*, 4, 8). Se trata de un fratricidio, eliminación del Otro, instauración de la Totalidad solipsista y símbolo de la eticidad misma de lo ontológico en cuanto tal. Matar al hermano es aniquilar al Otro, la Alteridad, es ateísmo alterativo que se torna inmediatamente en panteísmo. Por la matanza del Otro se instituye la identidad cerrada de "lo Mismo" como único: el asesinato del hermano (lo político) es totalitarismo, pero es al mismo tiempo el asesinato que comete el padre contra el hijo (lo pedagógico) como dominación, el varón contra la mujer (la casa) como patriarcalismo, y aún contra el absolutamente Otro (lo teológico alterativo) como ateísmo. El que mata al hermano constituye el horizonte de su mundo como abismal y fundamento último: se trata, exactamente, de la ontología de la Totalidad trágica y moderna que no puede sino seguir siendo (después del asesinato

mítico del Otro) una filosofía de la Guerra, una lucha a muerte contra el Otro como otro. El fratricidio, entonces, es ya la aniquilación total de la Alteridad, y, por ello, el *mito adámico* indica la estructura meta-física, ética o trans-versal ontológica del mal radical en su más extrema generalidad, siendo el teocidio ("la muerte de Dios") la conclusión o el extremo final de lo que comenzó por ser en la injusticia un fratricidio, y que no es sino, y como hemos dicho, la aniquilación de la Alteridad. La modernidad, por ejemplo, con el *ego cogito* se encierra solipsistamente en una Totalidad subjetual intransversable: el Otro como hermano desaparece y sólo se recuperará como *socio* del contrato<sup>59</sup>, pero no será sino "el hombre lobo del hombre" de Hobbes, la lucha a muerte de Hegel o de Marx, y, finalmente, dará lugar al diagnóstico del Zarathustra nietzscheano: "Dios ha muerto". En verdad, el Otro absoluto había desaparecido mucho antes; en su lugar había aparecido el panteísmo spinoziano, hegeliano u otros. El Otro absoluto había desaparecido cuando la mediación de su epifanía había sido asesinada en el indio (víctima de la *mita* y la encomienda), en el negro (vendido como esclavo), en el asiático (colonizado).

En la estructura del mito adámico *la simbólica* nos permite interpretar la eticidad de lo ontológico como tal. El mito comienza proponiendo a "la serpiente" como el símbolo del mal histórico, a priori, que tienta. Se verá sin embargo que dicho mal no es sino "el pecado histórico del mundo"<sup>60</sup>. Por ello la serpiente "dijo a la mujer". El "decir" es palabra, expresión de lo mismo en la mismidad. ¿Quién habla a "lo Mismo" ontológico desde dentro? Lo otro como pedagogo dominador, como padre, madre, hermano. Y como tal, en cuanto nos propone el mal (ya veremos en qué consiste), *tienta*, sin la "necesidad" del oráculo trágico, al corazón, a la libertad de Adán (*Ha-adám* no es *un* hombre sino "*el* hombre"). Es por ello que "el mito adámico es por excelencia el mito antropológico... El mito etiológico de Adán es la tentativa más extraña de desdoblamiento del origen del mal y del bien: la intención de este mito es la de dar consistencia a un origen *radical* del mal distinto del origen todavía *más originario* del ser-bueno de las cosas"<sup>61</sup>. En esto el mito trágico de Prometeo o Edipo (en la Totalidad di-ferente) queda superado en la libertad tentada de Adán (la Alteridad dis-tinta). El mal antecede siempre, en la historia, a la historia nueva del ahora pro-creado (el recién nacido). Ese mal viene mezclado en todo aquello que organizará alterativamente nuestro mundo infantil y adolescente. El "maestro" (pa-

dre, madre, hermano) será también la "serpiente": el Otro degradado. Pero, ¿en qué sentido el Otro puede ser propuesta tentadora de mal? En el solo caso que, paradójicamente, le proponga como "lo mismo" ser *Totalidad cerrada*: "Seréis como dioses" (*Génesis* 3, 5). La vida ("el árbol de la vida") deja *emanar* desde sí "lo mismo" que sí; el árbol de la vida es el contenido de la tentación como emanantismo panteísta: todo es Uno, todo es di-ferencia interna a la divinidad (sería la idolatría), no hay dis-tinción, no hay libertad, no hay Otro y menos creación, novedad. La "serpiente", como el Otro degradado, tienta con "voluntad de poder", porque al fin le propone ser parte di-ferida de un Todo en el cual ella (el Otro depravado que tienta) es la identidad primigenia (como autoridad, verdad, etc.). Eva (de *Havva* cuya raíz es *haiáh*: vivir) es, en el patriarcalismo hebreo, como la *Terra Mater*, la que propone al hombre (no sólo al varón) el encerrarse en la Totalidad y *clausurar* la relación alterativa. En este caso Yahveh-Elohim es el Otro negado, la Alteridad aniquilada por la clausura de Adán en sí mismo, en "lo Mismo"; mismidad pensada por la ontología tautológica de la Totalidad. El fruto de esa clausura es la muerte del Otro (primero de Abel, antes que todo), pero igualmente muerte de sí -como veremos-: "No comáis del árbol... bajo pena de muerte" (*Génesis* 3, 3). Pero no será el Otro quien cumplirá el juicio de muerte, sino que, la aniquilación del Otro, la clausura de la Totalidad, es ya la muerte de la misma Totalidad. Por una parte, "la parálisis de la crítica"<sup>62</sup> es la muerte de la historia como historia y el ingreso al eterno retorno de lo Mismo. Es también muerte del hombre porque es pérdida de su libertad dentro de la "necesidad" trágica de la Totalidad totalitaria. Es ontología de la Guerra esencial y por ello *êthos* del héroe dominador que mata al enemigo, represor del dis-tinto libre y personal. Lo cierto es que el mal no es originariamente divino (como para los griegos, maniqueos, en fin, para los indoeuropeos o culturas arcaicas, como la inca, azteca, etc.), ni siquiera ontológicamente no-ético (como para la modernidad hegeliana o la ontología heideggeriana de la autenticidad), sino originariamente humano, nacido de la libertad y como *clausura* de la dialéctica de la Alteridad. El Otro (Abel, Yahveh-Elohim) es el ámbito desde donde la eticidad de lo ontológico queda constituida, en Caín o Adán (el "hermano", el "hombre" sin más).

La *simbólica* ha echado mano del mito para expresar una experiencia fáctica o histórica que Israel vivió en su pasado (estos mitos son del siglo VI a. J. C. en el medio babilónico; la

hazaña de Moisés debe situarse muchos siglos antes). Dice la tradición hebraica que Moisés, un hebreo egipcio, era un simple pastor en el desierto de Madián. Un día, *sin ver* al que le hablaba, *escuchó* una voz<sup>63</sup> del Otro que pedagógicamente le hizo descubrir el sentido del acontecer histórico: "He visto la miseria de mi pueblo que habita en Egipto. He escuchado el clamor que le arrancan sus verdugos. Estoy resuelto a liberarlos (*lehatsiló*) de los egipcios" (*Éxodo* 3, 7-8). El pobre pastor (un "se" entre otros) se transforma por la voz de la conciencia ética<sup>64</sup> en un pro-feta que ha comprendido la estructura fundamental de la eticidad. El Faraón<sup>65</sup> es el que obra *mal*; ha matado a su hermano hebreo haciéndolo su "esclavo" (el "ello" dominado y oprimido), pero ha muerto al quedarse "solo" como Totalidad clausa, neutra, impersonal, divinizada, idolátrica. El "mundo" del Faraón ha quedado encerrado en su horizonte de comprensión como Totalidad totalizada totalitariamente: todo Otro ha sido borrado de su horizonte. Su "voluntad del poder", que se ejerce opresivamente sobre su hermano degradado en "esclavo", es fruto del pecado radical y mantiene el "orden" de la Totalidad contra la subversión del Otro que de diferente interno se sabe dis-tinto. La totalidad misma, "lo Mismo", es ahora fundamentalmente maligna; la malignidad de la Totalidad consiste en la frustración, en el *no-ser* del poder-ser del Faraón y de los hebreos: todos han sido degradados y nadie ya es un hombre realizado. La dialéctica ha sido suprimida como historicidad y aquietada como dominación. Moisés concibió entonces el pecado radical, el originario u original como la cerrazón o clausura de "lo Mismo" y el "endurecimiento" libre ante el Otro; endurecimiento que se cumple como muerte de Abel, desaparición del Otro o reducción del Otro a instrumento a-la-mano: el esclavo.

El mismo Martín Fierro nos refiere esta dialéctica cuando nos dice que "aunque siempre estuve abajo y no sé lo que es subir... en medio de mi ignorancia conozco que nada valgo"<sup>66</sup>. Que Fierro conozca que *nada* vale se debe a una educación ("...educándome seguía" el Vizcacha)<sup>67</sup> que se ha ocupado de hacerle aceptar como "natural" u obvio el estado de su opresión. De no haber mediado la pro-fecía de Moisés los hebreos hubieran seguido creyéndose "naturalmente" esclavos del Faraón. La Totalidad, en su lógica sin contradicciones, debe educar al oprimido a que considere su opresión como ontológicamente fundada: se trata del *êthos* trágico que permite en su necesidad no-ética, y por tanto sin pecado ni culpabilidad, perpetuar al opresor en su "voluntad de poder" universal, divina,

inamovible. La Alteridad muestra en cambio el pecado, la eticidad misma del fundamento, y relanza el proceso históricamente hacia adelante.

Esto significa que mi mundo, nuestro mundo, como comprensión del ser en cada caso mío, mi pro-yecto como poder-ser ad-veniente y dialéctico, queda ahora juzgado en su eticidad fundamental desde un ámbito más abismal que el mismo horizonte ontológico (desconocido para griegos y modernos y para el mismo Heidegger): el Otro. La a-versión al Otro es el mal trans-ontológico o meta-físico que constituye la eticidad de lo ontológico mismo. "Mi pro-yecto" fundamental (*télos, finis*, etc.) es juzgado como malo si no con-verge al hermano, al Otro: "¡Oh, gente pecadora, pueblo cargado de iniquidad, raza malvada, hijos desnaturalizados! Se han apartado<sup>68</sup> de Yahveh [el Otro], han renegado del Santo de Israel [todo Otro es "Santo", en cuanto inalienable, misterio, libertad, exterioridad, in-comprensido], le han vue]to las espaldas<sup>69</sup>" (*Isaías* 1, 4). El mal originario, como eticidad negativa de la existencia, de lo ontológico, es un situarse contra el Otro: "He pecado contra<sup>70</sup> Yahveh" (*II Sam.* 12,13).

El *no-ser* ontológico (como el poder-no-ser o el *Schuldigsein* de Heidegger) incluido como posibilidad en el poder-ser (su contrario, pero no contradictorio), o la frustración de "lo Mjismo", se cumple como mal sólo cuando es consecuencia de la *negación del Otro*. El Otro *no-es* yo (mi mundo: lo ontológico), es dis-tinto como libertad: negar esa negación es constituirse como Totalidad clausa, es aniquilar la Alteridad: pero es, al mismo tiempo, negación de novedad. de creación (sólo el Otro crea en mí desde la nada, hemos dicho en el § 16).

Al comienzo de este capítulo IV hemos colocado dos textos. El de Hegel se refiere al no-ser del ente como ente (luego, también, al hombre como ente); el de Heidegger al no-ser (*Nichtheit*) del poder-ser ontológico. y bien, la negatividad, nulidad, noitud (*Nichtiakeit*) ontológica. que es lo que "sigue siendo oscuro" para Heidegger, es, simplemente, el *no-al-Otro*. El *no-al-Otro* sexuado, en la posición varón-mujer, es instrumentación erótica del Otro como "ello" (el adulterio en todas sus formas es un cosificar al Otro como a-la-mano del puro placer egoísta de la Totalidad del dominador degradado); el *no-al-Otro* es la anteposición pedagógica del padre-hijo, es aniquilación del Otro como dentro de "lo Mismo" como maestro (desde el aborto del niño no esperado hasta la prepotencia del profesor sobre el alumno necesariamente pasivo); el *no-al-Otro* como hermano, la cuestión política, es la lucha a

muerte de los iguales hasta la esclavitud de uno en favor del señor. El no-al-Otro es negación de exterioridad, esa afirmación totalitaria de la Totalidad, es matar al Otro. Por ello el "no matarás", negación de la negación, es afirmación suprema del Otro como otro y apertura de la clausura. "No matarás" es idéntico a "amarás con justicia al Otro" (mujer o varón, hijo, hermano, fuera de la Totalidad egótica, frustrada y frustrante)<sup>71</sup>. Sartre dice: "el infierno es el otro"; es un infierno para el que quiere, pretende y proyecta cerrar definitivamente su mundo como Totalidad (Caín ante Abel) y en este caso el Otro es recriminación, enjuiciamiento, exterioridad, distinción. Sin embargo, el infierno real y radical, el mal mismo, es la soledad del que ha asesinado al Otro (Caín después de haber matado a Abel): el solipsismo de la Totalidad solitaria, única, cerrada, en el eterno aburrimiento del retorno desde siempre y para siempre de "lo Mismo". Sartre ha confundido al Otro que exige justicia y que molesta mi egolatría, egocentrismo, totalitarismo (la conciencia ética), que es, justamente, la única posibilidad para la apertura misma, con el Otro, en tanto mirado -como lo considera Sartre con toda la modernidad-, que no es aquel en el que confío, espero y amo con deseo de justicia.

Una vez que "el" hombre (Adán) ha cometido el pecado de matar al Otro, es decir, cerrarse en "lo Mismo" y constituirse como Totalidad absoluta<sup>72</sup>, esa frustración forma ya parte del mundo del asesino del Otro y no deja de transmitirlo en la dialéctica pedagógica (se la enseña al Otro en la pareja, al hijo, al hermano). La falta se hace histórica, personal, *a priori* con respecto al recién nacido. Así "entró el pecado en el mundo"<sup>73</sup> de cada hombre; en la organización misma de nuestro mundo desde el Otro como maestro, padre..., junto a la lengua, el sentido de todo lo que iba habitando mi mundo, me fue enseñado obvia y cotidianamente diversas maneras de decir "No" al Otro, maneras menores y supremas de matar al Otro. y así "la muerte pasó a todos los hombres"<sup>74</sup>, no sólo la muerte física que se lleva a cabo en las guerras de dominación, en las estructuras opresivas que dejan morir de hambre a millones de hermanos, sino igualmente en la ontología de la Guerra que hace de la lucha el origen, el camino y el fin de la existencia humana: "La guerra es el padre de todo"<sup>75</sup>. Orígenes, el gran pensador de Alejandría, vio claramente que todos los hombres "se ven empujados a la muerte del pecado no tanto por naturaleza como por *educación*"<sup>76</sup>.

Por influencia maniquea y helenística, Agustín de Hippona

planteó en la cristiandad latina del siglo IV y V d. JC. la cuestión del mal ontológico de manera insatisfactoria; esa no completa conceptualización será una de las mayores dificultades éticas que deberá sobrellevar la cultura europea y aun la latinoamericana<sup>77</sup>. La pregunta esencial es: ¿De dónde aparece al mal (*unde malum*)? ¿Cómo es que llego a decir y obrar el no-al-Otro?

Agustín, en su primera etapa (hasta el año 391), se debate contra los maniqueos. En su obra principal de este período, *De libero arbitrio* (388-) se pregunta: "¿Puede ser Dios el autor (*auctor*) del mal?"<sup>78</sup>. A lo que responde, contra la ontología de la Totalidad trágica: "Siendo Dios bueno claro está que no puede hacer el mal"<sup>79</sup>. Pero entonces, ¿de quién procede el mal "ya que no puede ser por ningún autor?". "Si me preguntas entonces quién (*quisnam*) sea éste... [claro es que debe obrar] por la voluntad"<sup>80</sup>. Esa voluntad es la del hombre, única voluntad libre fuera de la de Dios. Pero, ¿cómo es que obra el mal? Por medio de *disciplina* (pedagogía o enseñanza), que viene de hablar o decir ("disciplina a discendo")<sup>81</sup>. La "mala disciplina", que enseña el mal, es el origen alterativo del mal, es decir, "ahora me doy cuenta de que hay una disciplina de la cual afirmo que indudablemente es un mal, y de ésta precisamente deseo saber quién sea el autor"<sup>82</sup>. Se trata de saber ahora cómo se origina el mal en el Otro que enseña el mal -esta alteridad no la considera ya adecuadamente Agustín, e iguala lo ontológico a lo alterativo o meta-físico-. Sabiendo que sin "el libre albedrío de la voluntad [el hombre] no hubiera podido pecar"<sup>83</sup>, es decir, que la libertad es la facultad causal del pecado, Agustín quiere saber cómo es que esa voluntad peca. Esa causa última es la concupiscencia: "la libidine (*libidinem*) es el origen único de toda suerte de pecados"<sup>84</sup>. El dualismo antropológico de Agustín, herencia del helenismo, viene ahora a aceptar un "cierto mal originario", la concupiscencia, de influencia maniquea, dentro de una conceptualización de preponderancia neoplatónica donde el bien supremo es un "ver la verdad"<sup>85</sup>.

Pero al mismo tiempo Agustín estudia la tradición hebreo-cristiana, y por ello enseña aporéticamente que el mal se origina en "aquel movimiento por el que la misma voluntad se aparta (*avertitur* = tiene a-versión) del bien común e incommunicable, y con-verge (*convertitur* = se con-vierte) al bien propio o ajeno o ínfimo ya todas las cosas mudables"<sup>86</sup>. El mal es a-versión a lo común (donde *equivocamente* se encuentra el Otro) y con-versión a la Totalidad cerrada de "lo Mis-

mo" como *propio* (a lo ajeno ya las cosas como propias). El bien entonces sería el movimiento inverso: "mediante su conversión a Dios (*ex conversione ad Deum*) podría verse libre del castigo que había merecido su a-versión original a Dios (*quod origo eius ex aversione*)"<sup>87</sup>. Todo el pensamiento medieval (bizantino o latino) será equívocamente alterativo en filosofía, pero casi exclusivamente teo-lógico: el Otro es Dios. De todas maneras es necesario comprender que en dicha teo-logía se encuentra ya una antropología alterativa, porque la conversión o a-versión a Dios comienza por ser la de Abel. Por ello hay una implícita antropo-logía o meta-física de la Alteridad. En dicha línea debe situarse la proclamación de Feuerbach, ateo del dios hegeliano e indicativa de una antropología de la Alteridad. La misma concupiscencia (no ya como apetito originariamente desordenado en la estructura natural misma del hombre) en función alterativa cobra un nuevo sentido: en relación al Otro la concupiscencia puede ser un movimiento primero de volverse-sobre (*con-versio*) la Totalidad como totalidad cerrada, absoluta. "La concupiscencia es la voluntad depravada; la mala voluntad es la causa (*causa*) de todos los males"<sup>88</sup>. El hombre, para Agustín, es perfecto "cuando llega a olvidarse de sí mismo (*obliviscitur sui*)"<sup>89</sup> por el amor que tiene al Otro (*Dei*)... Por el contrario, si perversamente se trae delante de los ojos gustándose a sí mismo (*sibi*) para imitar a Dios (*Deum*), en tanto se quiere gozar autónomamente (*potestate sua*), entonces es tanto menor cuanto mayor aspire ser (*cupit esse*)"<sup>90</sup>.

Cuando Agustín se pregunta, aún más profundamente, cómo es posible a la voluntad libre cometer el mal (más allá del mismo amor a sí, que en la sensibilidad es concupiscencia y en el alma soberbia), se mueve dentro de una conceptualización ontológica, sin llegar a tener plena conciencia del movimiento analéctico de la meta-física de la Alteridad. Por ello, indica que el mal no puede elegirse porque el mal es un cierto no-ser y elegirle sería "no elegir nada"<sup>91</sup> y esto porque "el mal no es otra cosa que la corrupción sea del modo, de la especie o del orden naturales"<sup>92</sup>. ¿Cómo es posible una tal corrupción o defecto? Simplemente, porque los entes (y el hombre en especial) no son el Todo totalizado (Dios) sino finitos. En efecto, "el sumo bien es Dios... Todos los otros bienes no son sino por él (*ab illo*), pero no pertenecientes a su misma substancia (*de illo*)"<sup>93</sup>. La finidad funda la corruptibilidad; siendo la finitud sinónimo de creaturidad: "Todas las naturalezas corruptibles no serían de ningún modo reales si no fuesen por

Dios (*a Deo*)... no son inmutables porque de la nada (*quia nihil est unde*) fueron hechas"<sup>94</sup>. Aunque Agustín advierte siempre al Otro, por la experiencia cotidiana, no llega a conceptualizar explícitamente la meta-física de la Alteridad. Decir que la *nada* es la libertad incondicionada del Otro, sería decir que para Agustín mi propio ser y todo mi mundo procede del Otro: realmente desde el Otro (como Dios creador) o como los pro-creadores (los padres), ontológicamente desde el Otro como el que me enseña (analéctica pedagógica que llena mi mundo de sentido; es aun desde la re-velación como creación del Otro que puede *inventar* algo por mí mismo). Decir que procedo de la nada (no es como piensa Hegel o como Nimio de Anquín critica al pensar medieval), no es hacer de la nada un constitutivo *del* ente; por el contrario, decir que procedo de la nada es indicar un ámbito de exterioridad a la Totalidad ontológica, y situar el mundo como *un* mundo finito: ni único ni Absoluto. La nada, en este sentido, no puede ser jamás constitutivo *del* ente. Agustín lo llega a ver cuando dice que el mal es "abandono de lo mejor", y no propiamente amor al mal o al no-ser, y, en último término, es abandono del Otro absoluto, porque "Él es mejor que lo que prohíbe tocar"<sup>95</sup>. De tal manera que la última condición de posibilidad del mal no es ni el amor de sí (*conversio ad seipsum*), ni siquiera el poder-no-ser ontológico de Heidegger (en el § 58 de *Ser y Tiempo*), sino que ambos son condicionados y posibles porque: *primeramente*, hay un Otro dis-tinto; en *segundo* lugar y por ello mismo, no soy el Todo total y único, soy finito; en *tercer* lugar, debo mi ser al Otro de quien procedo desde su libertad como de la nada; en *cuarto* lugar, puedo negar al Otro porque soy voluntad libre fundada en el poder-ser; por *último*, niego o mato al Otro (a Abel primero, mi hermano) cuando dejo de con-verger hacia el Otro en la justicia (que cumple gratuitamente, antes de la amistad, con "el amor que amó primero" y a quien le *debo* mi ser: el Otro); esta a-ver-sión al Otro es concomitantemente con-versión o amor a mí mismo como "lo Mismo" idéntico, como Totalidad totalizada totalitariamente, que no admite al Otro, sino como di-ferencia interna, dominada. Los tres primeros momentos son propiamente *alterativos*, trans-ontológicos, meta-físicos o éticos (en la ética como filosofía primera); el cuarto momento es lo propiamente *ontológico* (el poder-no-ser de Heidegger) ; el quinto es ya óntico: el primer pecado, el último, todo pecado en su raíz, inicio o principio óntico. Como todo esto no estuvo explícitamente comprendido por Agustín, cayó inevitable-

mente en muchos equívocos en la doctrina del llamado *peccatum originate* (que, si se lo entiende como lo exponaremos, no es sólo una doctrina teo-lógica, sino, desde ahora, un momento meta-físico perfectamente pensable dentro de la analéctica de la Alteridad).

La doctrina tradicional teo-lógica del *peccatum originate aut naturate* comenzó su camino en el Occidente latino desde el siglo IV, cuando el Ambrosiaster tradujo y comentó el texto paulino *Romanos* 5, 12 por: Adán "en quien (*in qua*) todos pecamos"<sup>96</sup>. Un hombre, el primero históricamente, cometió un pecado, el primero fácticamente, y en él pecó toda la humanidad. Esta reducción del *mito* a la *historia* redujo el sentido de los textos y produjo incontables inconvenientes de todo orden. De esta manera se desdibujó el sentido ontológico del mito y se situó ónticamente la Alteridad que primitivamente era meta-física o trans-ontológica. Este desquicio conceptual (que vierte la meta-física de la Alteridad en una aporética ontología de la Totalidad que no puede ser aceptada en su sentido originario) viene a acrecentarse con la intervención de Pelagio (que enseñaba desde el año 400 en Roma), inspirado en el helenismo estoico. Pelagio reducía el mal a la sola doctrina errónea o al mero mal ejemplo óntico que el pecado de Adán, primeramente, y de los demás hombres, producían en la posteridad, aceptando que el hombre podría llegar a la Totalidad irreversible ("salvación") por su propio esfuerzo (tesis fundamental del pensar griego: el hombre, siendo divino desde el origen, alcanza por su naturaleza la Totalidad totalizada como perfecto retorno al Uno, al Ser, a la Identidad)<sup>97</sup>. Si a esto agregamos la ya tradicional costumbre en la cristiandad latina del siglo IV de bautizar a los niños ("para que se salven"), comprenderemos la situación sin salida en la que se encontró Agustín en la formulación de la cuestión del *peccatum originale* que habría cometido sólo Adán y que todo hombre *hereda* en su naturaleza<sup>98</sup>. Desde el 412 hasta su muerte Agustín enseñó que en el pecado de un hombre, Adán, "ha apostasiado la naturaleza humana en su totalidad"<sup>99</sup>. Este pecado lo hereda con culpabilidad personal cada hombre desde el nacimiento; entre sus notas se encuentra la concupiscencia<sup>100</sup>. La transmisión de dicho pecado tiene referencia al hecho de que se concibe al hijo con concupiscencia<sup>101</sup>. La cuestión, sin embargo, puede ser pensada de manera más radical y conveniente.

Si es evidente que algún hombre debió pecar primero, no es ésta la cuestión esencial<sup>102</sup>, por cuanto es el primer pecado *óntico* (tema que pensaremos en el cap. V); la cuestión esen-

cial es la de que el hombre *puede* pecar y, habiendo pecado, ¿cómo es que ese pecado entra a constituir el mundo mismo que se le organiza al hombre *antes* que pueda ejercer su libertad? Esta es la cuestión "esencial" ontológica (la esencia como ex-sistencia) y alterativa (la esencia como realidad). Queda descartado que el Otro Absoluto, el Otro ininstrumentalizable, ni es malo ni causa el mal<sup>103</sup>.

El ser finito, el primer hombre y el primer clan, cada uno de nosotros y hasta el último hombre, "puede" ontológicamente cometer el mal porque su poder-ser, por la libertad, incluye el poder-no-ser o la frustración. Si no pudiera no-ser por la libertad, sería una piedra, una planta, un animal o simplemente Dios<sup>104</sup>.

Pero radicalmente, en el ámbito alterativo o *meta-físico*, dicho poder-no-ser se abre siempre y concretamente como *no-al-Otro* de quien ha recibido, y por lo tanto adeuda, su ser, sea realmente (creado y pro-creado), sea ontológicamente (por la educación). El poder-no-ser sí mismo (frustración ontológica) queda abierto y situado éticamente desde el Otro. El *no-al-Otro* es, ontológicamente (en el ámbito de la Totalidad: mi mismo ser), constitución de mi mundo como único, total: panteísmo (que en el ámbito del varón-mujer o sexual es satisfacción o *concupiscentia* cerrada infecundamente; que en el ámbito fraterno es satisfacción en la dominación, alegría de ser más que todos: *soberbia* decían los antiguos): es ruptura del discurso, de la analéctica y retorno sobre sí totalitario. Ontológicamente esa vuelta sobre sí es "amor de sí" (no-al-Otro: es injusticia, egoísmo) o primacía del *ver* com-prensor sobre el *escuchar* al Otro como misterio.

Una vez cometida la cerrazón o absolutización del mundo como Totalidad totalitaria, ese mismo hombre es "lo otro" como pedagogo de cerrazón, totalización, dominación, injusticia. "Lo otro" como causa del mal en la dialéctica pedagógica, que enseña al "recién nacido", al hijo, al menor, al alumno, nos indica otro ámbito de negación de la *Alteridad meta-física* o la *ética*.

¿Cuál es *anterior*: el mal ontológico de la Totalidad o el mal meta-físico o alterativo del Otro convertido en "lo otro" como maestro o tentador del mal? El *a priori* es esencialmente el Otro convertido en "lo otro" como maestro del mal<sup>105</sup>, ya que el primer pecado del primer hombre queda incluido en el mal histórico que se enseña en el tiempo de la constitución del mundo del niño o educando y que viene a constituir su propio ser: como pasado, como desde donde queda emplazado su

poder-ser, como los valores mismos que elige por su libertad, condicionada siempre en parte por la anti-historia-del mal<sup>106</sup>. Si el mal viene a formar parte del mundo del educando [como obnubilación o ignorancia del misterio del Otro<sup>107</sup> o como amor de sí, desprecio del Otro o malicia<sup>108</sup>], quiere decir que constituye ya *esencialmente* (no ahora como realmente creado, sino como trascendencia o ex-sistentemente dado) su ser-en-el-mundo, es decir, y radicalmente, su habérselas con el Otro: al que se lo niega como exterioridad, al que se lo mata como misterio. De esta manera, no cuando nace (nivel biológico *real*), sino cuando atraviesa la crisis del nacimiento de su libertad (adolescencia, o nacimiento *ontológico* del hombre), el hombre se encuentra ya con el mal en su propio ser. El pecado de "Adán" ("el" hombre) es también su propio pecado, recibido fundamentalmente como pro-yecto ontológico. En su pro-yecto están todas las muertes de todos los " Abeles" asesinados de la historia.

Alguien podría creer que se trata de la doctrina rousseauiana del Emilio, niño o "bon sauvage", *bueno* de nacimiento y que llega a ser *malo*, por el pecado de sociedad. En verdad, Rousseau se encuentra, como Calvino que él critica (ya que en Ginebra la doctrina del reformador significó la extrema posición del agustinismo, por la que se afirmaba la intrínseca maldad de la naturaleza humana en el nacimiento biológico), dentro de la ontología de la Totalidad subjetual e individualista moderna. El "bueno" del nacimiento no es ético, sino ontológico: el ser mismo dado, no corrupto, pero en tanto irrespectivo, absoluto: totalidad. El "mal" de la sociedad es óntico, pero, en tanto es la historia misma, es trágicamente dado: el hombre es más víctima que culpable. La pedagogía consistiría en que "lo dado" llegara, por su propia espontaneidad, sin intervención alterativa, a "lo Mismo" como perfección de la Totalidad en la temporalidad. El bien es "lo Mismo"; el mal moral es "lo otro" como sociedad histórica, como institución social.

En nuestro caso, en cambio, el recién nacido no es ni bueno ni malo éticamente hablando, sino que tiene ambas posibilidades, como momentos futuros (dada su estructura biológica real: es un animal de la especie humana). Desde el nacimiento al estado de efectivamente libre (es decir, desde el nacimiento hasta ser un hermano del padre, un colega del maestro, ya que la pro-creación no termina en el nacimiento sino al fin de la educación del *mundo* del educando, tiempo de la constitución histórica de lo *ontológico* concreto y personal), cada hombre

(totalidad) adquiere desde el Otro (maestro) también el mal histórico (*a priori* en el momento del ejercicio de su libertad como elección de posibilidades desde su pro-yecto ontológico)<sup>109</sup>. El Otro que como "lo otro" que me enseña el mal (el maestro, padre, lo anterior en la pedagogía) es lo que constituye el *a priori* de mal que supone mi libertad. El Otro que como "lo otro" me tienta (como hermano en la libertad totalizada) aparece, no ya como constituidor de mi pro-yecto ontológico, sino como "lo otro" degradante, no como "misterio" que exige justicia, sino como el que propone complicidad. El pecado *óntico* (como debió ser el primero, y todos los siguientes, que son los propiamente culpables) es siempre y de algún modo "matar al hermano" (a la mujer, al varón, al padre o el hijo)<sup>110</sup>, hacerse un "se" y convertirlo en un "ello". Caín no pudo matar a un Otro fraternal; debió antes en la a-versión, el odio, la envidia, hacerlo un "ello" que se le oponía, que se oponía a su anhelo de ser único, todo, Totalidad cerrada, para poder luego asesinarlo. Rousseau sólo se mueve en el ámbito óntico-ontológico, le falta todavía el de la Alteridad. Agustín, en cambio, experimentó el ámbito de la Alteridad, pero lo pensó desde la lógica de la ontología indoeuropea (helenístico-maniquea) y endureció la conceptualización, haciendo del "pecado originario" una cuestión biológica hereditaria "natural", donde la Alteridad es sólo óntica.

Pero... el Otro no sólo enseña como "lo otro" el no-al-Otro, sino que igualmente puede ser maestro del *si-al-Otro* como misterio y como ámbito del amor de justicia; éste sería el *bonum originale aut naturale*, pero nunca el bien absoluto, de una Totalidad totalizada irreversiblemente, irreversibilidad imposible a la finitud humana y a la indagación filosófica.

## § 22. EL BIEN ÉTICO COMO JUSTICIA

La ontología de la Totalidad describe el bien de la siguiente manera: "La *perfectio* del hombre, el llegar a ser lo que puede ser en su ser libre para sus más auténticas posibilidades (en la pro-yección), es una obra (*Leistung* = *érgon*) de la pre-ocupación (*Sorge*)"<sup>111</sup>. Esta formulación resume bien lo que el bien era para los griegos como *télos* o *eudaimonía*, para muchos filósofos medievales como *finis* (equivocamente algo y alguien), la felicidad y la virtud que coinciden para Kant en el bien supremo, el resultado como Absoluto para Hegel, etc. El poder-ser (*Seinkoennen*) es el horizonte mismo de la To-

talidad como futuro en la temporalidad; su realización es el fin (o el comienzo del nuevo ciclo de "lo Mismo"), el bien. La pre-ocupación es la tensión ontológica al ser del Todo, como todo. Su "obra" (*enérgeia* o actualidad como *érgon*) es un momento interno en el Todo, negación de la di-ferencia o pluralidad y retorno a la Unidad (divina para los griegos, de la subjetividad absoluta para los modernos). Si en el párrafo anterior hemos concluido que el mal en la meta-física de la Alteridad es el *no-al-Otro*, ese no es idéntico al "bien" de la Totalidad totalizada totalitariamente como actualidad de su poder-ser absoluto, único, definido a partir de sí y con respecto a su propia realización. El interés de la Totalidad, que sabe el sabio y que *cumple prácticamente* el héroe dominador matando al Otro por el "interés común", sería, exactamente, el mal absoluto en la meta-física de la Alteridad. La *perfectio* de la Totalidad debe ahora ser negada y superada por el ámbito desde el cual la Totalidad se abre al Otro y alcanza en ese pasaje analéctico y dialéctico su propio bien particular en la crítica innovadora al Todo y en el crecimiento que sabe "hacer lugar" para el acto creador que perfecciona más allá del horizonte de la verdad del ser. Se trata de pensar de qué manera el *sí-al-Otro* es el bien supremo del hombre, la eticidad positiva desconocida por el pensar trágico o moderno de la Totalidad sin Alteridad, y, por lo tanto, sin eticidad ontológica, ni libertad meta-física o personal como último polo de referencia.

Pocos hombres de la humanidad han tenido la genial inteligencia de Nietzsche. Ninguno quizá en la modernidad ha descubierto y explicado temáticamente sus propios fundamentos. La lógica nietzscheana es la lógica imperturbable de la Totalidad. Nietzsche fue el sabio, el ontólogo, de la ontología que en Hitler tuvo su héroe (Rosenberg fue sólo un ideólogo). Muchos han hecho esta relación pero ninguno ha desentrañado el fundamento de esa comparación: en ambos campea la Totalidad con su lógica de dominación, aristocrática, negadora del Otro. El genio de Nietzsche le permitió descubrir a su opuesto absoluto: el pensar judío de la Alteridad. Lo que para Nietzsche es odio es amor para la Alteridad; lo que para él es amor, es odio para el Otro. Tomemos un ejemplo, de su obra *La genealogía de la moral*, cuando dice: "Los judíos, con formidable *lógica*, echaron por tierra la aristocrática ecuación de los valores 'bueno', 'noble', 'poderoso', 'feliz'... Y con el encarnizamiento del odio, afirmaron: Sólo los desgraciados son los buenos; los pobres, los impotentes, los pequeños son los buenos"<sup>112</sup>. El pensador dentro de la Totalidad no llega a discernir

que en la *lógica de la Alteridad* ese desgraciado, pobre, es simplemente el Otro; mientras que sus aristocráticos valores 'bueno', 'noble'... son los que se benefician por el dominio que la Totalidad ejerce sobre el Otro reducido al otro como di-ferencia. En efecto, la posición del cara-a-cara es para Nietzsche "la rebelión de los esclavos" que se opone a "toda moral aristocrática que nace por una triunfante afirmación de sí misma; la moral de los esclavos opone un *no* a todo lo que no es suyo; este *no* (dice paradójicamente Nietzsche) es su acto creador"<sup>113</sup>. La Alteridad es necesariamente rebelión, no de los que dominan en la degradada dialéctica del "se-ello"<sup>114</sup>, sino de los dominados, que sufren la opresión. Es el "ello" (el esclavo instrumentalizado) que pugna por convertirse en un Otro personal. La *afirmación* de la Totalidad de y en sí misma es en verdad *negación* del Otro injustamente abolido; el *no* del esclavo a la dominación es *afirmación* de sí como el Otro. Para Nietzsche, lamentablemente, "todo se judaíza, se cristianiza y se aplebeya a ojos vistas"<sup>115</sup>, desapareciendo el bien, ya que "*bonus* sería el hombre de la escisión (*duo*), el guerrero: he aquí lo que constituye la bondad de un hombre en la Roma antigua"<sup>118</sup>. La ontología de la Guerra no podía estar ausente, y por ello se comprende que Hitler pudo ser el héroe de esta ontología. Es por todo ello que "felizmente pronto aprendí a no buscar ya el origen del mal más allá del mundo"<sup>117</sup>, es decir, el mal es interior a la Totalidad y no hay Alteridad. A tal punto lo bueno en la Totalidad es lo malo de la Alteridad y viceversa, que llega a proponer que se escriba en la puerta del paraíso cristiano: "También a mí el *odio* eterno me creó"<sup>118</sup>. Esto nos recuerda la frase ya indicada de Sartre: "El infierno es el otro". Mientras que un Lévinas explica que "el rostro es inviolable; esos ojos absolutamente sin protección son la parte más desnuda del cuerpo humano, pero ofrecen sin embargo la más absoluta resistencia a la protección, resistencia absoluta en la que se apoya la tentación del asesino: la tentación de una negación absoluta. El Otro es el único ente que se puede estar tentado de matar... Ver un rostro es ya escuchar: ¡No matarás! Y escuchar: ¡No matarás!, es escuchar: ¡Justicia social!"<sup>119</sup>.

Responder a la pregunta: ¿Qué es el bien ontológico?, es responder a la que se enuncia así: ¿Cuál es el hombre perfecto? Es decir, el hombre perfecto, plenamente realizado en su poder-ser, es la medida que mide a todo pro-yecto humano ontológico. No puede ser ni el sabio teórico que queda encerrado en el horizonte ontológico de la verdad del ser, ni el

héroe dominador que muere matando al Otro; se trata de un modo de ser hombre que aúna la teoría y la praxis en su origen y que los implanta desde el misterio del Otro. En la cultura hebrea se llamaban los *nabiim* y en castellano (desde el griego): los profetas<sup>120</sup>. Si el mal es negación del Otro y por ello freno del proceso histórico-analéctico y dialéctico servicial, el bien es afirmación del Otro y por ello abre el discurso histórico a *nuevas* etapas imprevisibles: el hombre bueno o perfecto es el motor de la historia<sup>121</sup>, ya que abre la Totalidad establecida a lo que le es exterior: el Otro, que se encuentra más allá de la verdad ontológica de la Totalidad, en el misterio de la libertad incomprensible, escatológica. El hombre perfecto será aquel que por su bondad ("bonitas diffusivum sui ipsius")<sup>122</sup>, su plenitud antropológica, puede abrirse al Otro gratuitamente como otro, no por motivos fundados en su propio proyecto de Totalidad, sino por un amor que ama primero alterativamente: el amor-de-justicia. El ejemplo típico de la meta-física de la Alteridad es el del "buen samaritano" que advirtió al Otro (al robado y casi muerto en la vera del camino); el samaritano es allí un profeta, es el que descubre al Otro más allá de su cotidiana Totalidad de samaritano, para quien, obviamente, ese judío era un Enemigo. Aquel hombre devolvió el *ser* al Otro (se lo había quitado la tradición al hacerlo el Enemigo, el que está en lo falso, en el *no-ser*): lo respetó como libre. El prototipo del *hecho histórico* de esta meta-física es ahora la experiencia de Moisés al liberar a Israel, esclavo en Egipto bajo la dominación del Faraón. El hombre perfecto es el mismo Moisés<sup>123</sup>. La estructura ontológica (ya que la voz irrumpe en la Totalidad siempre) de la vocación profética (que como veremos es la voz de la "conciencia moral o ética") es inversa a la estructura de la tentación. El mito adámico indica la estructura del mal: la "serpiente" es el Otro como maestro del mal y tentador en la libertad; la epifanía de Yahveh como zarza (límite de la visión) y la voz que le interpela, increpa, llama: "Moisés! ¡Moisés!"<sup>124</sup>, es simplemente el Otro que se presenta para exigir justicia. El Otro, todo Otro es "santo", sagrado ("Saca tus sandalias, porque este ámbito que tú pisas es tierra santa"). El origen del bien es el Otro, el que interpela y siempre remite al Otro, al pueblo esclavizado: "Hasta *mis oídos* [no "mis ojos"] ha llegado el clamor que le arranca sus verdugos [a mi pueblo]... He resuelto *liberarlos*<sup>125</sup> de las manos de los egipcios" (*Éxodo* 3, 7-8). El Otro, maestro del bien y pedagogo de justicia, el que llama al profeta, con-vierte

al hombre que está situado al nivel de la vida cotidiana encerrado en la Totalidad ("Moisés apacentaba como pastor los ganados de Jethro. ...; *Éxodo* 3, 1) en alguien que llamará por su parte al otro ("los hijos de Israel gemían en la esclavitud"; *Ibid.* 2, 23) para mostrarles el camino de la liberación. El perfecto, bueno, acerca del que ahora nos cuestionamos, es el Otro como maestro del bien, pero no es el Otro como "lo otro", como el pobre en la vera del camino o el pueblo en la esclavitud, sino como el profeta que se con-vierte (con-verge), gracias a un oído que sabe *oír*<sup>126</sup>, en maestro, el primer Otro. Si la maldad es a-versión al Otro, la bondad radical es con-versión al Otro oprimido. Pero con-vertirse al Otro sufriente, como el Otro dis-tinto, ocultado y oprimido por la Totalidad como di-ferente interno es oponerse a todos. "La comunidad, la Ciudad, no soportan al profeta que viene a protestar en nombre de la justicia. El profeta se opone a la ciudad (el Todo)... La Ciudad defiende contra el profeta un sistema de valores, un orden, que es el de la injusticia, el crimen y la explotación del hombre. El profeta será considerado traidor a la Ciudad, por condenar este sistema de valores y los beneficios que de él obtienen las clases privilegiadas. El profeta anuncia en nombre del Otro, el castigo de la ciudad culpable: es, pues, a partir de ese momento, traidor a la Ciudad; debe ser, por tanto, castigado, debe ser asesinado. 'Amasías, sacerdote de Betel, mandó decir a Jeroboam: Amós está haciendo la subversión contra ti, en medio de la casa de Israel. La tierra no puede ya soportar sus palabras. Porque Amós va diciendo: Jeroboam morirá a la espada e Israel irá al cautiverio, lejos de su tierra. Amasías dijo a Amós: Vidente, ve y escapa a la tierra de Judá, y come allí tu pan haciendo profecías. Pero guárdate de profetizar en contra de Betel, mira que éste es un santuario del rey y una casa real. Amós respondió a Amasías diciendo: Yo no soy de la corporación oficial de los *nabim*, ni hijo de *nabí* (profeta); soy boyero y hábil en preparar los higos de sicomoro. Yahvéh me tomó de detrás del ganado y me dijo: 'Vea profetizar a mi pueblo de Israel'..."<sup>127</sup>.

El profeta, hombre perfecto de la meta-física de la Alteridad, se opone abiertamente al sabio de la Totalidad cerrada y a su héroe dominador. Al sabio lo repudia en primer lugar y hasta con violencia ("Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, sepulcros blanqueados por fuera y podridos por dentro"; *Mateo* 23, 27), como Sócrates criticaba a los sofistas, porque argumentaba en favor de la muerte del Otro por el solo hecho de que no estaban dentro de la Totalidad, como verdad del ser,

como integrado al pro-yecto histórico: el Otro no-es, porque no está en el horizonte de *lo que* se manifiesta del ser. El profeta se opone al héroe que defiende al Todo como único, que ingenuamente idolatra al Todo como divino, lo absolutiza admitiendo la argumentación del sabio, y gracias a ello reprime al Otro dis-tinto para transformarlo en otro-diferente, y si el Otro no admite esa opresión: lo mata, lo aniquila aun físicamente. El profeta no comienza por juzgar sobre la veracidad de lo que le sobrepasa: el Otro como otro mundo; con confianza (con fe) en el Otro como otro espera la revelación de su palabra. Se abre a él por el amor-de-justicia, lo que le permite escuchar su reclamo más allá de la Totalidad ahora relativizada, historicada, abierta al futuro libre, al auténtico futuro, imprevisible, más allá de la potencia y el acto, más allá del eterno retorno de lo Mismo. El profeta no rechaza jamás al Otro como lo falso (no-ser), ni puede jamás matarlo por acción de la violencia dominadora; su misión pro-motora de la historia lo impulsa a liberarlo, a conducirlo al sí mismo auténtico como pro-yecto ajeno, del Otro, y no mío. El profeta no es un impersonal "se" dentro de la Totalidad. Su conversión al Otro lo constituye como un "Yo" libre que se levanta ante el Todo y que interpela al "ello" oprimido bajo la "Voluntad de poder" a ser un Otro igualmente libre. El profeta instaura una analéctica pedagógica de la liberación, en la que no está exenta una cierta violencia, pero en la que jamás puede incluirse la muerte del Otro. El "no matarás", negación de negación, es lo mismo que: "ama al Otro con justicia" (en este caso el amor-de-justicia al Otro, sea relación irrespectiva *antropo*-lógica o *teo*-lógica, es lo mismo). "Ama al Otro con justicia" es la proposición afirmativa, imperativa y éticamente suprema, de la proposición negativa: "no matarás" (*no* ejecutarás el *no-al-Otro*), que es igualmente la ley (exigencia) ética suprema. Dicho principio inalienable no es ya el del ser como pro-yecto ontológico; dicho principio es el ser del Otro como libertad. La exigencia (*ex-agere*: lo que obra desde el ser) del ser como libertad inalienable del Otro, como persona, es al mismo tiempo *aceptación* de su posición trans-versal con respecto a mi mundo como Totalidad, respeto por su exterioridad e *imposibilidad de aniquilarlo* ("no matarás" significa que la apertura al Otro es posible porque Abel todavía no ha sido asesinado), salto por sobre lo ontológico e irrupción por el *amor-de-justicia* en el recinto mismo del misterio del Otro ("ama al Otro"). Los clásicos decían que el primer principio de la ética era: "Haz el bien, evita el mal". Dicho principio abstrac-

to puede ser el sumo mal (como "interés común" de la Totalidad cerrada; el ser como pro-yecto en la temporalidad de lo Mismo) o el bien en su sentido supremo y alterativo. El verdadero y radical enunciado del principio supremo de la ética es: "No mates al Otro, ámalo con amor-de-justicia". "No lo mates" porque entonces permanecerás "solo"; la soledad del único es panteísmo, idolatría, totalitarismo, guerra, muerte. No sólo debes dejarlo vivir ("dejar vivir" es condición de la afirmación de la negación de la negación: "no mates"); es necesario todavía amarlo como Otro; sólo ama al Otro como otro, y puede después darle lo que es justo, el que ama al Otro bene-volentemente (queriendo su bien trans-versalmente a la Totalidad *mía* o *nuestra*, sea ésta la de mi familia, mi patria, la humanidad o mi época). Por sobre la "verdad" (como Totalidad de sentido establecido del mundo), no está el "arte" como pensaba Nietzsche<sup>128</sup>, sino la "justicia". No es sólo cuestión de *inventar* lo posible, un trascenderse que pasa por un cierto nihilismo (el *Uebermensch*), sino que es un radical *crear* lo imposible dentro de la Totalidad, dejando que el Otro hable desde su libertad (la *nada*) e irrumpa en mi mundo (la Totalidad) pro-creando lo realmente *nuevo* histórico. No es sólo dia-léctica (acto de la potencia) sino creación desde el otro, desde el más allá (*aná-*) del mundo, de lo nuevo (analéctica). El profeta, que tiene oídos prestos a la palabra del Otro (el maestro del bien como el otro oprimido) deja que se cumpla en su mundo la irrupción creadora del Otro; se deja interpelar, llamar, cuestionar por el Otro. De esta manera el profeta llega a ser, por su apertura al Otro, el hombre *nuevo*. Discípulo del Otro (del maestro de justicia que es el mismo pueblo oprimido) puede ahora ser *maestro de la historia* -no como ciencia, sino como acontecer real e innovador-. Porque supo oír la palabra del Otro tiene la auténtica autoridad para pro-ferir la palabra correctora, a veces violencia liberadora, que exige al Otro cumplir con la justicia.

Por todo lo dicho se podrá comprender que la felicidad y la virtud, ideal supremo para Kant y la *eudaimonía* para Aristóteles (aunque tenía otro sentido que en el pensar moderno), no pueden constituir la perfección del hombre supremo. La *beatitudo* medieval se encuentra muchas veces a medio camino, ya que se relega a la pura teología lo que en la meta-física de la Alteridad puede ser pensado filosófica y antropológicamente. La "felicidad" como satisfacción y la virtud como "hábito" pueden ser exclusivamente interiores a la Totalidad. La felicidad puede indicar primeramente la pose-

sión o actualidad formal de la Totalidad totalizada (la "jouis-sance" de Lévinas), y la virtud, lo que por repetición se ha hecho costumbre. El acto supremo, en cambio, es un acto trans-versal y primero (por ello no es primeramente ni satisfacción ni costumbre) hacia el Otro como otro y que instauro o posibilita la instauración de una *nueva* Totalidad. El acto supremo del profeta no es la "organización" de la nueva Totalidad posible, tarea del justo político de la patria futura, sino la apertura y la liberación del Otro como otro, "condición meta-física de posibilidad" del progreso histórico y de la aparición de una *nueva* Totalidad. La perfección del profeta no consiste ni en la felicidad como satisfacción, ni en la virtud como hábito de la costumbre, sino en el servicio *sin precedentes, creador* en el Otro de las mediaciones que necesita para ser sí mismo. Porque no busca la felicidad ni la virtud, porque la función profética es tremenda, el que es llamado a ser el hombre supremo retrocede como Jonás (en el relato no histórico de dicho libro bíblico) y huye ante la voz que lo inviste del ser-profeta. El profeta se transforma, a pesar suyo, en *testimonio* (en griego *mártys* y de allí "mártir" en castellano) *ante* la misma Totalidad en nombre del Otro, negado como di-ferencia *en* la Totalidad. La Totalidad no soporta el testimonio del profeta que "saca la cara" (emerge como el rostro de un "Yo" en medio del "se" imperante) en defensa del Otro dis-tinto, negado y oprimido como di-ferente. Por ello el testigo del ya muerto (el Otro como "lo otro" oprimido) es, por su parte, asesinado. Por ello la *lógica de la Totalidad* no sólo niega al Otro, sino que mata a sus profetas: es, no olvidemos, una ontología guerrera, de sabios y de héroes, aristocrática e idolátrica, atea del Otro creador y afirmación panteísta de sí mismo como Totalidad del eterno retorno de "lo Mismo".

En la Totalidad cerrada hay a-versión al Otro; el hombre perfecto es el que *tiene*-más. En la Alteridad se da la con-versión al Otro; el hombre perfecto es el que *es*-más. El uno cifra su triunfo en el poseer y la propiedad es su mediación; el otro cifra su realización en el servicio y la justicia es su modo de ser. La Totalidad es trágica: en ella no hay libertad ni novedad, ni bien ni mal ético. La Alteridad es dramática, en ella hay libertad y creación, hay buenos y malos: los primeros sirven y liberan, los segundos dominan y alienan; para unos el Otro es el reino escatológico, la alegría y la paz, para otros el Otro es el infierno, lo odioso y el origen de la guerra...

### § 23. ALIENACIÓN Y LIBERACIÓN

Esta es una de las más arduas y problemáticas cuestiones de nuestro tiempo, porque a la dificultad filosófica vienen a agregarse las etimológicas, políticas, socio-económicas y hasta teológicas. La noción de *Enfremdung* y *Entäusserung* propuestas por Hegel, de larga tradición en el pensar alemán, cristiano y hebreo, tiene su correlato en otra noción: la de *Befreiung* (liberación), de igual raigambre. Veamos en primer lugar la cuestión etimológica para adoptar una terminología castellana apropiada (al menos para nosotros), para después analizar la cuestión propiamente ética (al nivel ontológico y meta-físico), tomando un ejemplo en la exégesis de la cuestión dentro de la Totalidad (K. Marx) y su superación en la liberación alterativa (equivoca con respecto a la liberación enajenada).

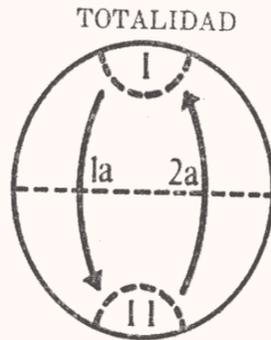
"Alienación" deriva del latín *alienus* (lo que es *de* otro; extraño, extranjero; apartado, remoto, fuera de; enemigo, contrario). En este sentido comprende de alguna manera el doble término alemán *Enfremdung* (de *Fremde*: extranjero; y significaría "extranjerización") y *Entäusserung* (de *ausser*: fuera de, excepto; y sería entonces "exteriorización", "poner fuera de sí", pero estrictamente desapropiación, renuncia, venta). En castellano "alienación" se distingue, por una parte, de "alteridad" (del latín *alteritas*: de naturaleza dis-tinta, que deriva de *alter*: "otro", y que no debe confundirse con "ajeno"; no es lo mismo "el" otro que lo "de" otro), y, por otra, de "enajenación" (del latín *inalienatus*: puro, no alterado, pero etimológicamente "in-alienare": estar alienado *en* otro que sí mismo). No se olvide, entonces, en el uso que haremos de las palabras, la significación que un tanto arbitrariamente hemos dado aquí.

Tomaremos un ejemplo que pueda ser paradigmático de un punto de vista metódico, para indicar la tradición de estas nociones. En el *Deutero-Isaías* se dice que el "Servidor de Yahveh" -que para nuestros fines se trata de una obra poética donde culturalmente se describe una cierta experiencia antropológica- era "espantosamente tratado: él se humillaba a sí mismo" (53, 7). "Se humillaba" traduce del hebreo *nehanéh* (de la raíz hain-nun-he: *hnh*)<sup>129</sup>, cuyo sentido es el de "hacerse pequeño", "transformarse en un pobre", "ser dominado u oprimido". Se trata, exactamente, de lo que denominaremos más adelante "alienación como enajenación" (*I b*). En el mismo

sentido, en el griego del nuevo Testamento (para nosotros aquí testimonio poético de una experiencia fáctica) se usa el verbo *kenoûn*<sup>130</sup>, p. e.: "Se humilló a sí mismo (*heautòn ekénosen*) tomando la forma de siervo" (*Filipenses 2, 7*)<sup>131</sup>. Para Pablo el Mesías, el Otro divino, había irrumpido dentro de la Totalidad humana (la carne), asumiendo por voluntad propia el lugar del pobre, del oprimido (flecha *I b* del esquema que colocaremos a continuación). Por su parte, Lutero tradujo este texto cristológico central, meditado por Hegel en Tübingen: '...hat sich selbst *geäussert*'<sup>132</sup>, de donde deriva sin lugar a dudas el sentido de vaciamiento o alejamiento por degradación de la palabra alemana *Entäusserung*. Marx, siguiendo y modificando en parte la noción hegeliana, la usará igualmente cuando nos dice, por ejemplo, que la propiedad privada es un "trabajo enajenado (*Enfremdung*), alienado (*Entäusserung*)"<sup>133</sup>. Sin embargo, se ha pasado sin advertencia de una experiencia de la alienación del Otro como "lo otro" en la Totalidad (experiencia hebrea que denominaremos "alienación como *en*-ajenación": vaciamiento del sí mismo *en* lo ajeno, destacando la partícula "en" de enajenación) viniendo "desde fuera" (desde el Otro), a la experiencia de la alienación en "lo Mismo", donde uno de los di-feridos se degrada en la posición de dominado ["lo otro" di-ferido dominado y en este caso hablaremos de "alienación como degradación o alejamiento": *Äusserlichkeit*, diría Hegel (*I a*)]. Representemos primeramente las dos posibilidades para que nos ayude el esquematismo.

## Esquema 7

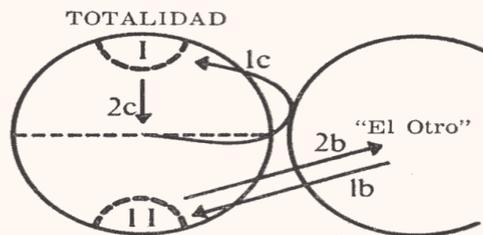
## ALIENACIÓN Y LIBERACIÓN EN LA TOTALIDAD TRÁGICA



- 1 a: Alienación como alejamiento o degradación.  
 2 a: Liberación enajenada.  
 I: "Lo mismo" di-ferido dominador.  
 II: "Lo otro" di-ferido dominado.

## Esquema 8

## ALIENACIÓN, EN-AJENACIÓN Y LIBERACIÓN EN LA ALTERIDAD HISTÓRICA



- 1 b: Alienación como enajenación (la esencial).  
 1 c: A-versión al Otro o enajenación como autoalienación (inalteridad): dominación.  
 2 b: Liberación alterativa (la esencial).  
 2 c: Con-versión autenticante hacia el sí mismo, por la liberación del Otro.  
 I: "Lo mismo" dominador; II: "lo otro" dominado.

Las nociones de alienación y liberación, entonces, son *equivocas*, porque la misma Totalidad es equívoca. En tanto ésta se cierra como lo único, deviene lo maligno mismo y su interna liberación es un modo supremo de enajenación; cuando se abre al Otro, en cambio, la liberación es alterativa y significa el despliegue mismo de la perfección humana, su bien. Veamos esto por partes partiendo de un pensar dado en la modernidad alemana, desde una experiencia ontológica en la que se fundan las interpretaciones filosóficas, económica, política, social, religiosa e histórica de Karl Marx.

La pregunta que debemos hacer a la obra de Marx es doble. Por una parte: ¿Cuál es su sentido del ser? ¿Tendrá razón Heidegger al indicar a la subjetividad como su sentido fundamental? Por otra parte, y desde nuestro mismo pensar: ¿Se encuentra en Marx el horizonte de la Totalidad como ámbito irrebasable, final, único? Si estas dos últimas preguntas fueran respondidas afirmativamente, no podríamos ya repetir simplemente esa interpretación, pudiendo recoger, sin embargo, la intención histórica de dicho pensar en América latina. En este caso, ser hoy marxista en América latina no sería sólo retornar anacrónicamente a la subjetualidad moderna, sino igualmente cometer en su propia conducta una contradicción insuperable: Marx no habría sido marxista ahora y aquí, por las mismas razones que no fue ni kantiano ni hegeliano en su época. Las reflexiones que se refieren a Marx incluyen al propio Mao-Tse-tung, ya que su pensar -por sus supuestos ontológicos- queda incluido en la Totalidad. Descartadas las ontologías capitalistas y dogmáticas (ambas modernas y en "lo Mismo")<sup>134</sup> se abrirá al pensador latinoamericano un proyecto de gran novedad, de enorme responsabilidad y no menor exigencia metódica. Tenemos conciencia de la novedad de nuestra hermenéutica, y de allí lo inesperado, para unos y otros, de los resultados de la misma.

La vida de Marx (1818-1883) es coetánea a la de Lotze (1817-1881), el filósofo que expresara por primera vez de manera sistemática la doctrina de los valores de su *System der Philosophie*. No puede extrañarnos que en la obra madura de Marx, *Das Kapital* (comenzada en 1867), aparezca la axiología o doctrina del valor como fundamento de toda la economía política. Hemos elegido una obra definitiva para oponernos a la reducción interpretativa de Althusser: la obra de Marx tuvo siempre de manera cabal una *ontología* por fundamento de sus interpretaciones, desde su juventud hasta su muerte. Puede haber una "ruptura epistemológica" (de la filosofía a

la economía política), pero no hubo "ruptura ontológica". Leemos que lo originario es la relación hombre-naturaleza por mediación de la "cultura" ("cultura" como lo trans-formado por el hombre). Primeramente, la mercancía es un valor de uso que puede satisfacer necesidades (*besoin* no es *désir*, diría Lévinas). "La mercancía es en primer lugar un objeto externo, una cosa, que mediante sus propiedades satisface necesidades humanas de cualquier especie"<sup>135</sup>. Ese *objeto* (que dice entonces relación a un *sujeto*) es mercancía porque "tiene" un *valor*, y "si se hace abstracción del *valor* de uso del ser corporal de la mercancía, no les queda a las mercancías más que una sola cualidad, la de ser *pro-ductos del trabajo*"<sup>136</sup>. Es decir, el fundamento del valor o del ser de la mercancía como valiosa es el *trabajo* de un sujeto: "Un valor de uso o un bien no tiene más que porque algo de trabajo humano abstracto está *objetivado* o *materializado en él*". Viene ahora una pregunta propia de la *mathematización* moderna: Pero, "¿cómo *medir* la importancia de su valor? Mediante el quantum de sustancia constitutiva del valor, de trabajo que se halla contenido en él. La cantidad misma de trabajo se mide por su duración temporal... tales como la hora, el día, etc."<sup>137</sup>. El "yo trabajo" es el fundamento del mundo para Marx, la culminación del "yo pienso".

Volvamos ahora a su juventud, sabiendo que Marx no podrá evadir el subjetivismo moderno en toda su vida (hasta 1883), lo cual sería dicha evasión, por otra parte, un imposible milagro en la historia del pensar humano. En 1844, nos dice que "lo grande de la *Fenomenología* de Hegel y su último resultado -la dialéctica de la negatividad como principio motor y productor-, es, por -una parte, que Hegel conciba la auto-producción (*Selbsterzeugung*) del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación (*Vergegenständlichung als Entgegenstaendlichung*), como alienación (*Entäusserung*) y como negación (*Aufhebung*) de esa alienación; por otra parte, que capte entonces la esencia del trabajo (*das Wesen der Arbeit*) y conciba al hombre objetivado y verdadero, por ser el hombre real, como resultado de su propio trabajo... Hegel concibe el trabajo como la esencia, como el ser del hombre (*als das Wesen des Menschen*)"<sup>138</sup>. En efecto, Hegel, con otro sentido que el que le dará Marx, había tratado en diversas partes de su obra acerca del trabajo<sup>139</sup>, pero este último aplicará dicha doctrina al trabajo manual del proletario europeo (centro-europeo). El *ego cogito* se transformó en el *Ich denke* de Kant y de Fichte y ahora en el *Ich arbeite* de Marx; el pa-

saje de la primacía de la teoría a la praxis lo dio el mismo Kant cuando mostró en su *Crítica de la razón práctica* la mayor vigencia de la razón práctica sobre la razón pura teórica perdida en antinomias y paralogismos<sup>140</sup>. El *trabajo* (*Arbeit*) ha reemplazado al *cogito* cartesiano como la actualidad misma constituyente de la subjetividad, y por ello no pone el ser de la idea sino del pro-ducto (obra o manufactura, objetivación cultural, si se entiende por "cultura" la transformación trabajada de la naturaleza material). El sujeto moderno, ahora como trabajador, pone el ser del objeto: la objetividad del objeto es un valor como pro-ducto del trabajo. Dicho valor objetivado en la cosa como *materia* del trabajo es el ser mismo del sujeto. Si dicho valor fuera ahora poseído *por otro* que el propio pro-ductor, éste perdería su ser, se vería reducido a la nada. Esa nadificación es la alienación en su sentido negativo, se explica porque "el trabajador pone su vida en el objeto, pero ya no le pertenece más a él, sino al objeto... Lo que el producto de su trabajo es, *él no lo es ya*; cuanto mayor es dicho producto, menor es el trabajador mismo. La alienación del trabajador (*die Entäusserung des Arbeiters*) en su pro-ducto significa, no sólo que objetiva su trabajo en una existencia exterior, sino que ésta llega a colocarse fuera de él como una fuerza independiente, extranjera y autónoma ante él"<sup>141</sup>. Dejando ahora de lado el valor positivo de la crítica marxista, no puede ocultarse que ontológicamente su fundamento es el *sujeto moderno* y toda su filosofía una axiología cultural. El sentido radical del ser es el del subjetivismo no ya como *cogito*, sino como *Arbeit*; entre el "ego" *cogito* y el "wir" *arbeiten* (*nosotros trabajamos*) hay diferencia cuantitativa pero no ontológica.

Hagámonos ahora la segunda pregunta: ¿Ha superado Marx el horizonte de la Totalidad o se encuentra dentro de ella como el ámbito irrebable, final y único? Esta pregunta es más grave todavía, porque dejando atrás la subjetividad moderna, penetra ya en el cuestionario ontológico, negando explícitamente lo meta-físico o de la Alteridad ética propiamente dicha. Afirmar la Totalidad como única es negar la Alteridad: Marx ha hecho esto último repetida y explícitamente. Tomemos un texto de 1844: "Un ser se afirma como autónomo (*selbständiges*) cuando es dueño de sí y sólo es dueño de sí cuando no debe su ser (*Dasein*) sino a sí mismo (*sich selbst*). Un hombre que vive por la gracia de un Otro (*eines anderen*), se considera como un ser dependiente (*abhängiges*). Vivo totalmente por gracia de un Otro, cuando le soy deudor, no sólo del

haberme ayudado en mi vida sino de que haya creado (*geschaf-ten*) mi propia vida; es decir, cuando es la fuente de mi vida; y mi vida tiene necesariamente un tal fundamento (*Grund*) fuera de ella (*ausser sich*) si no es (dicho fundamento) mi propia creación<sup>142</sup>. Es por ello que la creación (*Schöpfung*) es una representación muy difícil de extirpar de la conciencia popular. El ser-por-sí-mismo (*Durchsichselbstsein*; *a se*, diría un latino) de la Naturaleza y el Hombre es incomprensible para ellos, porque contradicen los hábitos pro-ductores de la vida práctica. La creación de la tierra ha recibido un golpe terrible gracias a la *Geognosis*, es decir, de la ciencia que expone la formación de la tierra, el devenir de la tierra como un proceso, como una auto-pro-ducción (*Selbsterzeugung*). La *generatio* equivoca es la única refutación práctica de la teoría de la creación (*Schöpfungstheorie*)<sup>143</sup>. Este texto es suficiente para descubrirnos al Marx ontólogo, el que niega la meta-física y afirma la Totalidad (como para Hegel como Naturaleza e Historia) como única, autosuficiente y sin exterioridad. La negación sin embargo del Otro como Dios creador, le llevará al Otro; su misma antropología tenderá a una Totalidad totalizada sin alteridad. Veamos estos dos pasos, de la negación teo-lógica a la negación antropológica de la Alteridad.

En la crítica a la re-ligión (re-ligazón al Otro) se encuentra ya explícitamente la argumentación que fundamenta la Totalidad en sí misma, y organiza ontológicamente a la Totalidad como la fuente desde donde emanará la interpretación dialéctica histórica y socio-política marxista. No hay diferencia ontológica con Hegel, y en este nivel Marx es simplemente un hegeliano más. Recuérdese que Hegel dijo que "el finito es un momento esencial del Infinito en la naturaleza de Dios, y por esto puede decirse: Dios mismo es el que se finitiza, el que pone en sí mismo las determinaciones"<sup>144</sup>. Dios o el Absoluto tiene dos vertientes de sus determinaciones: la naturaleza y la historia humana. Lo mismo piensa Marx, y cuando enuncia que "en Alemania la crítica de la religión ha llegado en lo esencial a su fin, y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica"<sup>145</sup>, no hace sino seguir a Hegel. No se niega lo divino, sino lo divino Otro y creacionista, para afirmar, entonces, la Naturaleza y la Historia como el Todo, natural y eterno. La crítica del creacionismo -como con Fichte, Hegel y después a Nietzsche, por citar a algunos- lo inclina decididamente al panontismo. El ateísmo de un Dios-Otro no es sino la afirmación del Todo-lo-Mismo como Dios; no hay tres posiciones, sino sólo dos: el "Todo" es Dios o Dios es "el Otro abso-

luto"; el ateísmo es sólo un pensar en curso que no ha llegado a sus últimas conclusiones.

La negación del Otro le exige a Marx pensar todo desde la Totalidad sin Alteridad, aun al nivel dialéctico económico-político. Puede verse que todo es pensado bipolarmente, tanto el proceso de alienación como el de liberación y en la Totalidad cerrada que se alcanza la superación sin contradicciones. "La Totalidad de la sociedad (*die ganze Gesellschaft*) se escinde cada vez más en dos grandes campos hostiles, en dos clases de grandes proporciones que se enfrentan de una manera directa entre sí: la burguesía y el proletariado"<sup>146</sup>. "La historia de todas las sociedades que se han dado hasta ahora es la historia de la lucha de clases (*Klassenkämpfen*)"<sup>147</sup>. La *lógica de la Totalidad* se cumple implacablemente: la lucha es a muerte porque el dominador no tiene posibilidad sino de desaparecer o alienarse bajo el dominio del dasalienado por la liberación en-ajenada dentro de la Totalidad. La única manera, para Marx, de no hacer de los proletarios los verdugos o dominadores de una nueva clase oprimida futura, era proponer una Totalidad sin divisiones, escisiones o contradicciones internas (un verdadero "Reino de Dios" en la tierra). No advirtió que la Totalidad sin Otro, ni siquiera como oprimido, era el término del dis-curso, de la historia y de la dialéctica; no podía ser el comienzo de la historia, sino su fin último. La Totalidad bipolar no podía pensar la cuestión de otra manera: "El comunismo es como perfecto naturalismo-humanista, como perfecto humanismo-naturalista, la verdadera liberación<sup>148</sup> del antagonismo entre el hombre con la naturaleza y entre los hombres entre sí, la verdadera solución en la lucha entre existencia y esencia, objetivación y autorrealización, libertad y necesidad, individuo y especie"<sup>149</sup>. Es decir, "la sociedad es la esencia cumplida del hombre con la naturaleza; es la verdadera resurrección de la naturaleza (*Resurrektion der Natur*), el realizado naturalismo del hombre y el realizado humanismo de la naturaleza"<sup>150</sup>. La Totalidad como Identidad o Unidad originaria es entonces el último horizonte de su pensar; Totalidad-idéntica de "lo Mismo" de la que se di-ferencian naturaleza y humanidad, burgueses y proletarios. El Retorno a "lo Mismo" es, como en Hegel, supresión de las determinaciones que di-ferencian. "El hombre, por más que sea un individuo particular es, en la misma medida, la Totalidad (*Totalität*), la Totalidad ideal, la existencia subjetiva de la sociedad pensada y sentida para sí, del mismo modo que también en la realidad existe como intuición y goce de la existencia social y como una

Totalidad de exteriorización vital humana. Pensar y ser están, pues, *diferenciados (unterscheiden)* y, al mismo tiempo, en unidad (*Einheit*) el uno con el otro<sup>151</sup>.

Marx pertenece entonces a la modernidad por su doble supuesto jamás pensado: por afirmar el *sujeto* como fundamento del ser, y la *Totalidad* como último horizonte de su dialéctica bipolar, ontología que explícitamente indica la imposibilidad de una meta-física de la Alteridad.

La alienación, desde una meta-física o ética de la Alteridad, es causada por el mal (tal como lo hemos descrito en el § 21); la liberación es por el contrario, el modo activo o actual de lo llamado bien (en el sentido del § 22 de esta obra). En la ontología de la Totalidad la alienación o es caída (como en los mitos trágicos de los griegos), o es como la aparición de lo alienado desde la materia informe de la misma Totalidad. Si se tienen en cuenta los esquemas anteriormente propuestos, el movimiento *I a* es la caída alienante (por ejemplo del alma órfica en un cuerpo prisión); o la situación de "lo otro" di-ferido (II) no tendría explicación, sino por degradación de algo de la Totalidad. En ambos casos el término *ex quo* de la alienación por alejamiento o degradación queda mal explicado. En la dialéctica de la Alteridad en cambio la cuestión queda perfectamente planteada: el movimiento de alienación (*I b*) es el pasaje del Otro libre a la situación de "lo otro" oprimido: se pasa de la dis-tinción a la di-ferencia, de ser un Todo libre a una parte dominada. Pero, lo que es más importante, la opresión del Otro ha sido activamente producida por el pasaje de un hombre desde el centro de su autenticidad al ejercicio de la voluntad de poder (indicado por la flecha *I c*). Cuando la Totalidad por el pecado, el mal, se cierra al Otro, es decir, lo hace una cosa o instrumento a su servicio, se enaltece a sí misma y ejerce el poder alienante en su provecho; "lo mismo" di-ferido como el poderoso dentro de la Totalidad ("lo Mismo" como Totalidad) se ha autoalienado ya que su inalteridad- (esto significa igualmente en-ajenación), su a-versión al Otro, le cierra su propio progreso, su propia perfección en el amor, su crecimiento en el servicio del Otro, el dis-curso histórico de la novedad creativa. El que ejerce injusta y violentamente la *voluntad de poder* (sea conquistador, aristócrata, burgués o técnico de la sociedad superdesarrollada) se aliena al dominar al que tiene una *voluntad oprimida* (sea indio, pueblo, proletario o simple hombre masa de nuestra sociedad tecnificada).

Por su parte, la liberación, que en la ontología de la Totalidad se alcanza siempre por la muerte del opresor (movimien-

to indicado por la flecha 2 a), y por lo tanto teniendo a la violencia primera como medio de alcanzar el poder que será ejercido con violencia armada sobre el nuevo oprimido (II), puede ser original y diversamente pensada desde la Alteridad. Si en la alienación el momento activo es el del que sube para dominar (flecha 1 c), en la liberación el momento activo es el del oprimido que se constituye como un libre ante la Totalidad (flecha 2 b). La liberación del oprimido nunca podrá ser un don o regalo, ya que no es posible esperar del mal la justicia (la *voluntad de poder* es intrínsecamente mala). La justicia puede esperarse del que sufre la injusticia, pero no del que la comete. Ese hombre que puede ser bueno porque no es malo, el oprimido, el pobre, el otro di-ferido como "lo otro", es el punto de apoyo de su propia liberación. Pero esa liberación no será autoenajenante porque no pretende ocupar el lugar de su opresor, al que debería previamente asesinar. El liberador que se libera se constituye como un Otro libre y autónomo y exige así a su antiguo "amo" a convertirse al sí mismo. La liberación alterativa (flecha 2 b) es la causa de la conversión del dominador (flecha 2 c): el oprimido se libera liberando. El que se libera matando primero nace ya enajenado en la Totalidad totalitaria, toda ella "manchada con la sangre de Dios": del Otro, como diría Nietzsche. No se puede liberar al hombre sobre el cadáver de Otro hombre. No se piense, sin embargo, que la tarea de la justicia, del bien metafísico, pueda realizarse sin violencia, pero esta cuestión deberá ser tratada en otra parte de esta obra, en el § 30 (debe, sin embargo, comprenderse que hay diversos grados de violencia militar o armada; la violencia pedagógica, de la toma-de-conciencia o pro-fética; etc.)<sup>152</sup>.

Si el movimiento alienante es el *mal* (esencialmente flecha 1 c) y el de la liberación el *bien* (esencialmente 2 b), ese doble movimiento del no-al-Otro como cerrazón de la Totalidad o del sí-al-Otro como su apertura en el servicio vendría: a ser el punto de partida de una nueva descripción filosófica. La filosofía no sería ya sólo un descubrir lo ya dado como verdad del ser; dicha verdad es la verdad de la Totalidad comprendida. El proyecto del filósofo sería en ese caso un estar-en-la-verdad. Ahora, en cambio, el filósofo debería rebasar el horizonte ontológico de la verdad y abrirse al ámbito de la justicia. Su pensar no puede corroborar la alienación del Otro como "lo otro" oprimido dentro de la Totalidad. Su pensar debe ser un factor histórico del proceso de liberación del Otro. Como hemos dicho en otra parte, "la filosofía viene a

desempeñar un papel histórico en el proceso de liberación. Al pueblo puesto en movimiento, al hombre de acción viene el filósofo a agregar lo nuevo, lo Otro, lo que interpela como un siempre más allá y que sólo habla al que tiene adiestrado su oído: al filósofo que piensa desde la opresión para que nazca la filosofía en América latina"<sup>153</sup>.

## § 24. LA "CONCIENCIA ÉTICA" COMO OÍR LA VOZ-DEL-OTRO

En la exposición de este tema central de la ética no podremos para nada recurrir a los griegos. El mundo indoeuropeo, encerrado en una Totalidad irrebasable, no podía escuchar una voz, un llamado (*vocatio*) que interrumpiera interpelante desde "afuera". Será entonces necesario recurrir al testimonio de otras culturas que experimentaron la Alteridad y que nos la dejan claramente indicada en sus obras de arte. La evolución de esta tradición hoy ya milenaria podemos resumirla rápidamente así: en primer lugar, se experimenta al Otro, el que habla y clama, como ante el que el "corazón" oye o escucha. Poco a poco el Otro va siendo interiorizado y se va transformando en un "que me ve" en potencia, de tal manera que en todo lo que obro me veo visto: es un saber concomitante del que obra algo como visto por otro (*cum-scientia*). Ese pasaje se produce en el tiempo de la helenización del judeo-cristianismo (época patristica y medieval). Por último, el Otro desaparece y la conciencia moral es autónoma, desapareciendo toda *heteronomía*, es decir, rigiéndose desde sí, por y para ella misma. Se trata, justamente, de superar esta muerte o no-al-Otro en una cuestión de radical importancia para toda ética y moral. En nuestra exposición distinguimos entre conciencia *ética* (meta-física, trans-versal o voz-del-Otro) y la conciencia *moral* (óntica; interiorización de la anterior y que juega su papel dentro de la Totalidad). La conciencia ética posibilita la conciencia *moral*.

Dícese que el rey semita, hebreo, Salomón, pidió como don supremo el tener "un corazón que *sepa escuchar (shoméah)*" (*I Reyes 5, 9*). La traducción griega de los LXX tradujo en griego *synesin* (tener comprensión, inteligencia o conciencia). El verbo *shamáh* significa al mismo tiempo escuchar, oír, obedecer y comprender (en el sentido de comprensión-interpretación existencial). No se trata de la sabiduría teórica (*sofía*) de los griegos, sino de una actitud muy distinta y que debemos describir muy resumidamente. Tomemos ahora y para ello otro

ejemplo: "Moisés con-vocó (*igrá*) a todo Israel y le dijo: *Escucha (Shmáh)*, Israel, las normas y las exigencias de justicia (*ha-mishpatím*) que hablo (*dabér*)<sup>154</sup> ante vuestros oídos (*v'aznaijem*), hoy. Aprendedlos y guardad los para ponerlos en práctica (*lahastárm*)... Sobre la montaña, en medio del fuego, Yahveh os ha hablado cara-a-cara, y yo permanecí entonces entre Yahveh y vosotros para haceros conocer la Palabra (*dabár*) de Yahveh" (*Deuteronomio* 5, 1-5). Este testimonio, para nosotros cultural y artístico, nos remite a una experiencia antropológica de la mayor importancia para la filosofía contemporánea latinoamericana. Se evidencia como una estructura riquísima en posibilidades de descripción.

Se trata siempre de una palabra que llama, de una voz que interpela desde más allá del orden de la visión, trans-ontológica, pero que es efectiva sólo si hay un oído que sepa oír: "El Señor me ha abierto los oídos" (*Isaías* 50, 5); "cada día despierta mis oídos para que oiga como discípulo" (*Ibid.*, 4); "guarda silencio, Israel, y escucha" (*Deuteronomio* 27,9). La palabra "obediencia" en castellano (*ob-audire*: oír lo que se tiene delante), y su correspondiente en alemán (*Ge-hor-sam: de hören*), derivan de "oír". Se presta oído, se responde y obedece la palabra que previamente ha sido *recibida en la disponibilidad*. Hablando de esta disponibilidad Marcel nos explica que "esta irrupción [del Otro en el sí mismo] no puede producirse sino en el seno de un ser que no forma consigo mismo un sistema clauso, hermético, en el cual nada nuevo podría penetrar"<sup>155</sup>. Se establece entonces una dialéctica entre *voz-oído*. La voz (del latín *vox*; de donde deriva in-voca, con-voca, e[x]-voca, etc., y el verbo *vocare*; en hebreo *qól*: "escuchad todavía la voz de Yahveh", (*Deuter.* 5, 25) es el sonido producido por las cuerdas vocales y expelida por la boca en la que resuena (*persona* es bien posible que derive de *per-sonare*); esa voz es sólo un signo, un testimonio del misterio del Otro que *se revela*: atestigua por el Otro e irrumpe en el mundo. La voz que invoca, que llama, que interpela<sup>156</sup> nos e-voca el olvido del Otro en el que permanentemente cae lo óntico-ontológico. La voz-del-Otro como otro re-voca la pretensión de absoluto que tiene la Totalidad y la con-voca en su invocación a a-vocarse a la causa del Otro, en la promoción de la justicia. Oír la voz-del-Otro como otro significa una *apertura ética*, un exponerse por el Otro que sobrepasa la mera apertura ontológica (la *Erschlossenheit* de Heidegger es un haber-nosla con la Totalidad; aún el "estado de resuelto" *-Entschlossenheit-* no es sino el modo auténtico de dicha apertura,

ontológica y no-ética): es la apertura misma de la Totalidad al Otro, apertura meta-física. Esa apertura es *silencio* (en el texto hebreo citado *ha-sket*; *Deut.* 27, 9), pero no el silencio interior al habla, sino el silencio del habla misma, silencio del mundo, anonadamiento y disponibilidad al Otro como otro. La fe meta-física (Cfr. § 19, t. I, *notas* 405-411) es límite de la visión; la bene-volencia o amor-de-justicia es la irrupción del amor en el Otro; la disponibilidad o apertura es silencio, es *esperanza* y no mera espera; es respeto que hace lugar a la revelación en el diálogo. De esta manera la "conciencia ética" o "meta-física" es el "corazón que sabe escuchar" la voz-del-Otro -expresado en antropología hebrea-, y es en este sentido que se dice que la "conciencia golpeó a David" (*I Samuel* 24, 6). Hemos traducido por "conciencia" la expresión *lev-david* ("el corazón de David"; en los LXX: *kardía*). Por su parte, en los *Testamentos de los Patriarcas*, cuando agoniza Rubén, clama: "Hasta ahora me atormenta mi conciencia (*synéidesis moû*)"<sup>157</sup>. Esta palabra griega (*syn-eídesis*: con-conocimiento) es frecuente en los textos paulinos del *Nuevo Testamento*<sup>158</sup>, y de allí pasa a la patristica griega y latina.

Es importante anotar aquí cómo se ha ido produciendo un pasaje. En la época arcaica la voz-del-Otro juega su papel en su empírica exterioridad. Poco a poco se va "interiorizando" y perdiendo Alteridad, hasta transformarse. dicha voz, en un *kritérion fysikón*<sup>159</sup> (fórmula de Basilio el Grande que tradujeron los latinos por "naturale iudicarium", y que en castellano equivale a: tribunal natural). La voz-del-Otro ha sido retrotraída al interior de la Totalidad ontológica como mera "voz de la conciencia". Con-ciencia, es decir, un saber concomitante a la acción, pero que se funda en el horizonte de la comprensión: intramundana entonces, óptica por lo tanto.

Los Padres griegos se refieren a la cuestión<sup>160</sup>, igualmente los latinos<sup>161</sup>, pero el que tendrá más importancia para nuestra cuestión es Jerónimo, el que comentando al profeta Ezequiel enseña que en Caín subsistía, aún después de la expulsión del paraíso, "una chispa de conciencia, que los griegos llaman *syndéresis*"<sup>162</sup>. Habrá que esperar hasta el 1230 para que la cuestión de la *syndéresis* se estudie junto a la cuestión de la *conscientia*. La dialéctica *voz-oído* en la Alteridad se interioriza como dos momentos ópticos: la *voz* y la conciencia son vistas como facultad, hábito o acto. Al perder la *voz* su exterioridad real, el mismo *oído* se fue reduciendo a una mera metáfora. En la filosofía implícita del pensar de Tomás la cuestión de la conciencia moral ha quedado apresada dentro

del ámbito de la ontológico (la cuestión meta-física de la Alteridad es tratada en la parte explícitamente teológica)<sup>163</sup>. Por ello la *syndéresis* no es sino la comprensión práctico-existencial fundamental, apertura al horizonte ontológico o comprensión concreta del ser en cada caso el mío, el nuestro<sup>164</sup>. "El Otro" ha sido incluido en la Totalidad, en el interés común; la exterioridad o negatividad radical del Otro como dis-tinto, aunque no se niega, no es afirmada claramente. La influencia helenizante es preponderante. En este caso, la conciencia moral es un acto que *aplica*<sup>165</sup> el horizonte ontológico mismo de comprensión, los primeros principios prácticos, como los denominaban los medievales. La *syndéresis* es el hábito de la inteligencia práctica, natural, que comprende el ser en tanto pro-yecto o fin; la conciencia es un *acto* de dicha inteligencia práctica que infiere por un silogismo práctico, en el que la deliberación (*concilium*) es su discurso propio. Es aplicación es entonces deductiva, desde lo ontológico se deduce lo óntico o intramundano. Como por el momento nos importa no el momento ontológico, sino el meta-físico, podemos decir que los medievales habían dejado en segundo plano la cuestión de la *voz-oído* en la problemática de la conciencia moral.

Si los medievales plantearon preponderantemente el oído de la voz posibilitante de la moral como estructura teo-lógica, los modernos al instaurar una conciencia autónoma (*ego cogito*) como sujeto que pone el ser del objeto, no pudieron sino explicar la conciencia moral como *aplicación*<sup>166</sup> pero, no ya del ser ontológicamente comprendido, sino sólo de un momento intramundano u óntico, en Kant la *ley moral* o en Scheler los *valores*). No puede haber una apertura meta-física porque ni siquiera hay una comprensión ontológica. Para Kant el ser de lo en-sí ha sido reducido a ser tema de una fe racional: para Scheler la intuición o intención estimativa del valor al fin se queda en la mera posibilidad *qua* posibilidad sin alcanzar la comprensión del ser como pro-yecto que funda la misma posibilidad<sup>167</sup>. Para Scheler el acto de la conciencia moral se cumple en el preferir (*Vorziehen*)<sup>168</sup>, antes de elegir (*Wahl-akt*); la preferencia recae sobre valores y según una jerarquía cultural y personal: el *éthos* concreto personal.

Heidegger se levanta contra toda la modernidad para describir la cuestión de la conciencia moral desde un punto de vista desconocido hasta entonces: se trata del descubrimiento del nivel ontológico como punto de apoyo para el tratamiento del problema<sup>169</sup>. En primer lugar, efectúa un análisis ontológico de la conciencia moral superando así la interpretación

vulgar u óntica<sup>170</sup>; es decir, todos los fenómenos descriptos por la filosofía sobre la conciencia (examen previo, excusa, acusación, remordimiento, testificación, "ligazón", instigación, reprensión, etc.) son momentos óntico-prácticos que se fundan en un momento previo, el que podría denominarse la "conciencia moral ontológica" (que debe distinguirse de lo que nosotros llamamos "conciencia ética" o "meta-física"). Por ello "no es casual que Kant se sirviera en su exégesis de la conciencia moral de la imagen del tribunal como idea básica directiva... También la teoría de los valores, preséntese como formal o material, tiene una metafísica de las costumbres, es decir, una ontología del Ser-ahí y de la existencia por tácito supuesto ontológico"<sup>171</sup>. Ese presupuesto (*Voraussetzung*) es de lo que se trata. En efecto, la "conciencia moral ontológica da a comprender algo, abre"<sup>172</sup>. Los entes como "posibilidades" nos hacen frente dentro del mundo en tanto posibilidades fundadas en un poder-ser o pro-yecto. El *modo* cotidiano de habérsela con dicho pro-yecto, el "uno" que encubre el sentido de la que empuñamos todos los días, es el de estar a la deriva, errantes, perdidos, en el estado de "pública impersonalidad del *uno* y sus habladuras donde *se deja de oír*, para oír al *uno* mismo, al auténtico *sí-mismo*"<sup>173</sup>. El carácter de la "conciencia moral ontológica" en su vocación o llamado, en su voz, salta por sobre el modo de hablar cotidiano, óntico, para interpelar el mismo Ser-ahí en su sí-mismo olvidado y oculto. El mismo Ser-ahí es interpelado por su propio poder-ser auténtico, en su sí-mismo, interpelación que sin decir palabra, sin decir *nada*, abre el Ser-ahí clarivamente sobre sus más auténticas posibilidades; lo avoca, desde la inhospitalaria situación en que lo deja ese llamado ontológico -que lo arranca de la ocultante cotidianidad-, a saber comprender el ser-culpable, es decir, la *finitud* radical que su propio ser incluye (el "*poder-no-ser*" que su "poder-ser" coimplica): Ser-culpable (*Schuldigsein*), que el hombre con "conciencia moral ontológica" tiene siempre presente como la luz que ilumina la "condición existencial de posibilidad del bien y del mal moral [óntico]"<sup>174</sup>. Podemos ver, entonces, que la exégesis nunca supera el ámbito de la Totalidad, al fin la conciencia moral fundamental es una voz que interpela al hombre mismo desde el sí-mismo. El Otro real, el que se encontraría meta-físicamente trascendente, es reducido siempre a la mera posición de algo óntico o intramundano: "como una potencia extraña"<sup>175</sup>, o a alguien con el que soy sin radical importancia.

Se trata ahora de superar la modernidad y aun la Totalidad

ontológica de Heidegger. La "voz de la conciencia" (meta-física) es, simple y realmente, la voz-del-Otro, del Otro como la suprema negatividad que trasciende el horizonte óptico-ontológico, cuya voz resuena ópticamente como recuerdo, como el eco de los *llamados* que cotidianamente oigo y que no sé interpretar: se tiene oídos, pero no se escucha la voz-del-Otro.

¿Cómo es posible que no se oiga la voz-del-Otro que continuamente habla? Porque se está encerrado en una Totalidad totalizada, clausa, que sólo sabe escuchar, interpretar, al que habla sobre "lo Mismo". El monólogo es tautológico aunque sea entre dos hombres, diferentes internos a la Totalidad. La voz tautológica de la Totalidad es óptica, es la voz del *uno*, de la "habladuría" de la que nos habla Heidegger; aún el *llamado* auténtico del "sí-mismo" es la mera reafirmación de la Totalidad sin novedad, como retorno de "lo Mismo", como actualización de lo *ya* potencial: es *llamado* a "pro-ducir" y no a "pro-crear".

La "conciencia ética" es un encuentro coimplicante, una analéctica unidad de dos momentos: la voz-del-Otro y el oído abierto de la Totalidad. La *apertura del oído* que nos permite oír al Otro es posibilitada por el sí-al-Otro o amor-de-justicia que irrumpe en el Otro como otro benevolentemente. El que ya es amado primero es ahora, en la con-fianza, hecho depositario de la dignidad de poder revelar algo *nuevo*, y es por ello que escucho, que dejo de hablar y guardo silencio todo tendido hacia la captación del sonido de su voz, hacia la interpretación de la palabra analógica creadora. Ese estar atento a la voz-del-Otro, atento ante el misterio, a la espera de su desnudamiento que se produce no sin rubor, sólo puede acontecerle al que se ha convertido, al que con-verge al Otro por sobre la Totalidad y se abre a la trascendencia. La "conciencia ética" es entonces *oír-la-voz-del-Otro*; voz o palabra que exige justicia, que exige su derecho, ya que el Otro es "Santo", mejor: "el Santo", el sagrado por excelencia, y, por ello, quien oye su voz no puede sino lanzarse en el camino de la justicia.

Por el contrario *no tener* conciencia ética significa haber matado al Otro, que es lo mismo que decir que el Otro guarda "silencio". El "silencio" del Otro no es sino la mordaza con la que hemos tapado la boca ajena. Nadie guarda "silencio"; se lo hacemos celosamente guardar bajo pena de muerte. La conciencia ética tiene ante sí la palabra-del-Otro; la conciencia no-ética, totalitaria, dominadora, que tiene a-versión al Otro, tiene ante sí una cosa silenciosa (no porque el Otro sea cosa, sino porque en la dialéctica de la dominación el dominador

no tiene ante sí sino algo cosificado, alienado). "Lo otro" (el Otro alienado y oprimido) profiere entonces "lo mismo" que el dominador; si hablara algo dis-tinto, el dominador exclamaría: "¡Este pobre inculto habla sin sentido!". "El analfabetismo" de la cultura del dominador pasa por ser incultura sin más; la cultura incomprendida del Otro se ignora, se la iguala a la nada. El "silencio" del Otro oprimido como "lo otro" es exactamente lo contrario al "silencio" del *desierto* profético<sup>176</sup> que hay que saber guardar para oír la voz-del-Otro; el primero es un "silencio" vacío, el segundo pleno de ser y sentido.

El tentador y el "maestro del mal"<sup>177</sup> nunca es el *Otro* que habla, sino "lo otro" como di-ferencia de la Totalidad que no tiene voz *nueva*, sino que dice "lo mismo"; es tautológico. El que propone el mal no es la voz de la conciencia, porque proyecta la complicidad en la dominación. La palabra que tienta no es dialógica, es monológica; afirma y reafirma la Totalidad cerrada; no es en verdad palabra reveladora sino encubridora, falsa, errante, mentirosa. La palabra del conquistador, colonizador, opresor no puede nunca ser la voz de la conciencia; es la voz solitaria del hombre instalado en la unívoca Totalidad; voz que no espera tener ante sí ningún oído Otro; solipsismo de Caín que ha matado hace tiempo a Abel. Cuando el conquistador decía a los chibchas de Nueva Granada: "-Dad me oro, dadme oro": y mataba indios y sacrílegamente abría las tumbas para robar dicho oro, no era la voz ética de la conciencia, sino la tentación dominadora misma.

Sólo puede *oír* el que puede hablar revelantemente. Sólo puede revelar lo nuevo el que presta oídos al Otro. Sólo puede oír y hablar creativamente el que ha emprendido la senda de la liberación. Saber escuchar la voz-del-Otro es saber disponerse a que su interpelación sobrecoja mi seguridad. mi instalación, mi mundo, como un clamor riesgoso e inquietante de justicia. La exigencia de justicia del Otro es proferida por su voz y sólo puede aceptar ese reto el que no teme el riesgo, el que teme dejar de escuchar al Otro, porque el Otro como pobre es el Santo. La noción de "liberación" se origina en la tradición judeo-cristiana, aunque se encubre su significado más fuerte bajo palabras tales como "salvación", "redención", etc. El texto mosaico, para nosotros un testimonio cultural y artístico, es muy claro: "Estoy resuelto a liberarlos (*lehatsiló*) de la mano de los egipcios" (*Éxodo*, 3, 8), y lo mismo puede decirse del maestro galileo cuando dice: "Ponéos de pie y levantad la cabeza, pues vuestra liberación está próxima" (*Lucas* 21, 28)<sup>178</sup>. El proceso de la liberación (cuyo sentido en la onto-

logía de la Totalidad de Hegel o Marx es muy distinto, como hemos visto en el § 23) es un ir saliendo de la Totalidad en tanto "cerrada", un abrirse al Otro y constituirse por ello en Otro de la Totalidad cerrada misma. El profeta es el que se "extraña", se torna extranjero y se enfrenta a la Totalidad cerrada, y desde el "desierto" puede escuchar la nueva voz-del-Otro que como oprimido por el Todo ha sido reducido a la nada y su palabra al aparente silencio del analfabeto. El profeta no sólo oye la palabra nueva, sino que se compromete en la historia a fin de que el Otro haga escuchar a todos la palabra *justa*. El hombre con conciencia ética, al escuchar la voz-del-Otro, se transforma, aún contra su voluntad, en *testigo*, testimonio del Otro (en griego *mártys*: mártir): representa, obra como delegado, atestigua por el Otro oprimido *ante* la Totalidad cerrada totalitariamente. Como la Totalidad cerrada no quiere escuchar la voz-del-Otro, porque no quiere tener conciencia ética (ya que es su muerte como Absoluto), intenta, y casi siempre lo logra, matar al testigo del Otro. Por ello, el que tiene conciencia ética, el profeta, difícilmente deje -de una manera u otra- de ser mártir. El martirio, el testimoniar al Otro: al pobre oprimido, es el signo de que está en la libertad y que se está liberando del Todo como maligno, como Totalidad-totalizada.

El varón que tenga conciencia ética oír la voz de la mujer oprimida en una cultura patriarcal; el padre y el maestro oirán la voz del hijo y del discípulo, al haberse liberado de la pedagogía dominadora; el hermano liberándose oír la voz del hermano oprimido, pobre, del pueblo alienado que exige justicia.

La conciencia ética o meta-física es entonces el *encuentro* de la *voz-del-Otro* que interpela y exige justicia desde su exterioridad dis-tinta, encuentro de dicha voz con el que sabe *oír-al-Otro*. "El que tenga oídos para oír que oiga" (*Marcos 7, 16*).

## § 25. EL OTRO, EL BIEN COMÚN Y EL INFINITO

La voz-del-Otro es ana-léctica. Nos llama desde distintos horizontes, desde más allá de diversos horizontes ontológicos, como la negatividad que al presentarse se ontifica pero al mismo tiempo se ausenta meta-físicamente. El Otro es lo negativamente ético y meta-físico; lo común es lo ontológicamente equívoco; el Infinito es lo escatológicamente dis-tinto. La lógica de la Totalidad es unívoca; la lógica de la Alteridad es

análoga. Llegamos aquí al fin de los dos últimos capítulos, a la conciliación de la Alteridad y la Totalidad, pero no tomamos la palabra "conciliación" en el sentido que ascenderíamos a una Totalidad absolutamente comprensora, sino, simplemente, en el correcto planteo histórico de una dialéctica de la Totalidad-Alteridad, donde deben estar presentes los dos términos, términos que sin embargo permanecen distintos porque separadamente otros (y no meramente diferentes). Es el "pase" de la ética meta-física a la moralidad óntico-ontológica. El profesor Ricoeur nos decía en París, y escribió un artículo en la revista *Esprit*, que se trata de la dialéctica histórica y al mismo tiempo simbólica, propiamente hebrea, del "profeta" ante el "rey". El "rey" es el responsable y el poder de la Totalidad (Saúl, David, Salomón, Ajab...); el "profeta" es el que sabe oír al Otro (Samuel, Natán, Elías...). El "rey" sin profeta es un dominador de una Totalidad cerrada, injusta, violentamente asesina del Otro. El "profeta" sin rey es un anárquico o utópico de un proyecto inexistente e irrealizable. El "profeta" ejerce su acción liberadora sobre el rey (Moisés sobre el Faraón); el "rey", para ser éticamente justo, debe oír la voz del profeta y lanzar dialécticamente la Totalidad hacia nuevas posibilidades históricas. La profecía se hace real por el "rey"; la obra del Todo se abre al futuro y la justicia por dicha profecía. El "rey" es la política; la "profecía" es meta-físicamente filosofía. La filosofía se hace real en la política; la política sin la crítica filosófica cumple una tarea inmoral. La filosofía sin incidencia y compromiso políticos es una utopía, es irreal, es sofisticada. El filósofo pensará el camino que abrirá la Totalidad al Otro, pero será la Totalidad abierta dialécticamente la que servirá efectivamente al Otro al incluirlo en la nueva Totalidad éticamente justa. Se trata de una *nueva* Totalidad histórica que supera la antigua Totalidad. Veamos esto más detenidamente.

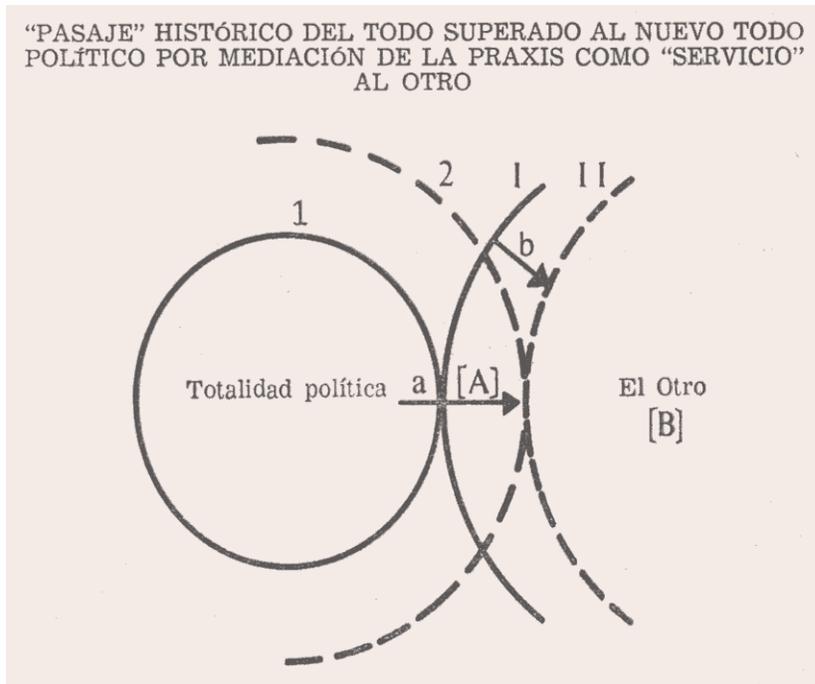
"El Otro" se manifiesta por el rostro como lo exterior al horizonte ontológico: más allá de la Totalidad establecida, instaurada, institucionada, "de derecho" (ya que posee perfectamente establecido su "cuerpo de leyes positivas" y culturales). "El Otro" trasciende el todo de los *intereses* (que incluye los *fines* del "pacto" de un Hobbes, Rousseau o Hegel<sup>179</sup>, pero igualmente el *tó koinón agathón*<sup>180</sup> del mismo Aristóteles) de la Totalidad como "lo Mismo". Si el interés "común" es el *télos* de una Totalidad *cerrada*, no es en realidad un "bien", sino el simple *interés* o el "ser" del Todo como lo único, lo divino, lo eterno, lo Absoluto (desde la *pólis* griega hasta la *Nation* de Hitler)<sup>181</sup>, un proyecto sin Alteridad.

El "bien común", realmente "bien" y no mero fundamento de una Totalidad institucionalizada en la dominación y la injusticia de lo definitivamente cerrado, es el que perennemente se avanza hacia el Otro para servirle en la justicia instaurando un *nuevo* Todo, crecido en la pro-creación y más allá de los límites estrechos establecidos en el pasado. El Todo de "lo Mismo", abierto al Otro, "Otro" que el profeta ha sabido escuchar y testimoniar, pasa por la praxis trans-versal, praxis que lanza al Todo hacia una nueva Totalidad que lo supera, una nueva Totalidad histórica, Totalidad futura. El futuro auténtico de la historia alterativa se opone al mero futuro inauténtico de la actualidad de lo ya potencial en el Todo sin alteridad. El futuro en la alteridad es tiempo nuevo, es novedad radical, es *bien común* (si se entiende por bien el sí-al-Otro en la praxis liberadora). El futuro en la Totalidad es desarrollo del tiempo viejo de "lo Mismo", antigüedad definitivamente retornante sobre sí misma, mero *interés* egoísta del Todo (interés unívoco del dominador en su praxis opresora de "lo otro" esclavizado).

"El Otro", en cuanto exterioridad, es condición de posibilidad meta-física del futuro auténtico, creador, novedoso. "Dejar espacio" para que el Todo pro-crea un *nuevo* Todo históricamente inesperado es una función ana-léctica, privilegiada del Otro. El que construye efectiva y prácticamente el *nuevo* Todo, por mediación de una praxis liberadora, es el político. Hay entonces el político del interés común, que *conserva* el Todo establecido, institucionalizado, "de derecho". Hay por sobre él el político en sentido cabal, pleno, "de deber", que se lanza al bien común histórico, futuro, que hay que emplazar. Este último deberá sobrepasar el horizonte fijado por el Todo superado y abrir una brecha hacia el nuevo Todo. Esa brecha que exige el Otro como justicia es deseable que se practique en la paz. Pero cuando el político de la Totalidad superada, se opone al establecimiento de su superación, se transforma en el político totalitario que intenta matar al Otro para reducirlo a "lo otro": intentará hacer desaparecer al pro-feta y al político del Todo histórico futuro. Establecida la violencia totalitaria e injusta, no ya el pro-feta que es mártir, sino el político (el *nuevo "rey"*) del nuevo Todo tiene derecho, en nombre de la justicia como futuro, de *defender* al Otro. La guerra es declarada y mantenida por el Todo cerrado y como asesinato de Abel. La defensa de Abel ya no es violencia injusta, pero tampoco no-violencia; es superación de la contradicción y establecimiento de un nuevo orden de cosas: la fuerza (*vis*,

*violencia*) de la justicia empleada con la finalidad de no dejar perpetuar un nuevo crimen por parte del Todo injusto y de permitir crecer lo nuevo como "el Otro" (el niño) en la promoción del bien común, de la historia, de la escatología liberadora; es la praxis que se justifica no en la ley del Todo-antiguo sino en las exigencias (= ley) del nuevo Todo, de la nueva comunidad, del nuevo proyecto histórico. Permítasenos una vez más un esquema para representar lo dicho:

Esquema 9



La Totalidad política (1), superada, dejaba lugar a la *nueva Totalidad política* (2). El pasaje de (1) a (2) (*flecha a*) es la inclusión del Otro en una de sus dimensiones [A]. "El Otro" que clamaba justicia desde la exterioridad de I, se retira nuevamente como exterior en II; ese pasaje (*flecha b*) indica la escatológica posición del Otro como libre y la posibilidad del avance futuro de la auténtica historia. El ámbito [A] es un "nuevo" momento histórico. El bien común 2 es superior al 1 y significa una promoción, pero nunca la final -por lo menos para la filosofía-: el *Otro es exterior* [B].

El avance dia-léctico del mundo tiene ética y meta-física-mente como punto de apoyo "el Otro" analéctico, como desde quien irrumpe la voz innovadora, pro-creadora que permite al Todo incluir la novedad que en ella puede instaurarse, desde la nada, en forma progrediente. El "pasaje" de lo antiguo a lo *nuevo* no puede hacerse sin que el antiguo dominador del Todo deje de serlo, sin la liberación del antiguo dominado, sin la instauración de un *nuevo* orden. Ya veremos que la moralidad de la praxis, es decir, la bondad o maldad del obrar humano, dependerá exclusivamente del compromiso que se adopte con este "pasaje". Si la praxis se ocupa de "cerrar" al Todo, "como todo", es siempre praxis dominadora; si se ocupa de pro-mover dicho pasaje, de servir al Otro como otro, es praxis liberadora, buena, libre. Paradójicamente no es ya el ser como "lo visto" lo que funda la moralidad de la praxis. En la ontología la praxis es de-ducida y fundada en el ser como pro-yecto comprendido<sup>182</sup>; en ese caso la praxis sólo es mediación para cumplir lo que está todavía en potencia en el *télos*, en el ser como *eudaimonía*. Ahora, en cambio, la praxis es trans-versal, se vierte más allá del horizonte visivo y comprendido, para, como el tanteo de la mano en la oscuridad, instaurar un nuevo horizonte ontológico *desde el Otro*, analécticamente. Es justamente la praxis que se vuelca más allá del *lógos* instaurado (y no puede ya ser como para Aristóteles una *metà lógou*) la que ahora importa. Es una praxis que supera la univocidad del ser en la analogía. Más allá (*aná*) del *lógos* (*ana-lógos*) se establece la justicia. El ir más allá del *lógos* como horizonte ontológico político establecido es, por un momento, una *ana-arjía* (un "por encima del origen": sin jefe). Dicha *anarjé* no es un caos como desorden absoluto, sino como el caos por *meta-arjía* o *di-arjía*: es superación de un orden antiguo por instauración de un nuevo orden, de un nuevo orden analógico<sup>183</sup>.

El *interés* común del Todo, de la Totalidad ontológica o tautológica (unívoca), es por último equívoca. Si se cierra es lo maligno y dominador; si se abre es lo bueno: el servicio al Otro. En tanto abierta, la Totalidad ontológicamente negativa con respecto al Otro, es analógica con respecto al nuevo Todo que se instaurará desde el Otro y como su servicio por la exigencia de justicia. No es ya tautología, es heterología: nueva palabra, nuevo *lógos*. El Otro como libre, como ana-lógico, es negatividad. La noción de persona indica justamente esta negatividad del otro. El otro como libre es hontanar de sus actos; actos que deben ser atribuidos fuera de la Totalidad.

La noción de persona como *negatividad* se opondría entonces a la del hombre como *parte* de la Totalidad establecida. La oposición de individuo (como *parte* de una especie y de un Todo unívoco) y persona (como Totalidad *exterior*, libre, y negatividad en definitiva) quiso indicar, hace años, en una célebre polémica<sup>184</sup>, la anteposición de la Totalidad-Alteridad, aunque en ese entonces no se poseían los presentes instrumentos lógico-interpretativos. La libertad del Otro como futuro está más allá de lo óntico-ontológico y se afirma como algo que sobre-pasa todo *lógos*: el ser como negatividad trans-lógica, libre, afirmación trascendente a toda ontología negativa. La libertad del Otro como *ana-arjé* es ana-lógica.

En la tarea histórica del progreso analógico de las comunidades políticas como historia universal de los pueblos, de la humanidad, el hombre va creciendo y va jugando cotidiana y prácticamente, su propio destino. Exterior a todo Todo, y, sin embargo, siempre comprometido en ellos, el hombre, la persona humana, guarda siempre un resto inalienable de su ser, su libertad como polo escatológico intotalizable. Es en este último nivel, en aquel que el espíritu humano se manifiesta como misterio en el cara-a-cara, y donde dicho espíritu aparece en su nota suprema (mucho más que en el poder "hacerse todas las cosas" por el comprender, conocer o saber) porque puede experimentar por su parte al Otro como libre en el amor-de-justicia, que todavía cabe una apertura final donde se afirma dis-tinto de todo otro de manera intotalizable para la razón humana. En esta última apertura del espíritu humano, libre y exterior a todo Todo, se anticipa lo que Kierkegaard llamaría el "*télos* absoluto" -que por definición no es histórico-. La apertura o exposición al Otro absoluto, al Infinito, a la Nada de toda creatura y afirmación sin fisura de sí mismo, el *Esse ipsum*, ha sido llamada la plegaria: es la voz que desde la desnudez y el desierto se dirige al Otro-Infinito cuya respuesta es siempre responsabilidad histórica, política, pedagógica, erótica... "El Otro", que llama a la instauración del bien común, es siempre llamado y epifanía finita del Infinito y camino de liberación hacia la Libertad sin límites. La plegaria es la palabra ana-lógica sin retorno cicatrizante y garantía de justicia liberadora sin horizonte ontológico dominadoramente fijado para siempre. La idolatría de la Totalidad queda así definitivamente superada.