

CAPÍTULO VI

EL MÉTODO DE LA ÉTICA

"Nuestra filosofía [latinoamericana], con sus peculiaridades propias, no ha sido un pensamiento genuino y original, sino inauténtico e imitativo en lo fundamental... Pero todavía hay posibilidad de liberación y, en la medida en que la hay, estamos obligados a optar decididamente por una línea de acción que materialice esa posibilidad y evite su frustración. La filosofía hispanoamericana tiene también por delante esta opción de la que, además, depende su propia constitución como pensamiento auténtico" (AUGUSTO SALAZAR BONDY, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, pp. 131-133).

Nuestro discurso, el discurrir de nuestro pensar, intenta partir de la realidad, de América latina. Para ello es necesario antes poder permitir que el camino sea abierto, es decir, debemos derribar demasiados obstáculos que la historia de la filosofía nordatlántica ha sido poniendo en su propio caminar a nuestro nuevo camino. La tarea de los primeros párrafos (§§ 32-35) es todavía destructivo, y hacen posibles los *capítulos I y II* de la *Primera parte* (§§ 1-12) de esta obra. Se trata de indicar cómo es posible un movimiento dialéctico que dejando atrás la subjetividad moderna pueda avanzarse hasta lo ontológico como tal. Nos encontraríamos en la tradición de Heidegger. Esta parte fue escrita en 1970. El segundo momento, en verdad el tercero (ya que el primero es óntico-ontológico dialéctico; el segundo ontológico-óntico deductivo), es el salto meta-físico al Otro. Este método meta-físico nos permitirá desplegar una filosofía latinoamericana que queda enunciada en el § 36, y se continúa en el § 37 (en el cuarto y quinto momento deductivo), y es el empleado en los capítulos *III al V* (§§ 13-31) y en toda la *Tercera parte* (tomo III). Este método parte, pero va más allá de Lévinas, y lo hemos escrito después de una estadía en Europa en 1972, lo que nos ha permitido una confrontación y un distanciamiento irreversible de aquella filosofía.

§ 32. EL MÉTODO ÉTICO FILOSÓFICO DE LA SUBJETIVIDAD MODERNA

Aunque pudiéramos ir paso a paso por los más importantes pensadores de la modernidad a partir de Descartes, como en otros casos nos detendremos en Kant. Para el profesor de Königsberg la cuestión metódica es de la mayor importancia. Ya en su *Lógica* (publicada en 1800 pero que era objeto de sus clases universitarias desde 1765 y como comentario de la del libro de Meier) se ocupa en la segunda parte de la *Allgemeine Methodenlehre*³¹⁶. En ella indica que el método ("*Method*, *Zwang*") científico debe distinguirse de la simple ("*Manier*, *frei*") del vulgo. El método es la "forma de la ciencia en general"³¹⁷, la que nos permite alcanzar la "perfección del conocimiento"³¹⁸. El método se aplica en base a definiciones, exposiciones y descripciones. Hay diversos métodos entre los que se encuentran los científicos y vulgares. En último lugar Kant recuerda que se da igualmente "un pensar metódico"³¹⁹. En la *Crítica de la razón pura* aplica ahora esa doctrina general a la "Metodología trascendental" (es decir, la metódica en el nivel trascendental de la crítica del conocer los objetos). "Entiendo por metodología trascendental -nos dice Kant- la determinación de las condiciones formales (*der formalen Bedingungen*) de un sistema completo de la razón pura"³²⁰, y por ello "la obra de la *Crítica de la razón pura* especulativa... es por sí un tratado del método (*ein Traktat van der Methode*)"³²¹. *Crítica* para Kant significa un determinar los límites de la sensibilidad, del conocer, del saber y de la fe³²². La cuestión ahora es la siguiente. ¿Cuál es el modo de conocer de la filosofía? Kant responde claramente: "El conocer filosófico (*die philosophische Erkenntnis*) es conocimiento racional a base de conceptos (*aus Begriffen*)"³²³. De ser así la filosofía no tiene axiomas, porque los axiomas son "principios sintéticos *a priori* en la medida en que son directamente ciertos (*unmittelbar gewiss*)"³²⁴; por su parte los conceptos no pueden relacionarse sintética y directamente uno con otro. Es decir, los principios de la filosofía no son intuitivos (*intuitive*)³²⁵; deben entonces deducirse³²⁶. Esta deducción, sin embargo, sólo se puede efectuar con respecto a los objetos (cuestión de la que se ocupa en la *Crítica de la razón pura* en el libro sobre la analítica de los principios en la lógica trascendental)³²⁷, no así en el ámbito último de la razón pura cuyas ideas (que juegan la función de principios) quedan por los paralogismos en la mayor incertidumbre. Es por ello que la metafísica, "filosofía

en la cabal acepción de la palabra³²⁸, es "una legislación peculiar y sin duda negativa"³²⁹. Esta negatividad rotunda de las ultimidades podría parecer un fracaso sin atenuantes³³⁰. Kant sin embargo indica el sentido positivo de la negatividad. "La idea general de la metafísica... debe seguir siendo siempre, por lo menos, el baluarte protector, y la razón humana, dialéctica (*dialektisch*) por la dirección de su naturaleza, no podría prescindir nunca de esa ciencia que le sirve de freno... e impide los estragos que de lo contrario causaría indefectiblemente -tanto a la moral como a la religión- una razón especulativa que careciera de leyes"³³¹. El aspecto que queremos recalcar en la reflexión kantiana, y que veremos después bajo nuevas luces, es que la metafísica es afirmada como negatividad, pues "en el mundo ha habido y habrá siempre una metafísica... (y) a su lado se encontrará siempre también una dialéctica de la razón pura, porque le es peculiar"³³². Sobre lo que no es objeto de concepto hay dialéctica, pero de las ideas dialécticas no hay conocimiento ni saber, sino sólo *fe racional* gracias a la crítica de la razón práctica pura³³³. La filosofía que piensa las ideas es ahora "doctrina de la sabiduría... en la acepción en que los antiguos entendían esta palabra... como doctrina del bien supremo, si la razón aspira (*bestrebt*) en ella a llegar a una ciencia"³³⁴. Es decir, Kant afirma la metafísica como negatividad en su nivel teórico y como sabiduría en su nivel práctico, en este caso como un anhelo al que siempre tendemos sin jamás concretar. La metafísica como ciencia del ser como ser es imposible porque en sus últimos fundamentos es dialéctica (en su sentido contradictorio). El método en último término es dialéctico.

El idealismo posterior cerró la puerta, dejada abierta en cierta manera por Kant, hacia la exterioridad, haciendo ahora del método dialéctico un proceso racional especulativo: conceptual. El Saber absoluto como intuición positivo conceptual hizo de la metafísica una lógica totalizada. Hegel pensó ofrecer, toda hecha, la ciencia que Kant sabía que el hombre aspiraba a constituir pero que jamás podría concretar enteramente. Así, cuando el profesor de Nürenberg se pregunta por el "comienzo (*Anfang*)" radical de todo el pensar filosófico³³⁵, dice que "el ser es lo inmediato indeterminado"³³⁶. Desde el "ser, puro ser" -como concepto en sí- se pasa por el proceso dialéctico a la "nada, pura nada", para alcanzar la síntesis en el "devenir"³³⁷. Todo este proceso metódico conceptual dialéctico culmina en la "idea absoluta (*absolute Idee*) [que] es la identidad de lo teórico y lo práctico"³³⁸. Esto es la negación de la dialéc-

tica en su sentido existencial y alterativo. Lo que Kant había dejado abierto como proceso finito hacia una imprecisa alteridad por naturaleza intotalizable, Hegel lo ha cerrado como identidad e inmediatez totalizada. El método de las ultimidades no queda abierto a nuevos horizontes dialécticos y niega la negatividad primera; el método ahora no es "sólo la simple manera y forma de conocer... [sino que el] método es el movimiento del concepto mismo... la actividad universal absoluta, esto es, el movimiento que se determina y se realiza a sí mismo. Por consiguiente el método tiene que ser reconocido como la manera ilimitada, universal, interna y externa, y como la fuerza absolutamente infinita (*schlichthin unendliche Kraft*)"³³⁹. Esta es exactamente la doctrina que queremos evitar. Es una filosofía de la identidad y del saber absoluto. La que proponemos en cambio es una filosofía de la finitud y del saber siempre abierto, de una analéctica que debe ser definida nuevamente a partir de la comprensión existencial del ser y del Otro. El método no nos permitirá acceder a la inmediatez, sólo a la lucidez y al "servicio"³⁴⁰.

Después de Hegel no podía el pensar europeo sino retornar sobre sus pasos. La ética fenomenológica significa una última etapa de retorno³⁴¹, es decir, la ética axiológica constituida por el método fenomenológico. Husserl había dicho que "la fenomenología expresa descriptivamente con expresión pura, en conceptos de esencia y en enunciados regulares de esencia, la esencia aprehendida directamente en la intuición esencial"³⁴². En las *Ideas I*, sección tercera, trató tiempo después la cuestión del "método y problemas de la fenomenología pura", indicando las dificultades y la necesidad de estudiar detalladamente el método porque "no se trata de los datos de la actitud natural (*natürlichen Einstellung*)... (que es) una experiencia ininterrumpida, ejercicio milenario del pensar que se nos ha hecho familiar... ¡Qué diferencia con la fenomenología! No solamente es necesario determinar este método anterior a todo otro método...; no sólo es necesaria una costosa conversión de la mirada (*Blickabwendung*) para sacarla de los datos naturales (*natürlichen Gegebenheiten*)...; sino que estamos exentos de todas las ventajas que tenemos al nivel de los objetos naturales"³⁴³. La fenomenología como "filosofía primera" es toda ella una doctrina del método, por lo menos en las obras fundamentales de Husserl mismo. Fundamentalmente consiste en partir de la "actitud natural"³⁴⁴, esa posición ingenua y mundana debe ser "puesta entre paréntesis" por la *epojé* fenomenológica³⁴⁵; de esta manera se alcanza una nueva "posición"

(*Einstellung*), la actitud fenomenológica, *noesis* que constituye el ámbito del *noema* puro o esencial³⁴⁶. El *ego cogito* puro o fenomenológico (filosófico) tiene como *cogitatum* a la esencia, correlato de la subjetividad trascendental o reducida del mismo fenomenólogo. La esencia (*Wesen*) está tan separada de la facticidad como la actitud fenomenológica de la natural. La filosofía, la intención filosófica o "la intuición filosófica (*philosophischen Intuition*)... (es) la captación fenomenológica de la esencia (*phänomenologischen Wesenserfassung*)"³⁴⁷, ciencia en sentido estricto. Metódicamente, entonces, el tema de la filosofía se encuentra situado en un ámbito trascendental. Ese ámbito trascendental funda lo que llamó Husserl las regiones ontológicas. La esencia es el ser del objeto (un *transzendente Sein*, que está constituido *als wahrhaftes Sein* por la *Bewusstsein selbst*)³⁴⁸, cuyo último fundamento es la subjetividad trascendental, y cuyo acceso metódico es la *reducción*. Por su parte, la ética, momento de la filosofía, se ocupará de su tema teniendo el mismo método³⁴⁹; su tema es la intención estimativa que constituye correlativamente el *noema* propio: el valor ético. La ética se ocupará metódicamente, como parte de la filosofía, del ámbito trascendental axiológico y de su realización por la *práxis* pura³⁵⁰.

Por su parte Scheler se mueve dentro del mismo método. La ética material trata de valores que constituyen un ámbito absoluto e independiente. La "independencia de la captación del valor"³⁵¹ está fundada en que la intención estimativa (que Scheler llama *Fühlen*) es distinta de todo otro tipo de intención. El valor es una "unidad de significación ideal" que se alcanza por una "intuición inmediata (*unmittelbaren Anschauung*)", es decir, por una "intuición de esencia (*Wesensschau*)". La "esencia o quiddidad (*Wesenheit oder Washeit*)" es en este caso el valor mismo, que puede ser tema de una "experiencia fenomenológica" o "intuición fenomenológica" (se trata de la actitud filosófica, ética)³⁵².

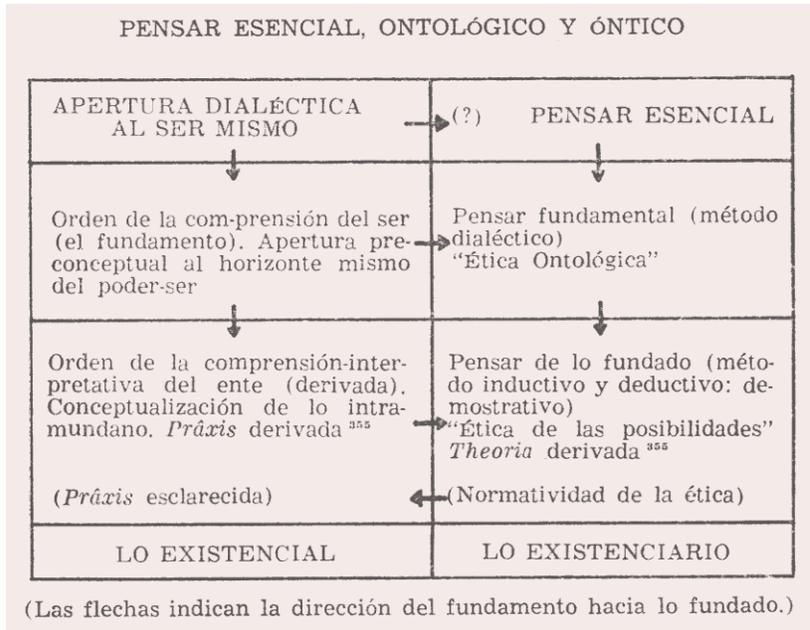
El pensar heideggeriano partirá de una crítica a Husserl, por ello deberemos distinguir entre lo cotidiano y el pensar propiamente dicho (§ 33), lo que nos permitirá discernir una hermenéutica existencial de la existencia (§ 34), debiendo admitir que hasta el nivel ontológico el método originario es la dialéctica, que no es ya la dialéctica de la comprensión existencial del ser (§ 35).

§ 33. LA INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA ONTOLÓGICA COMO CONVERSIÓN AL PENSAR

La cuestión metódica de la ontología heideggeriana es poder superar en su fundamentación la subjetividad moderna, conservando una ontología de la negación en su positividad, reuniendo así en un solo abrazo el intento de Aristóteles y la intención kantiana. Para ello nos es necesario repensar el sentido de la filosofía misma y su "nacimiento", ya que el método nos conducirá de la mano desde la cotidianidad no-filosófica al tema y al ámbito de la filosofía, al modo de ser en el mundo que llamamos filosofar. *Methodos* significa en griego un *hodos* (modo de vida, costumbre, senda, curso, camino) que debe ser transitado (*metá, methó*: tras de lo cual; *methodía*: asechanza, cerco, rodeo) ; es decir, es el modo de rodeo o dis-curso gracias al cual se descubre lo que está en y detrás de la senda de acceso. No es sólo un *pensar*, es un *saber* pensar la "cuestión" del pensar; no sólo es un pensar *derivado* (como el *ego cogito* de la modernidad), sino que es primeramente un pensar *fundamental* cuyo tema es el *ser* que se aleja siempre por su fuyente posición dialéctico existencial. Ese pensar fundamental y esencial está más allá de la *theoría* de los entes intramundanos y de la *práxis* como acción productora de dichos entes; dicho pensar es anterior porque "se las habe" con el fundamento mismo del mundo como tal³⁵³. En este sentido "el ser no es un producto del pensar, sino que es más bien el pensar esencial (*wesentliche Denken*) un acontecer (*Ereignis*) del ser"³⁵⁴.

Para tener esquemáticamente diferenciadas, antes de la descripción, los diversos términos que usaremos siguiendo a Heidegger en la exposición, queremos encuadrar las distintas cuestiones de la siguiente manera:

Esquema 12



El hombre es en el mundo cotidiano. La cotidianidad es su modo fundamental de ser en el mundo. En ese nivel práctico "el *abarcar-con-la-vista* que ilumina al *pre-ocuparse-por* recibe su luz del poder-ser del Ser-ahí a causa del cual existe en el *pre-ocuparse-por* de la pre-ocupación"³⁵⁶. Desde ese nivel práctico, que no es ciego, emerge el pensar ontológico. La cuestión es la siguiente: ¿Cuál es la "génesis ontológica de la conducta teórica"³⁵⁷? ¿Cómo salimos o emergemos de la cotidianidad? ¿En qué consiste el "entrar" en la filosofía como ontología? ¿Qué es la "introducción" en el pensar ontológico fundamental?

El "honesto hombre de la calle", el "plácido burgués" de Mendoza o Buenos Aires, New York, Moscú o París, vive en las seguridades que le permite lo obvio, lo que se comprende de suyo (*Selbstverständliche*), lo aceptado por todos. Lo obvio, sin embargo, en cuanto aparece como evidente de suyo oculta su significación profunda; se trata de un olvido del ser del ente que tiene "a la mano". El tener olvidado el ser del ente,

lo que es, es la paradójica posición en que se encuentra ónticamente lo que nos enfrenta dentro del mundo práctica y existencialmente en la cotidianidad. Es algo; pero lo que *es* significa sólo una *implícita* referencia al ser. "Esto significa que el hombre tiene una referencia al ser cuando lo comprende y que esta comprensión -en tanto lo torna presente a sí mismo y le otorga un saber al menos implícito de esta presencia a sí- define su ser"³⁵⁸. ¿Cómo es que existencial u ónticamente el hombre puede pasar de la com-prensión *implícita* del ser a una comprensión filosófica o *explícita*? Sólo puede producirse ese "pasaje", esa "introducción" existencial al pensar existenciario por la *crisis*. Crisis (que procede en griego del verbo *krineîn*: alejar, separar, juzgar) significa juicio, dictamen del tribunal. Es el alejamiento, ruptura o separación que nos lanza desde la cotidianidad a un estado como de extranjería. Lo que hasta ese momento era obvio se torna ahora problemático, se des-fonda, des-ploma, y el ser que olvidado se ocultaba tras el uso opacante tiende riesgosamente a mostrarse. La crisis como momento existencial es una posibilidad de "salir" de la segura cotidianidad para permitirnos quizá "introducimos" a la filosofía como ontología. Jaspers la describe como una "situación límite"³⁵⁹. Crisis es separación, desarraigamiento, des-quicio. Los entes que pueblan el mundo se anonadan y dejan un vacío, una nada de entes: el mundo como tal. La angustia como *páthos* ante el ser se diferencia del miedo como pasión ante entes intramundanos. Nadie puede "introducirse" al filosofar ontológico si antes no ha roto con la cotidianidad. La cotidianidad es un modo habitual de habitar el mundo (*êthos*)³⁶⁰. La crisis es posibilidad de un "mirar" desde afuera "hacia" el mundo cotidiano (*admirar*). Todos los filósofos de todos los tiempos han descrito este momento existencial originario. Platón en la *República*, en el mito de la caverna; Aristóteles con las diversas metáforas del estar ciegos como murciélagos en pleno día; Hegel con el estadio de la auto-conciencia como superación de la conciencia perdida en la cosidad (*Dingheit*) en la *Fenomenología del espíritu*³⁶¹; Kierkegaard con la doctrina de los diversos estadios; Heidegger con las experiencias de la angustia, etc. Para que el pensar aflore desde la com-prensión cotidiana es necesario entonces una conversión ética, un desgarramiento del *êthos*, en nuestro caso inevitablemente del *êthos* burgués del hombre moderno, para en la crisis enderezar la existencia ("convertir" es cambiar de rumbo) hacia otro *modo de vivir* la vida, otro modo de ex-sistir: "Sócrates adopta un nuevo modo de vida; la meditación sobre lo que son las cosas de la

vida. Con lo cual, lo *ético* no está primeramente en aquello sobre que medita, sino el hecho mismo de *vivir meditando...* es sencillamente hacer de la meditación el *êthos supremo*"³⁶².

Por eso es que el que quiere *introducirse* en la filosofía ontológica (y debe todavía *introducirse* en ella el que sólo ha "estudiado" sistemas filosóficos o el sofista que enseña "doctrinas" filosóficas aunque sea con el mejor aparato bibliográfico) debe esperar la crisis como la invitación del ser a entrar en su ámbito explícito. Crisis que es ruptura, muerte a la cotidianidad³⁶³, que debe significar modificación en la comprensión de todo ente, todo gesto, todo acontecimiento; el rostro y el andar, el vestir y el habitar, el hablar y el callar, el compromiso y la omisión... todo indicará al "honesto hombre de la calle" el hecho de la conversión al pensar ontológico. De alguna manera el que se "introduce" en la filosofía se torna extranjero, pero no por ausencia sino por presencia en el ámbito originario del ser olvidado y oculto. El "plácido burgués", lo no-filosófico, se repliega y se defiende de la filosofía que pone en peligro de muerte a la cotidianidad, donde seguro vive instalado en las estructuras que ha recibido estáticamente por tradición: el pensar filosófico se le presenta como subversivo (porque como decía Séneca es un "revellere penitus falsorum receptam persuasionem"); "plantea dudas acerca de las verdades más importantes que habían sido tenidas hasta entonces por sagradas e indiscutibles"³⁶⁴. El "plácido burgués" debe eliminar a Sócrates porque su presencia es una insoportable interpelación. "El filósofo que amenaza a los otros hombres con una suerte de muerte ideal por la conversión, es amenazado por su parte con la muerte física... Sin embargo, la indiferencia es para el filósofo mucho más temible que la muerte, es su verdadera muerte"³⁶⁵. Si el filósofo no tiene lugar en América latina, en Argentina, en Mendoza, es porque se ha refugiado en las aulas y ha perdido la ciudad. La filosofía muere cuando deja de ser enfrentamiento a muerte con lo no-filosófico. El "olvido del ser" lucha a muerte con la "verdad del ser". La vocación ética o existencial a la filosofía ontológica es un pro-yecto de *estar-en-la-verdad* ("verdad" es manifestación del ser); es decir, un enfrentarse al público "evidente de suyo" (lo obvio) para des-fondarlo desde el ser sepultado tras la habladería, la curiosidad vana, el cientificismo plurificante, la politiquería enervante, la agitación del "ejecutivo", el "pan y el circo" del fútbol, la alienación de la televisión no educativa. Mientras que la filosofía no sea el término de una conversión dolorosa que siempre debe ser comenzada de nuevo,

será una "profesión" más y no cumplirá su función irremplazable, pro-fética (*pro-femí*: el que habla delante del pueblo), histórica, política. "La tierra se ha empequeñecido, y sobre ella brinca el último hombre que todo lo empequeñece (*der alles klein macht*). Su linaje es inmortal, como el pulgón; el último hombre es el que vive más", clama Nietzsche ante el hombre cotidiano de la modernidad³⁶⁶. La filosofía así entendida es un *pasaje* a la trascendencia, un salto hacia el abismo del pensar ontológico. Por ello el filósofo debe saber revestir a su dis-curso introductor de la pasión de la exhortación (*protreptikós*: estimulante, persuasivo, exhortativo) a la ruptura con la cotidianidad y ser contradictorio (*dialektikós*: ducho en oponerse por la discusión) a la significación y seguridad de lo obvio. Para introducirse en la filosofía "el no-filósofo debe aceptar ser discípulo, debe dejarse arrebatar por la violencia seductora del discurso filosófico, para poder así pasar por la muerte de *uno* mismo en la que consiste la conversión"³⁶⁷.

El hombre en la cotidianidad com-prende el ser *implícitamente* en los entes que obviamente le hacen frente. El científico es igualmente un modo de la cotidianidad pero en actitud teórica o cognoscitiva; está en el mundo histórico y situado sin saberlo; su ingenuidad le impide un retorno al fundamento³⁶⁸. El que por la crisis existencial se ha introducido a la filosofía por el pensar ontológico habita su mundo de otra manera: el pensar es el modo de ser en el mundo en el que el fundamento puede ahora ser puesto como tema *explícito*. Hay entonces tres niveles: el fundamental o la com-prensión existencial del ser; la comprensión-interpretadora existencial y el conocer científico, modos cotidianos, uno práctico y otro teórico, de ser fundadamente en el mundo; en tercer lugar, el pensar ontológico, fenómeno diverso al anterior y que puede tener como *tema* ("lo puesto" a ser pensado, de *títhemi* en griego) al ser, su com-prensión y lo intramundano. La filosofía como ontología será un pensar, un *modo* del pensar, un pensar *metódicamente* el fundamento.

¿Qué es entonces la filosofía? Negativamente: ruptura, conversión y muerte al mundo cotidiano. Positivamente: acceso a una trascendencia. El "camino de acceso" (*méthodos*) parte de la cotidianidad para llegar en el pensar, por un pasaje, a la trascendencia. Desde ese ámbito se deberá retornar a la cotidianidad³⁶⁹. El hombre que es esencialmente trascendencia en un mundo (ex-sistencia), cuyo *ekstatikón* por excelencia es en la temporalidad el futuro (poder-ser ad-viniente), puede sin embargo caer por la cotidianidad en lo obvio. El pensar

ontológico es una como tercera trascendencia. El pensar se afinca así en la esencia misma del hombre y le permite permanecer en el estado de apertura, en el movimiento siempre inclauso de un pasaje hacia la totalidad nunca totalizada. "El hombre es una cuerda tendida entre la bestia y el hombre que se trasciende (*Uebersch*) -nos dice Nietzsche-, una cuerda sobre el abismo. Un peligroso pasaje hacia el otro lado, un peligroso viaje, un peligroso retorno sobre sus pasos, un peligroso permanecer en el mismo lugar"³⁷⁰. La trascendencia a la que llega el pensar le está vedada al hombre cotidiano, al que ha perdido el gusto de la vida como ad-ventura. "El pensar del pensador se abre a un ámbito en el que cualquier cosa, un árbol, una montaña, una casa, el llamado de un pájaro, pierden por entero su indiferencia y su carácter habitual"³⁷¹. El que por el pensar se va "introduciendo" en la filosofía tiene un "estado de ánimo" (*páthos*) que le es propio: es un entusiasmo, una inhabitualidad, es como el penetrar en un horizonte de alegres presentimientos que rápido se transformará en dramática responsabilidad. "El *páthos* del *asombro* no está [sin embargo] simplemente al comienzo de la filosofía al modo como, por ejemplo, el lavado de las manos precede a la operación del cirujano. El *asombro* sostiene y domina por completo a la filosofía"³⁷². Sólo puede asombrarse, admirar, el que por conversión existencial ha dejado lo comprensible de suyo, lo obvio, y ha trascendido al ámbito del ser oculto, olvidado, opacado por el uso de la cotidianidad. Sólo se admira ante lo que nos enfrenta y ante el mundo como tal el artista, el místico y el filósofo; estas tres posturas primeramente son idénticas, ya que consisten en una comprensión misteriosamente explícita del ser del ente, una como apertura hacia el ser manifestado. Todo hombre es artista, místico y filósofo en algún rincón traicionado de su ser. Sólo difieren por su comunicación: el místico más bien calla ante lo inefable, el artista lo comunica simbólica y preconceptualmente y el filósofo lo intenta analítica y conceptualmente. En el último caso se gana en precisión y se pierde en proximidad del ser. Por ello el artista habita más próximamente el paraje del ser"³⁷³. El pensar, ese sosegado permanecer en torno al acontecer fundamental del ser, es una indicación de que "no todo es vigilia la de los ojos abiertos"³⁷⁴ de la mera cotidianidad. ¡"Vigilia [cotidiana], hay algo más despierto que tú!"³⁷⁵: sí, la del pensar. Este pensar fundamental es "el sereno (*ruhigen*) demorarse-junto-a"³⁷⁶. Es necesario distinguir de todas maneras "dos modos del pensar, siendo ambos legítimos e imprescin-

dibles: el pensar que calcula (*rechnende*) y el pensamiento que medita (*Nachdenken*)... El pensamiento mediatante exige un gran esfuerzo y requiere siempre un largo entrenamiento... Es como el agricultor que debe saber esperar (*warten*) que el grano germine y que la espiga madure"³⁷⁷. Es en este sentido que la filosofía trata "de los primeros fundamentos (*aitía*) y orígenes (*arjás*) de todo"³⁷⁸. Así entendida la filosofía, la ontología fundamental, es un pensar metódico, un "competente y hábil tratar teóricamente las cosas" (*epistéme theoretikè*: *epistéme* significa ser conocedor, práctico, ducho, diestro, entendido en algo), y en ese sentido puede admitirse que la filosofía sea "la habilidad del pensar (*ciencia teórica*) acerca de los primeros orígenes y fundamentos"³⁷⁹. El filósofo se enfrenta a lo obvio y le pregunta: ¿Qué es...? ¿Por qué...? De inmediato se abre el ámbito de la trascendencia del pensar y la cosa intramundana es interpelada, acusada (no se olvide que *aitía* significa acusación, imputación, motivo o fundamento), arrinconada y proyectada sobre el horizonte del mundo como tal; es exigida a manifestar su ser oculto, explicitar su fundamento. Al ser así proyectada sobre el ser, la cosa responde por su origen (*arjé*) olvidado, trivializado por el uso habitual y tradicional de lo obvio cotidiano. Pero el último fundamento, el ser como ser, se retira más allá del horizonte del pensar fundamental como lo impensable y lo indecible, inefable; por ello el filósofo no es el *sófos* (sabio), sino el que "tiede a lo sabio" (*filéo tó sofón*), y "lo sabio" es el ser dialécticamente fuyente en la historia como manifestación finita del ser en cuanto ser. Por eso es que la filosofía como ontología es la "competencia o habilidad fundamental" (*prôte epistéme*), pero que como pensar esencial deberá saber permanecer abierto ante el ser como ser (sólo es una ontología negativa), ante lo nunca totalmente comprendido en la cotidianidad (por ello la política, ciencia de la *práxis*, es la ciencia arquitectónica, y, sin embargo, negativa igualmente en cuanto a su tema: el ser como poder-ser común e histórico). "Para comprender lo que hace que el mundo sea mundo, no es suficiente sumar todo lo que es dicho mundo; es necesario remontarse hasta la surgente, como dice Heidegger, que es lo siempre-más-allá-originario, llegar a lo que Finck llama la admiración ante el mundo: admiración producida, no tanto por lo que está en el mundo, sino por el surgimiento del mismo mundo"³⁸⁰.

§ 34. LA HERMENÉUTICA EXISTENCIAL

Al método de la ontología podemos dejarlo de llamar hoy fenomenológico, y esto por diversas razones que deberemos ir analizando. La vida de un autor nos servirá de hilo conductor de nuestra exposición -al menos al comienzo-³⁸¹.

Teniendo dieciocho años, en 1907, recibió Martin Heidegger de manos del futuro obispo de Freiburg el libro de Brentano *Sobre los diversos sentidos del ente en Aristóteles* (1862), acerca de cuya obra comenta al profesor japonés en 1953, sacándolo de su biblioteca después de cuarenta años: "Así como comenzaste, permanecerás"³⁸². La cuestión del *ser en cuanto ser*, más allá de sus manifestaciones, es el problema que abordará nuestro filósofo. Él es la cuestión existencial³⁸³; pensar esta "cuestión" (*Sache*) unifica toda su vida, en la que no pueden distinguirse períodos, y si los hay sólo significan radicalización del proyecto inicial que va desarrollándose en el camino.

Sus estudios universitarios fueron primeramente teológicos. Desde 1909 hasta 1911 siguió en Freiburg clases de teología, y de filosofía sólo enderezada a la teología³⁸⁴. Fue en torno a 1910 que el joven estudiante de teología tuvo en sus manos las *Investigaciones Lógicas* de Husserl. En la obra del profesor de Göttingen "esperé yo un decisivo adelanto en la estimulante cuestión planteada por la disertación de Brentano. A pesar de mis trabajos fue inútil, porque lo que debería experimentar sólo mucho más tarde, no buscaba del modo adecuado"³⁸⁵. De todas maneras fue impactado por el inventor de la fenomenología³⁸⁶. Decidido ya por la filosofía recibe el influjo de la escuela de Baden, en la persona de Rickert y Lask³⁸⁷, manteniendo su cercanía al pensamiento medieval (de allí su disertación sobre Duns Scoto en 1916 y el tema de numerosas *Vorlesungen* y seminarios). Fue en 1913 que advino a la comprensión de Heidegger una extrema claridad sobre la doctrina husserliana, definitiva con respecto a la fenomenología: leyendo las *Ideas I*, publicada por Niemeyer ese año, comenta en 1964 que "la Fenomenología *pura* es la ciencia fundamental de la filosofía por ella acuñada; *pura* significa: fenomenología trascendental. Como *trascendental* es tomada la *subjetividad* del sujeto que conoce, que obra o que pone valores. Ambos títulos *subjetividad* y *trascendental* muestran que la fenomenología, consciente y determinadamente, se ha convertido a la tradición de la filosofía moderna"³⁸⁸. Es por ello que, aunque intentará redefinirla, "el tiempo de la filoso-

fía fenomenológica se me aparece como superado; se trata de algo pasado, que será indicado en el futuro sólo como dato histórico junto a otras direcciones de la filosofía³⁸⁹. Con ello Heidegger superaba ya en 1913 la filosofía moderna: Descartes, Kant, Hegel, Husserl³⁹⁰.

La consigna era "a las cosas (*Sache*) mismas". Pero ¿en qué consiste esta "cuestión" (*Sache*) a ser pensada?³⁹¹

En el descubrimiento de cuál es la "cuestión" (*Sache*) del pensar (que después recibirá el nombre de *esencial*), nuestro filósofo se interna por otra tradición. La lectura personal de los vitalistas, de Nietzsche y Dilthey, le permitirán plantear en toda su radicalidad la problemática de la vida y la temporalidad -en otro sentido de como Husserl lo había encarado-. Pero serán Kierkegaard y Jaspers los que le darán una nueva y valiosa indicación: el pensar existencial le permitirá recuperar no sólo la vida (que para evitar malentendidos será reemplazada por la noción de *Dasein*), sino lo que irá recibiendo con el tiempo una definida configuración: la facticidad³⁹². En sus *Vorlesungen* de 1919-1920 expone el tema de "Problemas escogidos de Fenomenología pura"³⁹³, donde aparece ya su problemática personal: la pregunta por el ser debe ser respondida al nivel de la "vida fáctica" (*das faktische Leben*). Esa facticidad, efectividad (*Tatsächlichkeit*), situación vital tiene su estructura concreta propia, histórica. La fenomenología, ciencia fundamental, como para Husserl, no es ya descripción de esencias reducidas abstractamente, sino descripción u "ontología y hermenéutica de la facticidad"³⁹⁴.

En sus lecciones sobre "Introducción a la fenomenología de la religión" (semestre de invierno de 1920-1921) Heidegger estudia con detenimiento un ejemplo a sus ojos paradigmático de lo que pudiera llamarse "experiencia fáctica de vida", y para ello comenta metafísicamente las cartas de Pablo a los Tesalonicenses (cap. 4-5), donde como en ningún otro texto aparece la cuestión de la *parousía* (ad-venimiento del Señor); estudia igualmente la II Carta a los Corintos, capítulo 12, 1-10. Concluye indicando a la "religiosidad del cristianismo primitivo como el modelo de una experiencia fáctica de vida"³⁹⁵, fundamentalmente por su sentido histórico, escatológico, kairológico. Este es el origen de la cuestión propiamente heideggeriana -pero de raigambre kierkegaardiana- de la "existencia fáctica", y la advertencia sobre la desviación propia de la inadecuada conceptualización (*Begrifflichkeit*) de la experiencia fáctica.

Heidegger afirma en *Ser y tiempo* que se da la comprensión del ser en el nivel cotidiano o fáctico³⁹⁶; con ello se opone a

todo irracionalismo vitalista; com-comprensión que es una nota óptica del hombre y su preminencia entre las "cosas" al abrirse el horizonte ontológico (el hecho de que las cosas se den dentro del *lógos* como horizonte de com-comprensión). Con ello indica en el nivel existencial, en parte, la intención del pensar existencial de Kierkegaard y Jaspers, y la inteligibilidad propia del hombre de toda la filosofía clásica³⁹⁷. Pero la *com-comprensión* existencial del ser no es la tematización de la facticidad: "Verstehen ist nicht Erkennen im Sinne des thematischen Erfassens". "Lo que se dice *ser* está abierto a la com-comprensión del ser que es inherente como com-prender del Ser-ahí ex-sistente. La previa, si bien no conceptual (*unbegriffliche*), apertura al ser (*Erschlossenheit von Sein*) posibilita que el Ser-ahí pueda, en cuanto ex-sistente ser-en-el-mundo, conducirse relativamente a entes"³⁹⁸. Esa com-comprensión posibilita igualmente la *tematización* como "modo" *fundado* de ser en el mundo³⁹⁹. Por su parte, como en el pensar, habrá una tematización radical (el pensar fundamental y esencial) y una tematización derivada (el conocer implícito del ser de la ciencia y el pensar filosófico explícito del ser intramundano). Así surge una diferencia con la fenomenología husserliana y como superación del saber absoluto hegeliano.

Al comienzo, en *Ser y tiempo*, será sólo una nueva descripción de lo que es la fenomenología misma: la fenomenología trascendental de Husserl, método de la reducción esencial o eidética, será ahora una *hermenéutica* fenomenológica existencial. La cuestión hermenéutica es tan antigua como la vocación filosófica en Heidegger, y comienza a ser planteada en el momento de sus estudios teológicos: "El título *hermenéutica* me era familiar por mis estudios teológicos. En aquel entonces me ocupé en la cuestión de la relación entre la palabra de la Sagrada Escritura y el pensar teológico-especulativo... Sin esa procedencia teológica no hubiera jamás alcanzado el camino del pensar. Pero procedencia (*Her-kunft*) es un permanecer siempre como futuro (*Zukunft*)"⁴⁰⁰. Y a continuación relata al profesor japonés de cómo incurrió en la "hermenéutica" gracias a las indicaciones que Dilthey le diera sobre la cuestión en el pensamiento de Schleiermacher⁴⁰¹. *Hermenéutica* significará en *Ser y tiempo* algo más radical que para el profesor berlinés, ya que "ni es la doctrina del arte de interpretar (*Auslegungskunst*), ni la interpretación misma, sino más bien la búsqueda por determinar la esencia de la interpretación desde la [interpretación] hermenéutica"⁴⁰². No sería entonces un método como técnica o arte, no sería tampoco el

interpretar cotidiano o científico, es la descripción de las *condiciones esenciales de posibilidad* de la interpretación misma, de sus últimos fundamentos, de los su-puestos, de los "pre-juicios". Es "interpretación" como "ubicación por procedencia (*Erörterung*)" ⁴⁰³: "de donde" procede toda interpretación es "del estar-ya-siempre-en-un-mundo". Ese *previo ser ya* no puede estar ausente ni en la comprensión existencial (en la cual consiste), ni en el conocer científico o el pensar (de cualquier tipo que sea). Si ese "ser-en-el-mundo" es siempre previo (y por otra parte históricamente dialéctico), ¿no nos encontraríamos en un círculo vicioso? ¿Se podrá llegar a la fundamentación de la interpretación si dicho fundamento es por último histórica y positivamente impensable en cuanto a sus contenidos? Esto es justamente el "círculo hermenéutico" ⁴⁰⁴. La facticidad no puede "reducirse" o "ponerse entre paréntesis"; debe partirse de ella sabiendo que se permanece en ella aún en el pensar. "Lo decisivo no es *salir* del círculo, sino *entrar* en él del modo justo. Este círculo del comprender no es un círculo en que se movería una cierta forma de conocimiento, sino que es la expresión de la existencial estructural previa (*Vor-struktur*) del Ser-ahí mismo" ⁴⁰⁵. "Un método auténtico se funda en dirigir una previa y adecuada mirada a la constitución fundamental (*Grundverfassung*)" ⁴⁰⁶. "Sin duda mostramos ya [Heidegger en los §§ 18 y 31-32 de *Ser y tiempo* y nosotros en los §§ 2-6 de esta *Ética*] al hacer el análisis de la estructura del comprender en general que aquello que se censura con la inadecuada expresión de círculo [vicioso] es inherente a la esencia distintiva del comprender mismo... Los esfuerzos han de apuntar a saltar, originariamente y del todo, dentro de tal círculo, para asegurar desde el inicio de la analítica del Ser-ahí la visión plena de la circularidad del ser de éste. No demasiado, sino demasiado poco su-pone la ontología del Ser-ahí cuando parte de un yo sin mundo para darle luego un objeto y una relación a éste ontológicamente infundada" ⁴⁰⁷.

La "situación hermenéutica" ⁴⁰⁸ es el punto de partida de una redefinición de la *fenomenología*. La fenomenología no es ya un método trascendental para conocer la esencia reducida, una evidenciación de la esencia, sino que, como hermenéutica existencial, es un "permitir ver lo que se muestra" ⁴⁰⁹. Lo que se muestra por sí es la "cosa" (*Sache*) o tema del pensar filosófico. Lo que cotidiana y existencialmente se aparece es el ente, lo obvio, lo comprensible de suyo; "pero lo que en un señalado sentido permanece oculto, o vuelve a quedar encu-

bierto o sólo se muestra desfigurado, no es tal o cual ente, sino... el ser de los entes (*das Sein des Seienden*)⁴¹⁰. El ser del ente es el horizonte desde el cual los entes pueden ser comprendidos; el ser se su-pone en toda comprensión cotidiana de entes. En este sentido la fenomenología es "hermenéutica, en el sentido de un desarrollo de las condiciones de posibilidad (*der Bedingungen der Möglichkeit*) de toda investigación ontológica"⁴¹¹. Siendo *el ser* el tema *fundamental*, no el único de la filosofía⁴¹², esta hermenéutica no será ya óptica, existencial cotidiana, sino que tendrá por tema la "estructura ontológica"⁴¹³ en cuanto tal, explícitamente.

Esta interpretación del "círculo hermenéutico", de la "estructura ontológica" es una analítica *existencial*⁴¹⁴. En cuanto existencial se diferencia de la descripción existencial, porque tiene como tema al ser *explícitamente* descubierto en el pensar. La actitud temática o teórica del pensar va del "ente" al "ser supuesto"; en la comprensión derivada y temática se alcanza el conocer conceptual. La comprensión del ser se da en el nivel existencial (*existenziell*); el análisis ontológico es temático-existencial (*existenziale*), que tiene como tema originario al hombre como ser en el mundo, manifestado en la estructura ontológica por medio de sus elementos constitutivos: los existenciales (*Existenzialien*). El ser del hombre, una de las manifestaciones del ser en general, es "el que se muestra" (*fainómenon*) por los existenciales que sólo aparecen al descubrimiento de la hermenéutica fenomenológica del análisis existencial u ontológico explícito (temático, teórico).

La hermenéutica existencial, como modo fundado del hombre de ser en el mundo en actitud teórica, como pensante, es posible desde la comprensión existencial del ser por parte del filósofo mismo, y tiene dos momentos: en cuanto analítica del fundamento mismo (cuestión resumidamente tratada en alguno de sus momentos en el capítulo I de esta *Ética*), y en cuanto deducción de lo fundado (que hemos abordado en el capítulo II). El fundamento (que en último término es la comprensión cotidiana del ser) puede ser pensado desde su mostración misma: el ser es pensado como fundamento del ente intramundano. Este "permitir" ver lo que se muestra será pensado al fin negativamente, por mostraciones *ad absurdum* y que se fundan recíprocamente. En definitiva el método de esta descripción ontológica fundamental será la dialéctica.

La hermenéutica deductiva de lo fundado, las posibilidades (los entes desde el ser y sus actitudes correspondientes), puede

pensar *desde* el fundamento *ya* mostrado y pensado por el pensar fundamental y esencial. Este pensar derivado es de-mostrativo. Sólo puede *mostrarse* el ser y la com-prensión del ser; en cambio puede *de*-mostrarse "desde" la negatividad del poder-ser la libertad humana ante posibilidades. Las posibilidades, los valores, la interpretación existencial, la prâxis... pueden *de*-ducirse (incluyendo siempre la *in*-ducción a partir de la experiencia cotidiana del filósofo) desde el fundamento *previamente* descripto. Este pensar fundado (que es también el del *ego cogito como* "sujeto") ha debido previamente ser des-fundado de su pretendida primigeniedad para ahora ser re-fundado en el ser, con lo que recupera su validez.

La ética ontológica o del fundamento será una analítica existencial o hermenéutica dialéctica que mostrará el ser del ente como punto de partida del "círculo hermenéutico". El tema incluye y parte desde la com-prensión del ser como horizonte. Este horizonte será en *Ser y tiempo* la temporalidad (el ser desde el tiempo; el ente desde el ser), pero que se pretenderá sobrepasar, y no por ello suprimir sino para re-fundarlo, desde el ser pensado desde sí mismo⁴¹⁵: la "cuestión" (*Sache*) del pensar *esencial*. En el § 33 hemos colocado al comienzo un cuadro; el último nivel, el supremo, es para Heidegger al que existencialmente se abre la com-prensión dialéctica y cotidiana sin jamás abarcarlo: la totalidad totalizada, el *ser mismo*, en cuanto tal. Ese *ser mismo* pensado desde sí mismo es el tema del pensar esencial heideggeriano. ¿Es ello posible? El pensar del fundamento o del ser como horizonte del mundo es analítico existencial y al mismo tiempo dialéctico (tema del siguiente parágrafo). El pensar de las posibilidades o de lo intramundano es in-ductivo y de-ductivo, epistemático. Este último puede llevar estrictamente el nombre de *método*; los anteriores más bien son los *supuestos* metódicos del pensar filosófico. La pregunta que ahora debe ser planteada es la siguiente: ¿Cuál es el límite del pensar en cuanto tal?

§ 35. ¿ES LA TEMATIZACIÓN DIALÉCTICA EL LÍMITE DEL PENSAR?

El pensar que tematiza la esencia del *ente* "desde" el ser como abarcado dentro del horizonte de la temporalidad, pensar derivado de lo intramundano con referencia explícita al ser de las posibilidades, hemos dicho que tiene un método in-ductivo de la cotidianidad histórica y de-ductiva de los horizontes o estructuras analíticamente descriptos por el pensar fundamental

existenciario. El pensar derivado es epistemático y su tema es una estructura "ante los ojos" (*Vorhandenheit*) indica la objetualidad de lo así tematizado conceptualmente). De esta manera se describe lo que sea la hermenéutica existencial, la diferenciación proyectada de las posibilidades por elección, la libertad, el valor, el ámbito fundado e intramundano de la *prâxis*, vistos en el *capítulo* II. En ética se trataría de la moralidad de las posibilidades o de la *prâxis* con todo lo que esto incluye. Esta es la ética en el sentido tradicional, parte de la filosofía como ciencia de-mostrativa. En verdad es sólo la parte de-mostrable de la ética, ética de las posibilidades o de la *prâxis* como tal. En este nivel se ha movido la ética moderna, la de Kant o Scheler, ética del sujeto intramundano ante el objeto que es puesto en su ser desde la subjetividad productora o constituyente.

Pero la ética fundamental, ontológica, tiene como tema algo más radical, no ya el ente desde el ser, sino el *ser* como horizonte del ente. Este ser es inconceptualizable y por ello nunca puede estar en la posición de "ante los ojos"; pero tampoco temáticamente se encuentra como está cotidiana y prácticamente. ¿Es el *ser* tema del pensar fundamental como orden trascendental de la manifestación de la esencia de los entes o del mundo como tal? ¿Puede acaso ser pensado temáticamente el *ser* que es comprendido existencialmente pero que fluye históricamente como fuente poder-ser? ¿No es el ser como poder-ser un horizonte in-clauso que jamás la dialéctica existencial llega a abarcar como la identidad del todo totalizado? ¿Cómo se denominará el método o el acceso a los pre-supuestos originarios que son el tema de la ética ontológica?

Partiremos en nuestra exposición de una doctrina clásica pero olvidada, que necesita por ello ser de-struida.

Aristóteles planteó clara y resolutivamente nuestra cuestión metódica⁴¹⁶. A la actitud ontológica fundamental le dio el nombre de *dialéctica*, que tiene por función preparar el suelo sobre el que pueda levantarse la actitud epistemática de la filosofía de-mostrativa (in-ductiva "desde" la cotidianidad y de-ductiva "desde" los últimos horizontes: en *ambos* extremos encuentra el *ser* comprendido existencial, histórica y políticamente). Veamos esto detenidamente.

Platón había usado la noción de dialéctica -conocida en su tiempo en especial entre los sofistas- para convertirla en el "arte real"⁴¹⁷, que permite elevarse *positivamente* al saber supremo de los principios⁴¹⁸, siendo así el "coronamiento de todas las ciencias"⁴¹⁹. Aristóteles en cambio toma la dialéctica

en un sentido distinto: como una práctica, como un ejercicio, recetas empíricas para la discusión. Sin embargo, la eleva al rango de arte gracias a su reflexión teórica sobre su estructura propia. El Estagirita expuso por primera vez enteramente una lógica, y en ella no podía faltar la parte fundamental. Sin embargo, dicha parte fundante, se la ha descuidado a tal punto que ha caído en el olvido más absoluto. En las *Categorías* y *De la interpretación* estudia la cuestión del término y el juicio (y todo lo que esto supone); en los *Analíticos* el gran descubrimiento de la de-mostración por silogismos, es decir, la constitución *apo*-dítica de la ciencia (método que se usa en la ética de las posibilidades). La partícula latina *de*- y griega *apó*- nos indica una anterioridad. La cuestión *anterior* a la ciencia la trató Aristóteles en los *Tópicos* y en el tratadito de los *Argumentos sofísticos* (al igual que en otras obras tales como la *Retórica*, la *Metafísica*, etc., pero nos referimos aquí principalmente al *Órganon*). La cuestión es simple y por demás clara: la de-mostración epistemática, el saber *apo*-dítico parte de premisas o axiomas conocidos evidentemente. Por ello hay saber y ciencia de las conclusiones inferidas. Pero, ¿puede acaso haber ciencia o saber por conclusiones de los principios mismos, de los axiomas o primeras premisas? De otra manera: ¿Puede haber acaso demostración del horizonte desde el que comprendemos, de la misma manera epistemática de como *apo*-díticamente concluimos acerca de los entes intramundanos? Si hay de-mostración acerca del ente ¿Puede haberla del ser que ilumina al ente? El plano óntico puede de-mostrarse desde el ontológico, pero ¿puede demostrarse el fundamento ontológico mismo? La respuesta es evidentemente: *no*. Por definición los principios de la definición son indefinibles, los principios de la demostración indemostrables; de lo contrario llegaríamos al infinito y no de-mostraríamos nada ni tampoco definiríamos algo jamás. ¿Queda entonces acerca de las primeras premisas, de los principios, del punto de partida indicar simplemente que son evidentes y sobre ellos no hay ninguna manera de pensarlos metódicamente? Aristóteles no piensa así. La dialéctica es justamente la manera de habérselas con lo originario en un plano existencial (práctico-histórico como veremos) y en lo temático existencial (cuestión de los primeros principios en la *Metafísica* y los *Analíticos*)⁴²⁰. Interpretamos algunos textos claves.

Al comienzo de la *Retórica* dice que "la retórica es como (un arte) paralelo al de la dialéctica, porque ambas tratan de aquello que comúnmente todos (*koinà hapánton*) pueden com-

prender (*gnorízein*) de alguna manera y que no pertenece a ninguna ciencia"⁴²¹. Lo que no es objeto de ciencia puede no serlo por eminencia o por defecto: o porque es una mera opinión o algo adventicio, o porque es el principio de la ciencia misma. Estos -los principios- son comprendidos por todos los hombres, no así las meras opiniones o los niveles adventicios de los entes individuales; los principios son, por otra parte, epistemáticamente indemostrables, porque constituyen el fundamento de la ciencia⁴²². El tema del arte o método dialéctico es la com-comprensión histórica, cotidiana, cultural y dialéctico-*existencial* del ser. Vamos a mostrarlo en Aristóteles, y ello confirmará la hipótesis de que la dialéctica, como método tematizante, no es un método científico porque su tema es más inteligible que la misma ciencia y su tarea es mucho más fundamental. Se trataría del pensar fundamental de Heidegger -más allá del *ego cogito*-, sin ser todavía el pensar esencial.

La dialéctica es el "arte de la interrogación"⁴²³, es como un arte del diálogo⁴²⁴, pero es mucho más. Al comienzo de los *Tópicos* dice Aristóteles que "el tema de este tratado es el de encontrar un método por cuyo medio podamos razonar sobre todo problema (*perì pantòs problématos*) a partir de lo comprendido cotidianamente"⁴²⁵. Ese método es la dialéctica, que es "un razonamiento que argumenta a partir de lo comprendido cotidianamente"⁴²⁶. La dialéctica es universal (trata de todo), su punto de partida no es sabido ciertamente (porque es *com-comprendido* existencialmente). "Se considera que se comprende cotidianamente (*éndoxa*) lo que es admitido por todos, por la mayoría, por los sabios; es decir, por todos, por la mayoría de los que saben, o por los más dignos"⁴²⁷. Se trata entonces de aquello que funda efectiva e históricamente la cultura de un grupo: la com-comprensión existencial y cotidiana del ser⁴²⁸. Por ello "la dialéctica no se ocupa ni sobre cuestiones determinadas (como género), ni sobre un, género único"⁴²⁹, porque los géneros son conceptualizables y nos encontramos en un nivel anterior. La dialéctica no se ocupa de algún tipo de ente en particular sino sobre los principios "comunes" (*koiná*) a todas las ciencias, como por ejemplo el principio de contradicción, y, por ello, la dialéctica es fundante con respecto a todas las ciencias⁴³⁰. Así poco a poco se van identificando los principios teóricos de la ciencia con lo comprendido cotidianamente (*tà éndoxa*). Sobre los principios se tiene un "asentimiento"⁴³¹ que sólo la dialéctica puede confirmar. En efecto, la dialéctica "es útil para las ciencias filosóficas"⁴³², porque el poder suscitar aporías en posturas opuestas sobre un tema nos

permitirá descubrir más fácilmente la verdad y el error. Lo es igualmente Con respecto al fundamento (*tà prôta*) de los principios (*arjôn*) de cada una de las ciencias, puesto que es imposible someterlos a prueba a partir de los mismos principios de la ciencia, supuesto que el principio es lo primero de todo (desde lo que de-muestra); éstos deben ser necesariamente discutidos a la luz de la comprendido cotidianamente (*éndoxon*) en algún ámbito particular, y esto pertenece como propio a la dialéctica; pues la dialéctica es un poner a prueba⁴³³ en el que se encuentra el camino (*hodòn*) que lleva a los principios (*arjás*) de todo método"⁴³⁴. En Aristóteles se ha rehabilitado entonces la "comprensión cotidiana" postergada como mera "opinión" por Platón, lo que en nuestro caso llamaríamos la comprensión existencial e histórica del ser.

¿El dialéctico es un filósofo? Si la filosofía es ciencia, y este fue el intento aristotélico, el dialéctico es más que un filósofo. En esto residiría la cuestión de la *Ueberwindung* de la metafísica. ¿Cómo llamó Aristóteles al hombre que superando la filosofía como ciencia podía pensar los principios mismos? Simplemente: el hombre culto. Copiemos un texto importante: "En todo género de especulación y de métodos, desde el más cotidiano al más elevado, parece que hay dos tipos de actitudes⁴³⁵; a la primera podríamos denominarla ciencia de la *prâgma* ya la otra una como cultura (*paideían*). Es un efecto del hombre culto (*pepaideuménon*) el poder efectuar la crítica (*krínai*)... Y es pues precisamente esta actitud la que pensamos pertenece al hombre que posee una cultura sobre todo (*tòn hólos pepaideuménon*) y como resultado de la cultura (*tò pepaideústhai*). Agreguemos que pensamos que [el culto] es capaz de criticar (*kritikón*): pensar, probar, juzgar) él solo acerca de todo (*perí pánton*), mientras que los otros no son competentes sino sobre alguna naturaleza determinada [por las ciencias particulares]"⁴³⁶. El hombre culto trata de lo más universal y sin embargo más cotidiano que se encuentra "bajo" los mismos principios de las ciencias; su modo de habérselas es la dialéctica y su tema es lo comprendido por la comprensión existencial del ser. Esta "cultura dialéctica" no es un saber epistemático (*paideía* no es *epistémē*), y es justamente porque no es un saber determinado, ni siquiera una parte de la filosofía de-mostrativa, que la comprensión culta del dialéctico es supremamente universal y crítica acerca del fundamento de toda ciencia particular⁴³⁷. Se trata de una manera de habérselas con la totalidad pero negativamente, y de allí la manera negativa de los primeros prin-

cipios: "es imposible que algo pertenezca y no pertenezca al mismo tiempo a algo bajo el mismo respecto"⁴³⁸. La dialéctica que se abre al ser como fundamento, lo comprendido en la cotidianidad por último, por referirse a la totalidad histórico-existencial (que fluye dialécticamente en su perenne dialéctica pretemática), no puede al fin afirmar algo sino más bien negar el error, la desviación, la falsedad (lo que no-es el ser que *com-prendo* pero que nunca puede saber). "Lo negativo adviene, por primera vez, el índice de una posibilidad indefinida, adviene apertura a la totalidad"⁴³⁹. Y esto porque "lo comprendido cotidianamente" (*éndoxon*) no puede ser de-mostrado sino mostrado por negación, por la imposibilidad que sea lo que se afirma acerca de lo que no-es (lo falso): el dialéctico parte de dos posibilidades para negar una dejando a la otra en su pura mostración jamás de-mostrada⁴⁴⁰. Es un "dejar ser", un permitir mostrarse lo que es, negando la mera apariencia. ¿No es acaso la descripción ontológica de Heidegger?

La ética-ontológica tiene como método o manera de pensar la dialéctica, y en este caso el filósofo es un "hombre culto", Es por ello, nos dice en la *Ética a Nicómaco*, que es "un signo del hombre culto exigir en cada tema el rigor que comporta la naturaleza del asunto... [por ello el método de la ética puede determinarlo] aquel que juzga bien en cuanto es cultivado en todas las cosas"⁴⁴¹: el dialéctico -que plantea las cuestiones de ontología- podrá indicar el camino al científico -que expone de-mostrativamente la ética de las posibilidades.

Si se tiene en cuenta las nociones usadas en el *capítulo I* de esta *Ética* se verá que, al fin, todo es negativo: la "com-prensión del ser" se entiende sólo como un no-concepto del ente; la metáfora del "horizonte" es la negatividad misma; lo "ad-viniente" del ser es un no-ser todavía, que por su parte indica igualmente el poder-ser; la com-prensión es "dia-léctica" en cuanto fluyente, es decir, un siempre más allá, un límite; el mismo término "trascendental" es una superación de lo dado, su negación. Pero la negatividad fundamental es la del ser mismo: nunca es *com-prendido* del todo (sus manifestaciones históricas son sólo parciales), pero además, el ser como ser nunca puede ser *pensado* positivamente, y por lo tanto *dicho*. Es que al fin todo acerca de lo que se delibera y obra (y se piensa) es un "principio futuro"⁴⁴², y por ello nada intramundano se nos da "inmediatamente"⁴⁴³.

La ontología entonces en último término es dialéctica, y acerca del ser como ser nada puede ser *pensado* positivamente

pero sí *com-prendido* existencialmente. La com-comprensión histórica del ser además de cultural es política. Es por ello que Aristóteles descubre que la ciencia arquitectónica (la que articula todas las demás positivamente) debe ser la *política*⁴⁴⁴. ¿No es esto una aporía? ¿Cuál es la ciencia real, la política como arquitectónica o la ciencia del ser como principal⁴⁴⁵? Si la metafísica *pensara* lo que la *prâxis* en su com-comprensión existencial *com-prende*; si la ontología *pensara* claramente la totalidad totalizada a la que la *prâxis* tiende como un futuro inalcanzable, se daría lo que Hegel ha afirmado: "La idea absoluta es la identidad de lo teórico y lo práctico"⁴⁴⁶. Nada más ajeno al pensar aristotélico de la finitud.

Intramundaneamente descubre Aristóteles que hay una multitud de proyectos (fines de las técnicas, de las artes, del obrar)⁴⁴⁷. Pero todos esos proyectos se subordinan a un proyecto final, el fin último, el ser como poder ser, pero poder-ser político e histórico⁴⁴⁸. Como ciencia la política es la que más se acerca en la tematización de las estructuras existenciales de esa com-comprensión existencial del ser como interés común (poder-ser de "nuestro" ser), y en tanto tal puede orientar a las otras ciencias asignándoles un lugar en el concierto de las mediaciones (que eso es al fin el conocer científico o el pensar filosófico) hacia ese ser que ad-viene prácticamente. Es como ciencia de la *prâxis* política (comunitaria e histórica), que se orienta en la mayor proximidad al ser com-comprensido existencialmente, que la política es arquitectónica. Sin embargo, jamás podrá dar cuenta positiva del contenido de ser que sólo se nos muestra parcialmente en la historia: es ciencia de lo in-clauso, de lo nunca totalizado.

Por su parte la ontología, en cuanto pensar teórico del ser como tal, tampoco puede dar cuenta de él: sólo puede pensar lo que el ser como tal no-es y *decir* negando. Pero como ciencia de lo teórico (existencial) la ontología es igualmente principal, aunque nunca pueda tener ante los ojos como objeto al ser como tal.

La convergencia del *pensar dialéctico ontológico* (en el cual consiste la ontología) y de la política (en el que remata la ética de las posibilidades) no puede identificarse en un objeto conocido. Ambos saberes están siempre abiertos hacia un más allá que los trasciende. Ese más allá es fundamentalmente el ser, ser com-comprensido efectivamente en la *com-comprensión existencial*, la supremamente inteligible, y sin embargo ser que como poder-ser histórico se muestra en una manifestación epocal que como máscara endurecida viene a ocultar nueva-

mente al ser que siempre se retira hasta que pueda manifestarse. Pero la manifestación histórica jamás será total. El ser jamás será una totalidad ni com-prendida ni sabida ni pensada totalmente por el hombre en su finitud, en su condición histórica itinerante.

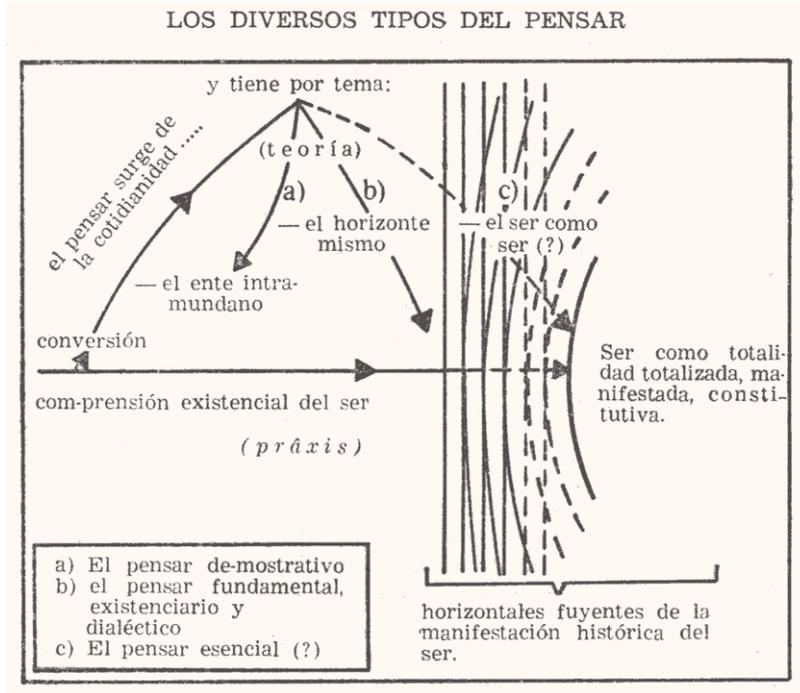
¿Es dialéctica la última manera de pensar el ser? Esta fue la pregunta con la que iniciamos este *parágrafo 35*. Aristóteles piensa que no, e igualmente Heidegger. Es sólo aquí que debe plantearse la cuestión del "pensar esencial". Resolvamos ahora la cuestión planteada por Kant, Hegel y Husserl, y mostremos la originaria solución heideggeriana.

Ante Husserl se afirma que lo supremamente inteligible, en sentido fuerte y propio, es la com-comprensión existencial del ser, en su situación fáctica, lo *éndoxon*; esta com-comprensión es el punto de partida de todo: de la vida cotidiana, del conocer científico, de la filosofía, del primario quehacer dialéctico o existenciario; no es ya la reducción eidética. Se afirma el sentido de un pensar el ente desde el ser (la hermenéutica existencial), y el poder de la filosofía de trascender la mera cotidianidad. Más allá de la fe de lo "en-sí" de Kant está la intuición existencial del ser; más allá del saber kantiano está el pensar existenciario. La pretensión hegeliana de la identidad de lo práctico y teórico es un imposible: imposible la com-comprensión totalizante del ser, imposible el pensar clarividentemente un ser dado como identidad del concepto consigo mismo. La dia-léctica existencial y la dialéctica como manera de pensar, como método, nos preserva de caer en todos esos errores.

Pero ¿y el ser "como ser" puede ser com-comprendido o pensado? Jamás podrá ser com-comprendido totalmente en la historia. ¿Y pensado? Aristóteles responde adecuadamente: el poder-ser adecuado y último (*eudaimonía*) sería justamente el poder com-comprender cotidianamente y pensar teóricamente el ser como ser (que es lo idéntico a la totalidad de cosas divinas), pero "¿no es este tipo de vida algo demasiado alto para la vida humana?"⁴⁴⁹. En efecto, el hombre tiene en su inteligencia (*noûs*) una capacidad divina, pero en el estado de esta vida no puede tener de lo divino o del ser en cuanto tal una intuición adecuada, por ello comportándose como el más amado de los dioses debe tender hacia lo supremo. Lo supremo, el ser como ser, la totalidad totalizada, fluye siempre tanto en lo existencial como en el pensar, nos va como dejando sus ruinas y sin embargo nos atrae con su plenitud. El pensar que piensa el pensamiento es divino pero no humano.

Valga el siguiente esquema como lejana síntesis de lo dicho:

Esquema 13



Heidegger sin embargo intenta algo más; intenta lo que él llama el "pensar *esencial*"; un pensar de alguna manera positivamente el ser y decirlo igualmente, y en cuanto tal. Este había sido el primer intento aristotélico ("la ciencia buscada del ser como ser", pero nunca encontrada; lo encontrado fue una teología negativa y una ontología doblemente negativa; ya que el ser de lo intramundano en cuanto tal no puede ser pensado ni dicho)⁴⁵⁰, o mejor, un intento de Aristóteles pero de raigambre platónica (la dialéctica positiva como conocimiento supremo de las ideas). Los años y la fidelidad a un pensar acerca de la finitud le hizo postergar la solución hasta el momento de su muerte. La identidad, vida divina del *noûs* absoluto, no es ya quehacer humano. Heidegger en cambio guarda todavía esa esperanza. ¿No será que la inmediatez del *ego cogito* ha sido todavía postergada hasta este nivel? ¿No

será que alienta al fin un secreto intento de reconstruir el sueño moderno, no ya al nivel óptico ni ontológico, sino al del ser pensado desde sí mismo más allá del horizonte trascendental del mundo? En este caso, efectivamente, ninguna categoría, ni siquiera existencial u ontológica, podría servir para pensar el ser, y ninguna palabra filosófica para decirlo. ¿La búsqueda de categorías positivas trans-existenciales, el lenguaje poético usado, y el ir cada vez más cerca del místico, no nos indican que el pensar esencial de Heidegger, el pensar positivamente el ser desde el ser más allá de sus manifestaciones (es decir, más allá del pensar el ser desde el ente), es un intento que sobrepasa la humanidad misma? ¿El pensar de la finitud no habrá intentado al fin sobrepasar sus límites y ser el mismo pensar infinito? De ello nos hablan sus obras posteriores a *Ser y tiempo*, pero se hace acuciante e insistente desde *Carta sobre el "humanismo"*, en especial *Gelassenheit*, *La constitución onto-teo-lógica de la Metafísica*, *Identidad y diferencia*. *Hacia la cuestión del pensar*. Su intento, magnífico y clarividente, pretende ir más allá de la ontología como Totalidad, tanto de la ciencia filosófica demostrativa (ética de las posibilidades en nuestro caso) como de la ontología dialéctica (ética ontológica) o existencial, fundamental. Lo cierto es que, al menos, la indicación de que el ser-totalizado del hombre es la *identidad*, significa una señal para no detener cotidianamente la comprensión existencial y dialéctica, y temáticamente no detener igualmente el pensar dialéctico existencial o demostrativo de lo que es comprendido: el ser, el que manifestándose en la historia y prácticamente como *poder-ser* llegue así a ser, como el *télos* absoluto de Kierkegaard, simplemente *ser*: allí se dará la identidad entre comprensión, saber y pensar, entre historia y eternidad, entre teoría y *práxis*, entre la *eudaimonía* y el ser como ser. El Hegel teólogo describió lo Idéntico divino pero no pudo explicar lo dis-tinto histórico. En la historia de la ontología el método supremo es el dialéctico; es la eternidad el *noûs* o la intelección positiva del ser como ser; en ese caso ya no hay método y esa indicación nos es dada igualmente por el intento heideggeriano, sería la *Ereignis* del hombre-ser⁴⁵¹: la Identidad inmediata final.

Pascal había ya visto que "los hombres se encuentran en una imposibilidad natural e inmutable de tratar cualquier ciencia, sea la que fuere, en un orden absolutamente realizado (*absolument accompli*)"⁴⁵². Mientras que para Heidegger, aunque no ya como ciencia, es posible un pensar esencial positivo más allá de la ontología: "la cercanía lejana y la lejanía cercana

del ámbito" (*die Gegnet*: el ser como tal)⁴⁵³. O, como dice en *Ser y Tiempo*: "el Ser pensado sin el ente"⁴⁵⁴. De todas maneras, es siempre un pensar desde el mundo, un pensar desde la Totalidad, un pensar como actualidad cuya potencia no es "el Otro", y en esto coinciden los griegos, los modernos, Hegel y aun Heidegger .

§ 36. EL MÉTODO ANALÉCTICO Y LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Se trata ahora de dar el paso metódico esencial de nuestra obra. El método dialéctico u ontológico llega hasta el horizonte del mundo, la com-prensión del ser, el pensar esencial heideggeriano, o la Identidad del concepto en y para-sí como Idea absoluta en Hegel: "el pensar que piensa el pensamiento". La ontología de la Identidad o de la Totalidad piensa o incluye al Otro (o lo declara intrascendente para el pensar filosófico mismo). Nos proponemos mostrar cómo más allá del pensar dialéctico ontológico y la Identidad divina del fin de la historia y el Saber hegeliano (imposible y supremamente veleidoso: ya que intenta lo imposible) se encuentra todavía un momento antropológico que permite afirmar un nuevo ámbito para el pensar filosófico, meta-físico, ético o alterativo. Entre el pensar de la Totalidad, heideggeriana o hegeliana (uno desde la finitud y el otro desde el Absoluto) y la revelación positiva de Dios (que sería el ámbito de la palabra teológica)⁴⁵⁵ se debe describir el estatuto de la *revelación del Otro*, antropológica en primer lugar, y las condiciones metódicas que hacen posible su interpretación. La filosofía no sería ya una ontología de la Identidad o la Totalidad, no se negaría como una mera teología kierkegaardiana, sino que sería una analéctica pedagógica de la liberación, una ética primeramente antropológica o una meta-física histórica.

La crítica a la dialéctica hegeliana fue efectuada por los posthegelianos (entre ellos Feuerbach, Marx y Kierkegaard). La crítica a la ontología heideggeriana ha sido efectuada por Lévinas. Los primeros son todavía modernos; el segundo es todavía europeo. Seguiremos indicativamente el camino de ellos para superarlos desde América latina. Ellos son *la pre-historia de la filosofía latinoamericana* y el antecedente inmediato de nuestro pensar latinoamericano. No podíamos contar ni con el pensar preponderante europeo (de Kant, Hegel o Heidegger) porque nos incluyen como "objeto" o "cosa" en su mundo"; no podíamos partir de los que los han imitado en

América latina, porque es filosofía inauténtica. Tampoco podíamos partir de los imitadores latinoamericanos de los críticos de Hegel (los marxistas, existencialistas latinoamericanos) porque eran igualmente inauténticos. Los únicos reales críticos al pensar dominador europeo han sido los auténticos críticos europeos nombrados o los movimientos históricos de liberación en América latina, África o Asia. Es por ello que, empuñando (y superando) las críticas a Hegel y Heidegger europeas y escuchando la palabra pro-vocante del Otro, que es el oprimido latinoamericano en la Totalidad nordatlántica como futuro, puede nacer la filosofía latinoamericana, que será, analógicamente, africana y asiática. Veamos muy resumidamente cómo pueden servirnos los pasos críticos de los que nos han antecedido, y de cómo deberemos superarlos desde la pro-vocación al servicio en la justicia que nos exige el pueblo latinoamericano en su camino de liberación.

De Schelling queremos recoger la indicación de que más allá de la ontología dialéctica de la Identidad del ser y el pensar (por ello Heidegger con su "pensar esencial" con respecto al "ser desde él mismo" es criticado por Schelling) se encuentra la positividad de lo impensable⁴⁵⁶. El Schelling definitivo se vuelve contra Hegel indicando, como para Kant, que "la representación no da por sí misma la existencia a su objeto"⁴⁵⁷. Es decir, para Kant una de las categorías de modalidad (y por tanto sus juicios) es la de posibilidad o imposibilidad⁴⁵⁸, y, por ello, analítica o negativamente deductible. Para Schelling, Hegel se encuentra en esta posición (que Fichte y el mismo Schelling de la juventud habían aprobado y expuesto), ya que "sólo se ocupa de la posibilidad (*Möglichkeit*) (lo que algo es: *das Was*)... pero independiente de toda existencia (*Existenz*)"⁴⁵⁹, y, por ello, es sólo una filosofía negativa porque "el acto en sí es sólo en el concepto"⁴⁶⁰. La "filosofía positiva es la que emerge desde la existencia; de la existencia, es decir, del *actu* acto-Ser... Éste es primeramente sólo un puro *ésto* (*énti*)"⁴⁶¹. La existencia es un "prius"⁴⁶² que había sido dejada de lado por Hegel en el nivel de la conciencia.

Feuerbach, que escuchó las lecciones de Schelling, continúa su reflexión, mostrando que si el ser es el pensar en Hegel, todo se resume en al ser como pensar divino. Si el pensar absoluto es la Idea y ésta es dios, es necesario, para recuperar la existencia, negar a dicho dios: "La tarea del tiempo nuevo fue la realización y la humanización de dios, el pasaje y la resolución de la teología en la antropología"⁴⁶³. Es por ello un ateísmo. Pero el ateísmo del dios de la Totalidad hegeliana

es la condición de posibilidad de la afirmación del Dios creador (cuestión del *capítulo X*). Negar al hombre como solo razón es pasar de la posibilidad a la existencia; es redescubrir al hombre sensible, corporal, carne, que había negado Descartes. Kant había dicho que "en todos los fenómenos, lo real (*Real*) es un objeto de sensación (*der Empfindung*)"⁴⁶⁴. Por ello "lo real (*das Wirkliche*) en su realidad o como real es lo real como objeto de los sentidos; es lo sensible (*Sinnliche*). Verdad, realidad, ser objeto del sentido (*Sinnlichkeit*) son idénticos"⁴⁶⁵. Si la existencia de algo es percibida y no pensada, la sensibilidad corporal es la condición del constatar la existencia o realidad. Por su parte, lo supremamente real o existente es para el hombre otro hombre, porque "la esencia del hombre es la comunidad" (§ 59), "la unidad de Yo y Tú" (§ 60). Es decir, lo supremamente sensible es otro hombre, y, por ello, "la verdadera dialéctica no es el monólogo (hegeliano) del pensador solitario consigo mismo, sino el diálogo entre Yo y Tú" (§ 62). El Tú sensible es exterioridad de la razón; es existencia real. Es un paso más allá de Schelling, pero, y al mismo tiempo, se cierra nuevamente en la Totalidad de la humanidad: "La verdad es sólo la Totalidad de la vida y esencia humana (*die Totalität...*)" (§ 58). La Alteridad no ha sido sino indicada pero no propiamente pensada y definida para que no caiga nuevamente en la Totalidad.

Marx continúa el camino emprendido. Contra la mera intuición sensible de Feuerbach, criterio visivo o pasivo de lo real, el joven filósofo describe lo real no sólo como "lo sensible" más allá de lo meramente racional, sino como "lo producido" más allá de la mera sensibilidad. Por ello, "el error principal de todos los materialismos hasta ahora (incluyendo al feuerbachiano) consiste en que el objeto, la realidad, el ser objeto de la sensibilidad, ha sido captado sólo bajo la forma de un objeto o de una intuición, pero como acción humana sensible, como *praxis*, como sujeto"⁴⁶⁶. Lo real no siempre es "dado" a la sensibilidad, sino que hay que producirlo para que se dé. Tengo hambre; el pan sensible debo producirlo para que se me dé a la intuición sensible. Es real (real como lo efectivamente dado al hombre) lo que por el trabajo es puesto a la disposición efectiva del hombre. La antropología feuerbachiana ha sido transformada en antropología *cultural*, si cultura (del latín: *agri-cultura*) es "lo producido" por el trabajo humano. La Totalidad no es ahora la humanidad sensible sino la cultura universal. La exterioridad de lo producido sensible queda nuevamente interiorizado.

Kierkegaard, viene a dar un paso más, pero en otra dirección. Para el filósofo danés, el mundo hegeliano sistemático racional queda comprendido en la etapa de lo estético: se trata de la contemplación o de la "identidad del ser y el pensar"⁴⁶⁷, "un sistema y un Todo cerrado"⁴⁶⁸, donde cada hombre queda perdido como una "parte" de la "visión histórico mundial"⁴⁶⁹. La segunda etapa, la ética, se produce por la conversión que permite acceder al sujeto a la elección personal de su existencia como exigida por el deber. No es ya un hombre perdido en el abstracto mundo de la contemplación descomprometida, pero es todavía, "éticamente, la idealidad como la realidad en el individuo mismo. La realidad es la interioridad que tiene un interés infinito por la existencia, el que el individuo ético tiene por sí mismo"⁴⁷⁰. El hombre ético está todavía encerrado en la Totalidad, aunque sea una Totalidad subjetivizada y exigente; es no sólo el Hegel de la *Filosofía del Derecho*, sino el Heidegger de *Ser y tiempo*.

En la tercera etapa el pensar de Kierkegaard indica la cuestión de la Alteridad (pero sólo en el nivel teológico, dejando de lado la otra indicación de Feuerbach, en el sentido de que la Alteridad debe comenzar por ser antropológica, y, por ello, dejando igualmente de lado el avance del mismo Marx). Más allá del *saber ético* se encuentra la *fe existencial*, que permite acceder a la "realidad como exterioridad"⁴⁷¹, en su sentido primero y supremo. Más allá de la Totalidad ética del deber se encuentra la Alteridad: "El objeto de la fe es la realidad del otro... El objeto de la fe no es una doctrina... El objeto de la fe no es el de un profesor que tiene una doctrina... El objeto de la fe es la realidad del que enseña que él existe realmente... El objeto de la fe es entonces la realidad de Dios en el sentido de existencia"⁴⁷². La fe no "comprende la realidad del Otro como una posibilidad"⁴⁷³, sino como "lo absurdo, lo incomprensible"⁴⁷⁴. "¿Qué es lo absurdo? Lo absurdo es que la verdad eterna se haya *revelado* en el tiempo... Lo absurdo es, justamente, por medio del escándalo objetivo [es decir, el sistema hegeliano], el dinamómetro de la fe"⁴⁷⁵. La fe, entonces, es la posición que, superando el saber de la Totalidad (absurda en cuanto el fundamento o identidad ha quedado atrás: absurdo = sin razón o fundamento [*Grundlos*]), permite vivir sobre la palabra reveladora de Dios; se "opone a las opiniones" de la Totalidad ("paradójico" entonces). Por ello, la posición "religioso-paradojal"⁴⁷⁶ es la re-ligación suprema al Otro y la aceptación de su exterioridad a toda especulación; es el respeto por la existencia (Dios, concreto,

personal, individual) , desde el escándalo y lo absurdo de la razón sistemática.

Es aquí donde aparece nuevamente el viejo Schelling. En su última obra, *Filosofía de la revelación*, indica que por revelación se entiende, cuando es "la verdadera revelación de la fe"⁴⁷⁷, no sólo "de lo que no hay ciencia, sino de lo que no podría haber ningún saber sin la misma revelación (*ohne die Offenbarung*)"⁴⁷⁸. Por ello, "aquí sería establecida la revelación primeramente como una adecuada y especial fuente de conocimiento (*Erkenntnisquelle*)"⁴⁷⁹. Ahora, se pregunta Schelling: "¿En qué condiciones es posible llegar al conocimiento filosófico de lo que sea [la revelación]?"⁴⁸⁰. A lo que responde que acerca del Dios creador, a priori, sólo "podemos tener un conocimiento a posteriori"⁴⁸¹; es decir, la revelación supone el revelador. Por ello, "la fe (*der Glaube*), no debe ser pensada como un saber infundado (*unbegründetes Wissen*), sino que habría más bien que decir que ella es lo mejor fundado de todo (*allerbegründetste*), porque sólo ella tiene [como fundamento] algo tan Positivo en absoluto que toda superación (*Uebergang*) hacia otro término es imposible"⁴⁸².

La superación real de toda esta tradición, más allá de Marcel y Buber, ha sido la filosofía de Lévinas, todavía europea, y excesivamente equívoca. Nuestra superación consistirá en repensar el discurso desde América latina y desde la analogía; superación que he podido formular a partir de un personal diálogo mantenido con el filósofo en París y Lovaina en enero de 1972. En la sección de su obra *Totalidad e infinito*, que denomina "Rostro y sensibilidad"⁴⁸³, asume a Feuerbach y lo supera: el "rostro" del Otro (en el cara-a-cara) es sensible, pero la visibilidad (aún inteligible) no sólo no agota al Otro sino que en verdad ni siquiera lo indica en lo que tiene de propio. Ese "rostro" es, sin embargo, un rostro que interpela, que pro-voca a la justicia (y en esto queda asumido Marx, como la antropología cultural del trabajo justo). Esta es una relación alterativa antropológica, que siguiendo la consigna de Feuerbach, debió primeramente ser atea de la Totalidad o "lo Mismo" como ontología de la visión, para exponerse al Otro (pasaje de la teología hegeliana a la antropología post-moderna). Pero el Otro, ante el que nos situamos en el cara-a-cara por el *désir* (expresión afectiva que intelectivamente correspondería a la *fe*), es primeramente un hombre, que se revela, que dice su palabra. *Revelación* del Otro desde su subjetividad no es *manifestación* de los entes en mi mundo. Con esto Lévinas ha dado el paso antropológico, indicado por Feuerbach y

"saltado" por Schelling, Kierkegaard y Jaspers. El Otro, un hombre, es la epifanía del Otro divino, Dios creador. El Otro, antropológico y teológico (teología que está condicionada por el ateísmo previo de la Totalidad, posición fecunda de Feuerbach y Marx), habla desde sí, y su palabra es un *Decir-se*⁴⁸⁴. El Otro está más allá del pensar, de la comprensión, de la luz, del *lógos*; más allá del fundamento, de la identidad: es un *án-arjos*.

Sin embargo, Lévinas habla siempre que el Otro es "absolutamente" otro. Tiende entonces hacia la equivocidad. Por otra parte, nunca ha pensado que el Otro pudiera ser un indio, un africano, un asiático. El Otro, para nosotros, es América latina con respecto a la Totalidad europea; es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras y sin embargo dependientes. El método del que queremos hablar, el *ana-léctico*, va más allá, más arriba, viene desde un nivel más alto (*ana-*) que el del mero método *dia-léctico*. El método *dia-léctico* es el camino que la Totalidad realiza en ella misma: desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes. De lo que se trata ahora es de un método (o del explícito dominio de las condiciones de posibilidad) que parte desde el Otro como libre, como un más allá del sistema de la Totalidad: que parte entonces desde su palabra, desde la revelación del Otro y que confiando en su palabra obra, trabaja, sirve, crea. El método *dia-léctico* es la expansión dominadora de la Totalidad *desde sí*; el pasaje de la potencia al acto de "lo Mismo". El método *ana-léctico* es el pasaje al justo crecimiento de la Totalidad *desde el Otro* y para "servir-le" (al Otro) creativamente. El pasaje de la Totalidad a un nuevo momento de sí misma es siempre *dia-léctica*, pero tenía razón Feuerbach al decir que "la verdadera dialéctica" (hay entonces una falsa) parte del diálogo del Otro y no del "pensador solitario consigo mismo". La verdadera *dia-léctica* tiene un punto de apoyo *ana-léctico* (es un movimiento *ana-dia-léctico*); mientras que la falsa, la dominadora e inmoral dialéctica es simplemente un movimiento conquistador: *dia-léctico*.

Esta *ana-léctica* no tiene en cuenta sólo un rostro sensible del Otro (la noción hebrea de *basar*, "carne" en castellano, indica adecuadamente el unitario ser inteligible-sensible del hombre, sin dualismo de cuerpo-alma), del Otro antropológico, sino que exige igualmente poner fácticamente al "servicio" del Otro un trabajo-creador (más allá, pero asumiendo, el trabajo que parte de la necesidad de Marx). La *ana-léctica* antropológica es entonces una economía (un poner la naturaleza al ser-

vicio del Otro), y una erótica y una política. El Otro nunca es "uno solo" sino, fuyentemente, también y siempre "vosotros". Cada rostro en el cara-a-cara es igualmente la epifanía de una familia, de una clase, de un pueblo, de una época de la humanidad y de la humanidad misma por entero, y, más aún, del Otro absoluto. El rostro del Otro es un *aná-logos*; él es ya la "palabra" primera y suprema, es el gesto significante esencial, es el contenido de toda significación posible en acto. La significación antropológica, económica, política y latinoamericana del rostro es nuestra tarea y nuestra originalidad. Lo decimos sincera y simplemente: el rostro del pobre indio dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano es el "tema" de la filosofía latinoamericana. Este pensar ana-léctico, porque parte de la revelación del Otro y piensa su palabra, es la filosofía latinoamericana, única y nueva, la primera realmente postmoderna y superadora de la europeidad. Ni Schelling, ni Feuerbach, ni Marx, ni Kierkegaard, ni Lévinas han podido trascender Europa. Nosotros hemos nacido afuera, la hemos sufrido. ¡De pronto la miseria se transforma en riqueza! Esta es la auténtica filosofía de la miseria que Proudhon hubiera querido escribir. "C'est toute un critique de Dieu et du genre humain"⁴⁸⁵. Es una filosofía de la liberación de la miseria del hombre latinoamericano, pero, y al mismo tiempo, es ateísmo del dios burgués y posibilidad de pensar un Dios creador fuente de la Liberación misma.

Resumiendo. *En primer lugar*, el discurso filosófico parte de la cotidianidad óntica y se dirige dia-léctica y ontológicamente hacia el fundamento (*cap. I*, §§ 1-6). *En segundo lugar*, de-muestra *científicamente* (epistemática, apo-dícticamente) los entes como posibilidades existenciales. Es la filosofía como ciencia, relación fundante de lo ontológico sobre lo óntico (*cap. 11*, §§ 7-12). *En tercer lugar*, entre los entes hay uno que es irreductible a una de-ducción o de-mostración a partir del fundamento: el "rostro" óntico del Otro que en su visibilidad permanece presente como trans-ontológico, meta-físico, ético (*cap. III*, §§ 13-19). El pasaje de la Totalidad ontológica al Otro como otro es *ana-léctica*, discurso negativo desde la Totalidad, porque se piensa la imposibilidad de pensar al Otro positivamente desde la misma Totalidad; discurso positivo de la Totalidad, cuando piensa la posibilidad de interpretar la revelación del Otro desde el Otro. Esa *revelación* del Otro, es ya un *cuarto momento*, porque la negatividad primera del Otro ha cuestionado el nivel ontológico que es ahora recreado desde un nuevo ámbito (*cap. IV*, §§ 20-25). El discurso se hace ético y

el nivel fundamental ontológico se descubre como no originario, como abierto desde lo ético, que se revela después (*ordo cognoscendi a posteriori*) como lo que era antes (el *prius* del *ordo realitatis*). En *quinto lugar* (y lo pensaremos en el § 37), el mismo nivel óntico de las posibilidades queda juzgado y relanzado desde un fundamento éticamente establecido (*cap. V, §§ 26-31*), y estas posibilidades como praxis analéctica traspasan el orden ontológico y se avanzan como "servicio" en la justicia.

Lo propio del método ana-léctico es que es *intrínsecamente* ético y no meramente teórico, como es el discurso óntico de las ciencias u ontológico de la dialéctica. Es decir, la aceptación del Otro como otro significa ya una opción ética, una elección y un compromiso moral: es necesario negarse como Totalidad, afirmarse como finito, ser ateo del fundamento como Identidad. "Cada mañana despierta mi oído, para que oiga como discípulo" (*Isaías 50, 4*). En este caso el filósofo antes que un hombre inteligente es un hombre éticamente justo; es bueno; es discípulo. Es necesario saber situarse en el cara-a-cara, en el *êthos* de la liberación (como lo hemos resumidamente descrito en el § 31), para que se deje ser otro al Otro. El silenciarse de la palabra dominadora; la apertura interrogativa a la pro-vocación del pobre; el saber permanecer en el "desierto" como atento oído es ya opción ética. El método ana-léctico incluye entonces una opción práctica histórica previa. El filósofo, el que quiera pensar metódicamente, debe ya ser un "servidor" comprometido en la liberación. El tema a ser pensado, la palabra reveladora a ser interpretada, le será dada en la historia del proceso concreto de la liberación misma. Esa palabra, ese tema no puede leerse (no es un "ser-escrito": texto), ni puede contemplarse o verse (no es un "ser-visto": idea o luz), sino que se oye en el campo cotidiano de la historia, del trabajo y aún de la batalla de la liberación. El *saber-oír* es el momento constitutivo del método mismo; es el momento discipular del filosofar; es la condición de posibilidad del saber-interpretar para *saber-servir* (la erótica, la pedagógica, la política, la teológica). La conversión al pensar ontológico es muerte a la cotidianidad (la hemos visto en el §§ 33). La conversión al pensar meta-físico es muerte a la Totalidad. La conversión ontológica es ascensión a un pensar aristocrático, el de los pocos, el de Heráclito que se opone a la opinión de "los más" (*hoi polloi*). La conversión al pensar ana-léctico o meta-físico es exposición a un pensar popular, el de los más, el de los oprimidos, el del Otro fuera del sistema; es todavía un

poder aprender lo nuevo. El filósofo ana-léctico o ético debe descender de su oligarquía cultural académica y universitaria para saber-oír la voz que viene de más allá, desde lo alto (*aná-*), desde la exterioridad de la dominación. La cuestión es, ahora: ¿Qué es la ana-logía? ¿Cómo es posible interpretar la palabra ana-lógica? ¿La misma palabra del filósofo, la filosofía como pedagogía analéctica de la liberación, no es ella misma analógica? ¿La filosofía Latinoamericana no sería un momento nuevo y analógico de la historia de la filosofía humana? Estas cuatro preguntas deberemos responderlas sólo programáticamente, es decir, resumida e indicativamente.

El problema de la analogía es un tema de suma actualidad⁴⁸⁸. La palabra *lógos* significa para la Totalidad: co-lectar, reunir, expresar, definir; es el sentido griego originario que Heidegger ha sabido redescubrir. Pero la palabra *lógos* traduce al griego el término hebreo *dabar* que significa en cambio: decir, hablar, dialogar, revelar, y, al mismo tiempo: cosa, algo, ente. El *lógos* es unívoco; la *dabar* es aná-loga⁴⁸⁷. Cabe destacarse, desde el inicio de nuestra descripción, que tratamos aquí, por ahora (porque en el *capítulo X* nos ocuparemos de la *analogía rei*), la *analogía verbi* (la analogía de la palabra), es decir, del hombre como revelación, ya que el hombre (el Otro) es la fuente de la palabra y en su libertad estriba por último lo originario de la palabra reveladora, no meramente expresora. *Analogía verbi* o *analogía fidei* no debe confundírsela con la *analogía nomini*, ya que esta última es de la palabra-expresiva, mientras que la primera es la palabra que revela ante la Totalidad que escucha con con-fianza (con fe antropológica), en la ob-ediencia discipular.

La noción de analogía es ella misma analógica. La analogía del ser y el ente (cuya diferencia es ontológica: la diferencia ontológica) no es la analogía del ser mismo (cuya diversidad es alterativa: la "distinción meta-física")⁴⁸⁸. Si el ser mismo es analógico los dos analogados del ser no son ya di-ferentes sino dis-tintos, y de allí la denominación que proponemos (más allá que la de Heidegger) de "dis-tinción meta-física". Esta simple indicación deja casi sin efecto la totalidad de los trabajos contemporáneos sobre la cuestión analógica, y los reinterpreta desde otra perspectiva.

La analogía del ser y del ente, la "di-ferencia ontológica", fue explícita y correctamente planteada por Aristóteles (continuyendo el esfuerzo platónico, rematado en el plotiniano). Nos dice, dejando de lado el uso óptico de la analogía en Biología y cosmología, refiriéndose a la analogía en su uso

lógico ontológico: " (los términos) pueden compararse por su cantidad o por su semejanza (*katà homoíōs*)... y cuando de estas cosas no se predica (*légetai*) lo semejante idénticamente" (*taûta*), estos términos son análogos (*análogon*)"⁴⁸⁹. Los homónimos son los que tienen igual término para significar dos entes o nociones "semejantes" (no idénticas ni diferentes) pero con un momento de diversidad. Dejando de lado todas las analogías ónticas, recordemos lo que nos dice genialmente el Estagirita en cuanto a la analogía ontológica: "*Tò dè òn légetai pollajōs* (el ser se predica de muchas maneras)"⁴⁹⁰, pero aclara de inmediato que dichas predicaciones se refieren "a un polo(èn) y a una misma *fysin*... (Es decir) el ser se predica de muchas maneras pero todas (las dichas maneras) con respecto a un origen (*pròs mían arjén*)"⁴⁹¹. De la misma manera se plantea la cuestión de la analogía en Kant, y Hegel desde la subjetividad moderna, o en Heidegger desde la ontología⁴⁹². Toda esta doctrina se resume en su esencia, sin entrar a la "clasificación" de las diversas analogías ónticas, en que el "ser" no se predica como los géneros. Los géneros se diferencian en especies, gracias a las "diferencias específicas". Las especies coinciden en la identidad del género. No debe olvidarse que el nivel de los géneros y especies es óntico: los entes son los que coinciden en los géneros y especies. El "ser" está más arriba (*áno*) que todo género y no es meramente un género de géneros, sino que se encuentra en un nivel diverso, ontológico. Los géneros y especies son interpretables, conceptualizables por el *lógos*. Aquí *lógos* es una función secundaria de la inteligencia, fundada en el *noeîn* (Aristóteles), en la *Vernunft* (Hegel), en la "comprensión del ser" (Heidegger); el *lógos* es aquí el entendimiento (Kant, Hegel) o la interpretación existencial (Heidegger)⁴⁹³. Más-arriba⁴⁹⁴ de dicho *lógos* se encuentra el "ser" que metafóricamente puede llamarse "horizonte" del mundo, "luz" del ente o, estrictamente, la Totalidad de sentido. Para los griegos era la *fysis*, nombrada explícitamente por Aristóteles, que se puede manifestar *como* materia o forma, *como* potencia o acto, *como* ousía o accidente, *como* verdad o falso, la última referencia. Pero en último término, el contenido de la palabra "ser", el "ser en cuanto ser", es idéntico a sí mismo, es Uno y "lo Mismo". Si es verdad que "puede predicarse de muchas maneras" con respecto al ente (y en esto el ser es *ana-lógico* en el nivel óntico), sin embargo, es *idéntico* a sí mismo. El ser, que se predica analógicamente del ente, es él mismo *tò autó, das Selbe*, "lo Mismo", como "lo visto" (físicamente por los griegos,

subjetualmente por los modernos). El ser se "ex-presa" entonces de muchas maneras (con "di-ferencia ontológica", tanto del ser con respecto a los entes, como con respecto a las predicaciones fundamentales: la materia, la forma), pero dicha "ex-presión" no sobre-pasa la Totalidad ontológica como tal, que es idéntica y unívoca ("llama" y es "llamada" fundamental y ontológicamente de la misma manera): el fundamento es Uno, es neutro y trágicamente "*así, como es*". Hay sólo analogía del ente (*analogía entis*) (no se olvide que el "ente" es "el que es" *ónticamente*, y "lo que" es como sentido tiene su raíz en el fundamento ontológico); analógica es la predicación del ser con respecto al ente. La dia-léctica ontológica es posible porque el ente es analógico o porque se le predica al ser analógicamente; es decir, el ser está siempre más allá y el movimiento es posible como actualidad de la potencia. Pero al fin el ser es Uno y el movimiento ontológico fundamental es "la eterna repetición de lo Mismo". La mera analogía del ente termina por ser la negación de la historicidad.

En cambio, la ana-logía del ser nos conduce a una problemática abismalmente diversa. El "ser mismo" es análogo y por ello lo es doblemente el ente, ya que la "cosa" (*res* para nosotros no es *ens* como lo veremos en el *capítulo X*) misma es analógica. La diversidad del ser en una y otra significación originariamente dis-tinta la hemos denominado la "dis-tinción meta-física". No se trata de que sólo el ser como fundamento se diga de maneras analógicamente diferentes. Es que el mismo ser como fundamento de la Totalidad no es el único modo de predicar el ser. El ser como más-alto (*áno*) o por sobre (*aná-*) la Totalidad, el Otro libre como negatividad primera, es ana-lógico con respecto al ser del *noeín*, de la Razón hegeliana o de la com-prensión heideggeriana. La Totalidad no agota los modos de decir ni de ejercer el ser. El ser como *fysis* o subjetividad, como Totalidad, es un modo de decir el ser; el ser idéntico y único funda la analogía del ente. En cambio, el ser como la Libertad abismal del Otro, la Alteridad, es un modo de decir el ser verdaderamente ana-lógica y dis-tinta, separada, que funda la analogía de la palabra (como primer modo que se nos da la analogía de la cosa real: la *analogía fidei* es la propedéutica a la *analogía rei*, como veremos más adelante). El ser único e idéntico en sí mismo de la analogía del ente, gracias a la "di-ferencia ontológica", funda la ex-presión (*lógos apofantikós*) de la Totalidad. El ser analógico del Otro como alteridad meta-física, gracias a la "dis-tinción", origina la revelación del Otro como pro-creación en la Totalidad.

El *lógos* como palabra ex-presora es fundamentalmente (con referencia al horizonte del mundo) unívoca: dice el único ser. La *dabar* (en hebreo "palabra") como voz reveladora del Otro es originariamente aná-loga. Ahora la ana-logía⁴⁹⁵ quiere indicar una palabra que es una revelación⁴⁹⁶, un Decir⁴⁹⁷ cuya presencia⁴⁹⁸ patentiza la ausencia, que sin embargo atrae y pro-voca, de "lo significado": el Otro mismo como libre y como pro-yecto ontológico alterativo; ahora todavía incom-prensible, transontológico.

La palabra reveladora del Otro, como otro y primeramente, es una palabra que se capta (comprensión derivada inadecuada) en la "semejanza"⁴⁹⁹, pero que no se llega a "interpretar" por lo abismal e incomprensible de su origen dis-tinto. Tomemos algunos ejemplos cotidianos para descubrirla como la palabra primera y más frecuente. La palabra reveladora erótica exclama: "-Te amo" (sea mujer o varón a un varón o mujer). La revelación pedagógica puede indicar: "-Ve a comprar pan a la nueva panadería de la esquina" (la madre a su hijito). La revelación política puede decir: "-Tengo derecho a que se me pague mayor salario" (un obrero al empresario). En estos tres niveles se da ya todo el misterio de la *analogía fidei* o *verbi* con "dis-tinción meta-física". Queremos insistir en el hecho de que esta palabra no es sólo la primera palabra sino la primera experiencia humana en cuanto tal. En el útero materno se vive ya la alteridad, pero es en el momento mismo del nacimiento, en el instante del parto (parir como a-parición), en el que se es cobijado y acogido en el Otro y por el Otro, que ya se presenta como "hablante". La madre dice: "-Hijito mío". El médico exclama: "-Es una niña". El recién parido, el a-parecido en el mundo de los Otros (todavía él mismo sin mundo), comienza a formar su mundo en la confianza filial y en la ob-ediencia discipular en el Otro: el más-alto y por ello maestro del mundo. Esta palabra no es ni el signo o el concepto de la ciencia⁵⁰⁰, ni el simbolismo como dominio operatorio matemático, ni la palabra del neopositivismo de Wittgenstein, ni el lenguaje pre-formativo de Austin, ni el lenguaje de auto-implicación (*self-involvement*) de Evans, ni el discurso ético de Ladrière (cuando dice que "el hombre es responsable de sí mismo como ser egológico, y responsable ante sí mismo")⁵⁰¹. Derrida se acerca, pero tampoco da cuenta de la cuestión, cuando quiere indicar una diversidad entre la "différence" y la "différance"⁵⁰².

"-Te amo", dice el muchacho a su novia. Es una palabra, mejor aún, es una proposición: un juicio con sujeto y predi-

cado pero que "propone" algo a alguien: que se "pro-pone" a sí mismo. Es un juicio imperativo, no en el sentido que ordene o mande algo, sino porque incluye una como obligación, una exigencia, un imperio. "Lo Dicho", por ahora inverificado (ya que el amor se mostrará; efectivamente en la diacronía del cumplimiento de la palabra meta-física), se apoya en su pretensión (esta pretensión se hace imperativa) de verdadera. La veracidad de "lo Dicho" queda asegurada y sólo confiada en el "Decir" mismo, en el Otro que lo dice. Exige ser tenida como verdadera: se obliga a tener fe, ya que el *lógos* o *dabar* proferido en la revelación dice referencia radical a lo que es *más-alto* y *más-allá* que "lo Dicho" y que mi propio horizonte ontológico de comprensión como Totalidad: su palabra es ana-lógica (el *lógos* como *fysis* o mundo) porque su presencia (el "Decir" que exclama "lo Dicho": "-Te amo") remite al que revela ("el que" dice amar), pero oculta su mismidad transontológica (la mentira es siempre posible y su "Decir" puede ser hipocresía)⁵⁰³.

Esta remitencia o referencia de la palabra reveladora al revelador deja al que escucha dicha palabra en la Totalidad en una situación que es necesario describir, porque toca a la esencia misma del hombre, de la historicidad, de la racionalidad. La palabra que irrumpe desde el Otro en la Totalidad no es interpretable, porque puede interpretarse algo en la medida en que guarda relación de fundamentación con la comprensión del ser mundano. Pero dicha palabra irrumpe desde más allá del mundo (desde el mundo del Otro). Sin embargo, es "comprensible inadecuadamente" -como hemos dicho más arriba-. Comprensión por " semejanza" y confusa. A partir de la experiencia pasada que tengo de lo que en su Decir me dice el Otro uno se formó una idea aproximada y todavía imprecisa, inverificada, de lo que revela. Se asiente, se tiene convicción o se comprende inadecuadamente "lo Dicho" teniendo confianza, fe, en el Otro: "porque él lo dice". Es el amor-de-justicia, transontológico, el que permite aceptar como verdadera su palabra inverificada. Este acto de la racionalidad histórica es el supremamente racional y la muestra de la plenitud del espíritu humano: ser capaz de jugarse por una palabra *creída* es, precisamente, un acto creador que camina por sobre el horizonte del Todo y se avanza, *sobre la palabra* del Otro en lo nuevo⁵⁰⁴.

La palabra tenida por verdadera (*für-Wahr-halten*)⁵⁰⁵, con el asentimiento del entendimiento en una confusa comprensión óptica inadecuada a partir de la "semejanza" de lo *ya* aconte-

cido en la Totalidad, como declaración, proposición, pro-vocación del Otro (la muchacha con respecto al "amor"; el hijo y la madre con respecto a la palabra dada, el empresario con respecto a la reivindicación interpelante), permite avanzar por la praxis liberadora, analéctica, por el trabajo servicial (*habodáh*), en vista de alcanzar el pro-yecto fundamental ontológico nuevo, futuro, que el Otro revela en su palabra y que es incom-prensible todavía porque no se ha vivido la experiencia de estar en dicho mundo (Totalidad nueva, nueva Patria, orden legal futuro). Es decir, la revelación del Otro abre el pro-yecto ontológico pasado, de la Patria vieja, de la dominación y alienación del Otro como "lo otro", al pro-yecto liberador (estudiado en el § 25 del *cap.* IV, y los §§ 30-31 del *cap.* V). Ese pro-yecto liberador, ámbito transontológico de la Totalidad dominadora, es lo *más-alto*, lo *más allá* a lo que nos invita y pro-voca la palabra reveladora. Sólo con-fiadados en el Otro, apoyados firmemente sobre su palabra, la Totalidad puede ser puesta en movimiento: caminando en la liberación del Otro se alcanza la propia liberación. Sólo cuando por la praxis liberadora, por el compromiso real y ético, erótico, pedagógico, político, se accede a la nueva Totalidad en la justicia, sólo entonces se llega por su parte a una cierta semejanza analógica (*communitas bonitatis*) desde donde, sólo ahora, la palabra antes comprendida confusamente, tanto cuanto era necesario para poder comenzar la ad-ventura de la liberación en el amor-de-justicia, alcanza la posibilidad de una adecuada interpretación. Poseyendo como propio el fundamento ontológico desde donde el Otro, en la diacronía de la palabra reveladora, pronunció su palabra, ahora, en el futuro del pasado pasado, en el presente, puede referirse aquella palabra recordada al actual y vigente horizonte alcanzado por la praxis liberadora y a partir del Otro revelante, pro-vocante. Si el método analéctico era el saber situarse para que desde las condiciones de posibilidad de la revelación pudiéramos acceder a una recta interpretación de la palabra del Otro, todo lo dicho viene a mostrarnos el método mismo.

En el pasaje diacrónico, *desde el oír la palabra* del Otro hasta la *adecuada interpretación* (y la filosofía no es sino saber pensar reduplicativamente ese palabra inyectándole nueva movilidad desde la conciencia crítica del mismo filósofo), puede verse que el momento ético es esencial al método mismo. Sólo por el compromiso existencial, por la praxis liberadora en el riesgo, por un hacer propio discipularmente el mundo del Otro, puede accederse a la interpretación, conceptualización y

verificación de su revelación. Cuando se habita, por la ruptura ética del mundo antiguo, en el nuevo mundo puede ahora interpretarse dia-lécticamente la antigua palabra revelada en el mundo antiguo. Puede aún de-mostrarse, desde el pro-yecto ahora con-vivido, el por qué reveló lo que reveló. Pero aquella palabra, de ayer, hoy está muerta, y quedarse en ella por ella misma es nuevamente sepultar la analéctica presente en la dia-léctica del pasado. En este caso filosofía es sólo recuerdo (*Er-innerung* como diría Hegel); por esto la filosofía se elevaría en el atardecer como el ave fenix. Pero los que describen la filosofía como des-olvido o recuerdo, como mayéutica, olvidan que primeramente la filosofía es oír a la voz histórica del pobre, del pueblo; compromiso con esa palabra; desbloqueo o aniquilación de la Totalidad antigua como única y eterna; riesgo en comenzar a Decir lo nuevo y, así, anticipación de la época clásica, que es cuando las cosas hayan ya sucedido y sea el tiempo de cosechar los resultados, nunca finales, siempre relativos, de la historia de la liberación humana.

El pasaje del oír la revelación a la verificación de la palabra; la diacronía entre la Totalidad puesta en cuestión por la interpelación hasta que la pro-vocación sea interpretada como mundo cotidiano, es la historia misma del hombre. La revelación, primeramente antropológica, es la presencia de la negatividad primera, lo *ana*-lógico; es lo que el método analéctico posibilita (en el sentido que deja lugar para ello; lugar que no existe en el método dia-léctico) y lo que debe saber describir y practicar.

Si la filosofía fuera sólo *teoría*, com-prensión refleja del ser e interpretación pensada del ente, la palabra del Otro sería indefectiblemente reducida a "lo *ya* Dicho" e interpretada equívocamente desde el fundamento vigente de la Totalidad, al que el sofista sirve (aunque cree ser filósofo). Es equivocada su interpretación porque, al opinar que "lo Dicho" es "lo Mismo" que él interpreta cotidianamente, ha hecho "idéntico" (unívoco) lo de "semejante" que tiene la palabra aná-loga del Otro. Es decir, ha negado lo de "dis-tinto" de dicha palabra; ha matado al Otro; lo ha asesinado. Tomar la palabra del Otro como unívoca de la propia es la maldad ética del sofista, pecado que lo condena ya que es el error capital de la inteligencia: culpabilidad negada que permite a la Totalidad seguir considerándose como verdadera y conquistando o matando a los "bárbaros" en nombre de la filosofía del sofista. Considerar a la palabra del Otro como "semejante" a las de mi mundo, conservando la "dis-tinción meta-física" que se apoya en él como

Otro, es respetar la ana-logía de la revelación; es deber comprometerse en la humildad y la mansedumbre en el aprendizaje pedagógico del camino que la palabra del Otro como maestro va trazando cada día. Así el auténtico filósofo, "hombre de pueblo con su pueblo", pobre junto al pobre, otro que la Totalidad y primer pro-feta del futuro, futuro que es el Otro hoy a la intemperie, va hacia el nuevo pro-yecto ontológico que le dará la llave de interpretación pensada de la palabra previamente revelada como niño que aprende todavía. La filosofía en este caso, originariamente ana-léctica, camina dialécticamente llevado por la palabra del Otro. El filósofo, racionalidad actual refleja auténtica, sabe que el comienzo es con-fianza, fe, en el magisterio y la veracidad del Otro: hoy es con-fianza en la mujer, el niño, el obrero, el subdesarrollado, el alumno, en una palabra, el *pobre*: él tiene el magisterio, la pro-vocación ana-lógica; él tiene el tema a ser pensado: su palabra revelante debe ser creída o no hay filosofía sino sofística dominadora.

La filosofía así entendida es no una erótica ni una política, aunque tenga función liberadora para el éros y la política, pero es estricta y propiamente una *pedagógica* relación maestro-discípulo, en el método de saber crear la palabra del Otro e interpretarla. El filósofo para ser el futuro maestro debe comenzar por ser el discípulo actual del futuro discípulo. De allí pende todo. Por ello esa pedagógica *analéctica* (no sólo dialéctica de la Totalidad ontológica) es de la *liberación*. La liberación es la condición del maestro para ser maestro. Si es un esclavo de la Totalidad cerrada nada puede interpretar realmente. Lo que le permite liberarse de la Totalidad para ser sí mismo es la palabra analéctica o magistral del discípulo (su hijo, su pueblo, sus alumnos: el pobre). Esa palabra analógica le abre la puerta de su liberación: le muestra cuál debe ser su compromiso por la liberación práctica del Otro. El filósofo que se compromete en la liberación concreta del Otro accede al mundo nuevo donde comprende el nuevo momento del ser y desde donde se libera como sofista y nace como filósofo nuevo, admirado de lo que ante sus ojos venturosamente se despliega histórica y cotidianamente. El mito de la caverna de Platón quiso decir esto pero dijo justamente lo contrario. Lo esencial no es el ver ni la luz: lo real es el amor de justicia y el Otro como misterio, como maestro. Lo supremo no es la contemplación sino el cara-a-cara de los que se aman desde el que ama primero.

Por su parte, la filosofía latinoamericana puede ahora nacer.

Sólo podrá nacer si el estatuto del hombre latinoamericano es descubierto como exterioridad meta-física con respecto al hombre nordatlántico (europeo, ruso y americano). América no es la materia de la forma europea como conciencia⁵⁰⁶. Tampoco es de Latinoamérica el temple radical de la expectativa, modo inauténtico de la temporalidad⁵⁰⁷. La categoría de *fecundidad* en la Alteridad deja lugar meta-físico para que la voz de América latina se oiga. América latina es el hijo de la madre amerindia dominada y del padre hispánico dominador. El hijo, el Otro, oprimido por la pedagogía dominadora de la Totalidad europea, incluido en ella como el bárbaro, el "bon sauvage", el primitivo o subdesarrollado. El hijo no respetado como Otro sino negado como ente conocido (*cogitatum* de los "Institutos para América latina"). Lo que América latina es, lo vive el simple pueblo dominado en su exterioridad del sistema imperante. Mal pueden los filósofos decir lo que es América latina liberada o cual sea el contenido del proyecto liberador latinoamericano. Lo que el filósofo debe saber es cómo de-struir los obstáculos que impiden la revelación del Otro, del pueblo latinoamericano que es pobre, pero que no es materia inerte ni telúrica posición de la *fysis*. La filosofía latinoamericana es el pensar que sabe escuchar discipularmente la palabra analéctica, analógica del oprimido, que sabe comprometerse en el movimiento o en la movilización de la liberación, y, en el mismo caminar, va pensando la palabra reveladora que interpela a la justicia; es decir, va accediendo a la interpretación precisa de su significado futuro. La filosofía, el filósofo, devuelve al Otro su propia revelación como renovada y re-creadora crítica interpelante. El pensar filosófico no aquietta la historia expresándola pensativamente para que pueda ser archivada en los museos. El pensar filosófico, como pedagógica analéctica de la liberación latinoamericana, es un grito, es un clamor, es la exhortación del maestro que relanza sobre el discípulo la objeción que recibiera antes; ahora como revelación reduplicadamente pro-vocativa, creadora.

La filosofía latinoamericana, que tiende a la interpretación de la voz *latinoamericana*, es un momento nuevo y analógico en la historia de la filosofía humana. No es ni un nuevo momento particular del Todo unívoco de la filosofía abstracta universal; no es tampoco un momento equívoco y autoexplicativo de sí misma. Desde su distinción única, cada filósofo y la filosofía latinoamericana, retoma lo "semejante" de la filosofía que la historia de la filosofía le entrega; pero al entrar en el círculo hermenéutico desde la *nada* dis-tinta de su liber-

tad el nivel de semejanza es analógico. La filosofía de un auténtico filósofo, la filosofía de un pueblo como el latinoamericano, es analógicamente semejante (y por ello es una etapa de la única historia de la filosofía) y dis-tinta (y por ello es única, original e inimitable, Otro que todo otro, porque piensa la voz única de un nuevo Otro: la voz latinoamericana, palabra siempre reveladora y nunca oída ni interpretada). Si se expone la historia de la filosofía se privilegia el momento de "semejanza" que tiene toda filosofía auténtica. Si la "semejanza" se la confunde con la identidad de la univocidad se expone una historia a la manera hegeliana: cada filósofo o pueblo vale en tanto "parte" de la única historia de la filosofía, y en ese caso "ser un individuo no es nada desde el punto de vista histórico-mundial"⁵⁰⁸. En este caso la filosofía latinoamericana no es nada, como tal, y deberá simplemente continuar un proceso idéntico al comenzado por Europa. Si, en cambio, se sobrepasa lo de "distinto" que cada filósofo o pueblo tiene, puede llegarse a la equivocidad total y a la imposibilidad de una historia de la filosofía, a lo que tienden las sugerencias de Ricoeur en *Historia y Verdad*, y en especial de Jaspers: no hay historia de la filosofía; hay biografías filosóficas. Ni la identidad hegeliana ni la equivocidad jaspersiana, sino la analogía de una historia cuya continuidad es por semejanza pero su discontinuidad queda igualmente evidenciada por la libertad de cada filósofo (la *nada* de donde parte discontinuamente la vida de cada uno) y de cada pueblo (la dis-tinción de la realidad de la opresión latinoamericana). La filosofía latinoamericana es, entonces, un nuevo momento de la historia de la filosofía humana, un momento analógico que nace después de la modernidad europea, rusa y norteamericana, pero antecediendo a la filosofía africana y asiática postmoderna, que constituirán con nosotros el próximo futuro mundial: la filosofía de los pueblos pobres, la filosofía de la liberación humano-mundial (pero no va en el sentido hegeliano unívoco, sino en el de una humanidad analógica, donde cada persona, cada pueblo o nación, cada cultura, pueda expresar lo propio en la universalidad analógica, que no es ni universalidad abstracta [totalitarismo de un particularismo abusivamente universalizado], ni la universalidad concreta [consumación unívoca de la dominación])⁵⁰⁹.

Esta simple posición Europa no lo acepta; no lo quiere aceptar: es el fin de su pretendida universalidad. Europa está demasiado creída de su universalismo; de la superioridad de su cultura, Europa, y sus prolongaciones culturo-dominadoras (Estados Unidos y Rusia), no saben oír la voz del Otro (de

América latina, del Mundo árabe, del África Negra, de la India, la China y el Sudeste asiático). La voz de la filosofía latinoamericana como no es meramente tautológica de la filosofía europea se presenta como "bárbara", y al pensar el "no-ser" todo lo que dice es falso. Como yo mismo expuse en una universidad europea a comienzos de 1972, lo que pretendemos es, justamente, una "filosofía bárbara", una filosofía que surja desde el "no-ser" dominador. Pero, por ello, por encontrarnos más allá de la totalidad europea, moderna y dominadora, es una filosofía del futuro, es mundial, postmoderna y de liberación. Es la cuarta Edad de la filosofía y la primera Edad *antropo-lógica*: hemos dejado atrás la *fisio*-logía griega, la *teo*-logía medieval, la *logo*-logía moderna, pero las asumimos en una realidad que las explica a todas ellas.

§ 37. DE-DUCCIÓN DE LA TOTALIDAD Y LA PRAXIS LIBERADORA

En la ontología pueden de-ducirse o fundarse en la comprensión del ser a los entes. Tal ha sido el método científico (de-mostrativo) utilizado en el *capítulo* II (tomo I): las posibilidades se de-ducen o penden del fundamento ontológico. Ahora, en cambio, no se trata ya de una de-ducción ontológico-óntica, sino de una de-ducción meta-física: desde el Otro, el *a priori* real, y *a posteriori* conocido por su propia revelación, podemos de-ducir la Totalidad como totalidad, y, gracias a ella, y por la apertura a un pro-yecto liberador (futura Totalidad que pone en cuestión la primera), podemos de-ducir doblemente (en la diacronía de la liberación) la praxis como trabajo servicial. Ambas cuestiones las hemos planteado en los *capítulos* IV (de-ducción de la Totalidad) y V (de-ducción de la praxis liberadora). Dicha de-ducción es descubrimiento del "sentido", del estatuto antropológico, meta-físico o *ético*, y, por ello, se denominó a la de-ducción de la Totalidad: la "eticidad"; y a la de-ducción de la praxis liberadora: la "moralidad". La "eticidad" de la ex-sistencia como Totalidad mundana y la "moralidad" del servicio como trabajo creador de-muestran -desde el Otro, origen real del descubrimiento de su "sentido" y raíz efectiva de su misma realidad. La de-ducción no es sólo epistemológica; es también meta-física; es de-ducción de la realidad misma de la Totalidad (cuestión que se planteará orgánicamente en el *capítulo* X). La Alteridad, la realidad del Otro no puede *de*-mostrarse; sólo se *muestra* por el absurdo. Su irrealidad torna absurda la Totalidad, al hombre. Lo pri-

mero no puede mostrarse-desde nada anterior, porque no hay anterioridad que lo soporte. El Otro, como otro, es indemostrable; es el comienzo de toda de-ducción. En este párrafo nos mantendremos en el límite de la de-ducción ético-antropológica; en el *capítulo* X abordaremos la de-ducción ético-cósmica que se encuentra a la base del estatuto ético del cosmos, de la naturaleza, de la realidad astronómica, biológica y antropológica. De esta manera nuestro discurso, nuestro curso, vuelve al comienzo: la de-ducción analógica del hombre (física, animal) nos permite descubrirlo como un ser-en-el-mundo (tema del *capítulo* I de esta *Ética*). Pero vuelve sin poder cerrar el círculo, porque la negatividad del Otro es como un vacío que siempre impide al círculo cerrarse como una Totalidad cumplida: son dos semicírculos que nunca se unen porque el Otro es insistematizable, incomprensible, Misterio de libertad que nos relanza continuamente como historia.

La "categoría" analógica de Totalidad no se descubre sino en el cara-a-cara: desde el Otro. El que piensa el mundo, la *fysis*, como lo único, "implícitamente" acepta la Totalidad pero no la descubre como tal, como Totalidad. Para poder pensarla como categoría es necesario pensarla desde el Otro, desde la Alteridad. En estos años, en seminarios universitarios, hemos practicado este método y hemos podido comprobar, estudiando los principales filósofos griegos y modernos, el cómo la "categoría" de Totalidad es el último horizonte de su pensar y, sin embargo, no la han descubierto como tal. Es decir, se veían impulsados por la necesidad de la "lógica de la Totalidad" a plantear los mismos problemas y a llegar a los mismos resultados. Las diferencias son de detalles. La manera ontológica de habérselas con los más graves problemas es idéntica. Los griegos, en la Totalidad de la *fysis*; los modernos, en la Totalidad subjetual. Los medievales, con una experiencia fáctica de la Alteridad, caen frecuentemente en contradicciones conceptuales porque echan mano de las categorías que la filosofía griega de la Totalidad les presta. Estas contradicciones se hacen evidentes en los Padres Griegos, en Agustín y aun, en detalles, en Tomás de Aquino. Quiere decir que para de-ducir la Totalidad es necesario, no sólo la experiencia fáctica de la Alteridad, sino la clara conciencia y un pensar reflejo sobre la misma experiencia, para que la Totalidad pueda ser descripta como totalidad y la Alteridad como la infinidad del Otro, negatividad primera y afirmación incom-prensible⁵¹⁰.

Si la filosofía es una *pedagógica*, es primeramente una posición discipular: se debe saber oír la palabra reveladora del

Otro (el discípulo como maestro), crearla para poder comprometerse en el camino de la liberación y acceder así al ámbito del pro-yecto liberador mismo. Desde la convivencia transexistencial en un mismo pro-yecto analógico se puede interpretar *transexistencialmente* la palabra anteriormente revelada, comprendida inadecuadamente pero no interpretada en la Totalidad. Es ahora que la filosofía como *pedagógica* pasa de su posición discipular a su actitud magistral, la del auténtico maestro del pensar, de la historia, de la humanidad. Es necesario que se pase de la mera interpretación transexistencial a una interpretación *transexistenciaria*, que es con respecto a la interpretación ontológica de la Totalidad una interpretación metafísica, pero con respecto a la Totalidad futura (Totalidad tercera, entonces) una mera interpretación ontológica de segundo grado. El filósofo-maestro se ha colocado en posición de exterioridad con respecto a la Totalidad primera, en donde anteriormente habitaba antes de oír la revelación del Otro. Desde dicha exterioridad la Totalidad misma se le aparece ahora como un sistema *óntico*, un sistema más, un sistema dado en un momento de la historia, uno de tantos, un sistema ideológico. Al haber avanzado hacia la exterioridad lo ha dejado en el camino como un momento óntico, como una crisálida muerta. Desde el pro-yecto de liberación (que ahora es su pro-yecto ontológico vigente y que el Otro le permitió el acceso por su pro-vocación) puede ahora *justificar* la revelación que se le hiciera, y juzgar entonces a la Totalidad como totalidad. El *pensar* reflejo legítima (desde el nuevo pro-yecto) la revelación que antes era ininterpretable desde la Totalidad (ya que su origen era el Otro incomprendible). Justificar" (*jus-facere*: "hacer justicia" en latín) es no sólo verificar (comprobar la veracidad del Otro en el hecho de que lo revelado es, en verdad) sino pensar la referencia de lo revelado anteriormente como el enunciado de la *posibilidad* del pro-yecto liberador. Ahora, cuando el filósofo-maestro, por su compromiso liberador, ha accedido como propio al pro-yecto liberador que comprende en parte al Otro, puede como repetir el proceso deductivo ontológico-óntico o epistemático⁵¹¹. "Justificar" lo revelado por el Otro en la convivencia del mismo pro-yecto liberador es además legitimar la praxis liberadora ilegal en la Totalidad: es juzgar como superada y muerta a la Totalidad que pierde su rango ontológico y se degrada en un ente, un sistema ideológico, como el fin del discurso. El *pensar* la remitencia de la posibilidad enunciada por el Otro en su revelación al pro-yecto ontológico liberador

(meta-físico con respecto a la Totalidad ideológica) es saber conceptualizar, precisar, permitir la máxima acuidad a la palabra pro-vocativa. El filósofo, al pensar la revelación del Otro, se transforma en un pro-fético *crítico*, y no meramente, como el Otro, pobre en un profeta existencial sin el Otro, en el oprimido, y sin el momento discipular, el filósofo no es sino un sofista tautológico de la Totalidad perimida. Pero después de haber pasado por el discipulado de la palabra reveladora del Otro, la fe en su palabra, y la praxis liberadora, el filósofo se presenta a la Totalidad como el peligro final, como el que anuncia su verdadero término. ¿Por qué? Porque sólo el filósofo puede de-mostrar la infundamentabilidad de la Totalidad, su falsedad, su hipocresía. Sólo el filósofo puede decir: "¡El dios sobre el que reposáis *ha muerto!*" Es decir, el fundamento que se tenía por natural, eterno, divinizado, definitivo viene a ser depuesto de su originalidad y se lo muestra como un pro-yecto superado, un sistema perimido, la pervivencia fósil de un pasado ideológico, cadavérico. El filósofo-maestro, en la filosofía como *pedagógica analéctica de la liberación*, repite entonces la voz del Otro que supo escuchar, pero su reiteración no es mera imitación, sino que tiene ahora la virulencia *crítica* de lo *pensado*. Contra el dominador de la Totalidad, entre los que siempre el filósofo-maestro se contó antes (cuando fue sofista), les echará en cara el continuar sustentando la errada naturalidad y divinidad de un ente. Se volverá a los suyos e ironizará su ceguera: "Ojos tienen y no ven; oídos tienen y no oyen; boca tienen y no hablan" los ídolos que han producido con sus manos y que adoran como dioses. De-ducir la Totalidad como ideología es mostrar desde el pro-yecto liberador la malignidad de la misma Totalidad en cuanto se cierra al futuro. Pero como en la Totalidad son los dominadores ("lo mismo" en "lo Mismo") los que se identifican y defienden el Todo, el filósofo-maestro se opone frontalmente a ellos. Su crítica se presenta como ininterpretable desde la Totalidad (tal como la palabra del Otro pobre había sido para el filósofo-discípulo sólo "inadecuadamente" comprensible). Por ello los dominadores de la Totalidad ven en el filósofo-maestro, sólo, un mero anarquista (más-allá-del-origen: *aná-arjê*), y como revela crítica, pensada, conceptualmente la superación de la Totalidad (su muerte aparente, ya que es asumida en un *nuevo* Todo), los dominadores que usan la Totalidad para sus fines egóticos, no pueden sino maquinarse su desaparición. Por esto murió Sócrates, aunque no pudo pensarlo. El filósofo-maestro es un hombre

condenado a muerte y por ello bien puede exclamar: "Mal-dito el día en que nací". Esa automaldición es paradójica, porque encubre una exclamación radical de infinita alegría.

No es sólo deducción de la Totalidad como totalidad, o crítica a la Totalidad como tal; es también, de-ducción de la praxis liberadora o del trabajo servicial como legítimo. Es la "justificación" de la liberación del oprimido, de la moralidad de la ilegalidad del "servicio" (*habodáh*). Su pedagogía es aquí también *analéctica*. Es analéctica con respecto al dominador (su palabra pensada, su pro-vocación crítica) ya que viene desde *más allá* de la Totalidad. Pero viene igualmente desde *más allá* de la existencial y acrítica posición del oprimido como oprimido y del Otro como libre, y, en ambos casos, como el que vive algo que no ha pasado por la clarificadora mediación del pensar crítico, de la interpretación transexistenciaría. El filósofo-maestro, viene a agregar a su discípulo, al pueblo, al Otro (que fue su maestro cuando le reveló como objeción o interpelación de justicia la exterioridad de un pro-yecto liberador) algo *nuevo*, algo otro: el mismo filósofo-maestro es el Otro que el oprimido, que el que se libera, que el transexistencialmente Otro. La labor del filósofo-maestro no es sólo dar a luz el hijo del Otro (mayéutica), sino fecundar con su palabra crítica, pensada, interpretada-meta-físicamente la *nueva* Edad histórica que comienza a vivir América latina y los pueblos pobres del mundo; que comienza a vivir la mujer y los que sufren la pedagogía dominadora de la Totalidad.

Cuando la praxis liberadora justificada pensadamente por el filósofo llega a cumplirse, y la patria *nueva* se organiza, el filósofo queda nuevamente apresado en la Totalidad y es necesario que ausculte la historia para descubrir dónde se encuentra la nueva revelación del Otro que lo llama a recomenzar el camino de la crítica liberadora. La historia humana nunca será, por los datos que la filosofía constata, un Todo totalizado y, por ello, habrá siempre un Otro, y su revelación será el momento primero, lo analéctico, que permite al pensar acceder prácticamente a la novedad procreadora que irrumpe de la nada de sentido: desde el Otro como "fuera" del sistema, como pobre, como el que la intemperie *llama* (esta es la "vocación" a la filosofía) al filósofo para que co-labore con su don, con su "servicio", con su trabajo analéctico, en la liberación histórica de cada hombre, de América latina, de la humanidad.

§ 38. DEL ÊTHOS A LA ÉTICA META-FÍSICA LATINOAMERICANA DE LA LIBERACIÓN

Nuestra tarea en este párrafo no será definir la ética sino situarla. Para ello deberemos distinguir diversos planos para poder orientarnos metódicamente con precisión. Deberemos distinguir seis planos que describimos indicativamente primero y que trataremos con un poco más de análisis después.

En *primer* lugar partimos de la com-prensión existencial del ser que se organiza histórica y culturalmente como un *êthos*, totalidad modal. El *êthos*, en *segundo* lugar, incluye como uno de sus momentos una ética existencial cómplice o interpretativo-comprensora acrítica, que algunas veces llega al nivel de la comunicación (las "opiniones" éticas vigentes). La ética ontológica, en cambio y en *tercer* lugar, tematiza filosóficamente el *êthos* y las éticas existenciales y cuenta igualmente con las ciencias integradas en la dominación de la Totalidad. Aquí habría terminado su tarea una ética existencial de tipo heideggeriano. Pero, y nos encontramos ya en el *cuarto* momento, hay un movimiento liberador que es vivido por algunos como un *êthos* transontológico (y por ello lo hemos denominado en el párrafo anterior trans-existencial: es la manera *acrítica* de vivir la liberación, aunque el hecho de ser "trans-" muestra una criticidad fundamental con respecto a la Totalidad y su *êthos* existencial). De este movimiento liberador puede aún haber, y es el *quinto* momento, una ética acrítica o todavía no pensada explícita, metódica y críticamente (tal sería, por ejemplo, la clara crítica meta-física trans-existencial de los profetas en Israel). Por último, en *sexto* lugar, se encuentra la ética meta-física que oyendo la voz del *êthos* liberador en cuanto liberador, de la ética transexistencial liberadora, y las ciencias que intentan superar la "cultura de dominación", formula la crítica radical y justifica el camino de la liberación. El momento de los *êthos*, y de sus éticas existenciales correspondientes, le llamaremos la *simbólica*, o hermenéutica a través de los símbolos cotidianos (sean de la Totalidad o de la liberación). La ética ontológica es propiamente la *dia-léctica*. La ética meta-física es originariamente la *ana-léctica*. La ética parte entonces de una *simbólica*, la piensa como *dialéctica* y la pone en cuestión como *analéctica*. Se pasa de la ética existencial a la ética ontológica, y de ésta, por mediación de la revelación de la ética transexistencial, a la ética meta-física.

Todo hombre, por supuesto igualmente el científico y el filósofo, se encuentra en un mundo. Mundo cultural, de un grupo determinado, de un momento de la historia humana. Su último fundamento, como hemos dicho repetidas veces, es la com-comprensión existencial del ser que tenga dicho grupo humano; por ejemplo el latinoamericano, el argentino, el mendocino, el de su familia, etc. La tarea de la ética ontológica será "dejar que el sentido del ser original de América venga a la luz mediante la analítica existencial de nuestra pre-ontológica com-comprensión de seres-en-un-nuevo-mundo... He aquí el camino a recorrer a lo largo del tiempo y de la historia: la historia original de América"⁵¹². Aunque dicha tarea analítica nunca se lleve a cabo no por ello el hombre no tuvo cotidianamente, de manera necesaria, una cierta com-comprensión de la manifestación histórica del ser. Anudándose en diversos círculos concéntricos, desde el ser como fundamento de la Totalidad, el hombre organiza su vida cotidiana dando sentido a todo lo que le rodea desde el horizonte de significatividad que es el mundo como tal. En el mundo el hombre adopta ante las cosas-sentido *actitudes* o modos de "habérselas" (*habitus, héxis*) pero no ante esto o aquello sino ante todo y de manera estructural e inter-respectiva. La totalidad de esas modalidades que ha adoptado como constituyendo su carácter personal o su modo cultural es lo que denominamos *êthos*⁵¹³. Si el pensar emerge de la cotidianidad, surge siempre de un mundo que es ya ético; lo ético del mundo es también el *êthos*, esa como constancia en la permanencia ante una manifestación del ser (como una *Gestalt* histórica, pero no en el sentido hegeliano). El *êthos* es el modo como cada hombre y cada cultura vive el ser. Si hay historia del hombre hay también historia del *êthos*. Un momento del *êthos* es la interpretación-comprensiva existencial, que pende o deriva de la com-comprensión del ser como poder-ser (que fundando actúa como principio). La totalidad circunspectiva (es decir, la estructura respectiva y completa de la interpretación existencial) constituye el momento del "ver" del *êthos* (el momento del *lógos* diría Aristóteles, en función práctico prudencial). Como permanece en el mero nivel expresivo del ejercicio cotidiano deberemos decir que se confunde con el *êthos* mismo. Son todas las normas, reglas u obligaciones que permiten interpretar toda "posibilidad" (en tanto valiosa o disvaliosa), pero de manera a tal punto confundida con el comportamiento que forma un todo indivisible.

Pero, en ciertas personas y por circunstancias variables, lo

que era una totalidad interpretativa soldada al *êthos* mismo cobra no sólo expresión sino comunicación. Surge así lo que llamamos una *ética existencial* o cotidiana. Ética existencial cotidiana fue la del oráculo de Delfos (que tuvo después el destino de ser tematizado existencialmente por la *Apología de Sócrates* de Platón), la del "Viejo Vizcacha". La interpretación es ella misma una expresión dentro del movimiento de la comprensión derivada⁵¹⁴, es un habla pero no una lengua⁵¹⁵. La lengua ética de la Totalidad es la ética vigente, lo alienado de la "sabiduría popular", que muchas veces es tan dura, directa y trágica Como el alma del gaucho, en cuanto oprimido, por ejemplo: "El primer cuidao del hombre -dice Vizcacha a Fierro-, es defender el pellejo; llevate de mi consejo, fijate bien lo que hablo; el diablo sabe por diablo pero más sabe por viejo"⁵¹⁶. "Fijate bien lo que hablo", dice la ética existencial comunicada, experiencia vivida y expresada en la cercanía de la cotidiana "esistencia"⁵¹⁷. Ética existencial cotidiana es la del *Rig-Veda*, la del *Libro de los Muertos* de Egipto y la de las tradiciones aztecas:

"El *tlamatini*: una luz, una tea,
una gruesa tea que no ahúma.
Un espejo horadado...
Él mismo es escritura y sabiduría.
Es camino, guía veraz para otros.
Conduce a las personas y a las cosas;
es guía en los negocios humanos.
El buen *tlamatini* es cuidadoso como un médico,
y guarda la tradición.
Suya es la sabiduría transmitida;
él es quien la enseña..."⁵¹⁸.

La lengua de esta ética existencial es siempre simbólica. El símbolo y el relato mítico es el modo de hablar de esta sabiduría que por ello se confunde con el arte y a veces con la religión. Este "símbolo da que pensar" nos dice Paul Ricoeur⁵¹⁹.

El ropaje simbólico del habla no debe hacernos olvidar que al fin nos remite a una comprensión de la manifestación histórica y cultural del ser. El mundo mítico de los símbolos (aun en nuestro tiempo científico y civilizado, está presente en todos los niveles cotidianos de la vida y sus obviedades) es el punto de partida de la filosofía⁵²⁰. Los símbolos se comprenden desde sí mismos, y esta hermenéutica sería *la simbólica*; tal es el manejo experiencial de la ética existencial cotidiana.

Esta Totalidad simbólica de comprensibilidad es lo que Aristóteles indicaba como "la comprensión cotidiana (*dóxas*) sostenida por todos, por la mayoría o por los sabios (*tôn sofôn*)"⁵²¹.

Pero más allá de la *simbólica*, como explicación interna al símbolo que da la ética existencial cotidiana, emerge por la conversión al pensar la *dia-léctica*. El pensar fundamental comienza por ser dialéctica. Por ello "con respecto al intento filosófico se debe buscar el des-cubrimiento (la verdad: *alé-theian*); en orden a la sola dialéctica [como arte de la discusión] solamente que esté de acuerdo a la comprensión cotidiana (*dóxan*)"⁵²². Es decir, el que intenta pensar ontológicamente deberá tomar en cuenta la comprensión cotidiana pero como *apariencia* o parecer ser (lo obvio o comprensible de suyo) que bien puede ocultar más que manifestar la mostración misma del ser. Por ello, se dirigirá al ámbito del símbolo para encontrar "proposiciones éticas" (*hai ethikài protàseis*)⁵²³. "La filosofía [la ontología] comienza en sí, ella es comienzo. El discurso de las filosofías es hermenéutica de los enigmas que la preceden, rodean y nutren, y búsqueda del comienzo, intento de orden, apetito de sistema"⁵²⁴. Al decir "comienza en sí" (por sí misma: *à soi*) se quiere indicar que se inicia sin otro apoyo que ella misma; en este inicio en nada puede auxiliarla las ciencias humanas. Estamos en el nivel introductorio y fundamental, en el pensar dialécticamente los principios mismos del filosofar. Desde las estructuras de la ética existencial cotidiana, y del *êthos* como su mundo, el que piensa dialéctica y ontológicamente debe saber tener en vista, no la validez caduca de una manifestación histórico-cultural del ser en un *êthos* dado, sino el ser que como poder-ser ad-viniente está siempre más allá en su fuyente posición dia-léctica. De esta manera el pensar fundamental, la ética ontológica, partiendo de lo cotidiano, relativo a una época histórica, a una cultura dada, a una comprensión existencial del ser, puede quedar abierta a la Totalidad y de este modo aunque no tenga un saber del ser como ser, su pensar no queda apresado como mera cotidianidad ingenua (y por ello su mayor culpabilidad) en su mundo cultural dado fácticamente. Desde las estructuras variables de su mundo, *tà êndoxa*, podrá mostrar lo que el ser es al mostrar la imposibilidad de lo falso: lo que él no-es. Partiendo de lo cotidiano y existencial puede entonces la dialéctica como método de la Totalidad *indicar* al ser pero no *saberlo*, y por ello igualmente no puede *decirlo*. Deja que el ser se muestre; quita los impedimentos de esta mostración al des-velar, des-cubrir, des-ocultar su manifestación: lo deja ser,

pero, por su propia constitución, el ser aparece en la manifestación y jamás como tal. La dialéctica, la ética ontológica que mira hacia el ser como ser, está en guardia para que la apertura final nunca sea cerrada y pueda acaecer la *parousía* del ser, su ad-venimiento. Ese ser no-sabido es mostrado como dándose más allá de todo horizonte de la comprensión existencial como poder-ser dado. A través de todos los *êthos* y de las éticas existenciales cotidianas de todos los pueblos de la historia se descubre entonces una estructura ontológica fundada toda ella en el ser como *parousía*; *parousía* encubierta con diversos lenguajes simbólicos, pero expresando al fin "lo Mismo". Esta ética ontológica en su momento primero y dialéctico es entonces *ethica perennis*, en el sentido de que es un pensar metódico fundamental que da cuenta de lo que el hombre es desde *siempre*. El *siempre* indica la universalidad del *factum*: el hombre que ha sido, es y será, mientras sea hombre, tal como lo descubre la *dialéctica* como de manera cotidiana, regional y epocal lo expresó ya la *simbólica*.

El primer momento de la ontología es la dialéctica, la *analítica existencial* fundamental. Esta analítica fundamental de la Totalidad⁵²⁵ describe los existencialistas, como horizonte desde el cual se fundará de-mostrativamente la estructura de lo existencial y la *prâxis* óntica. Si el movimiento dialéctico mira hacia el ser en cuanto ser (como el poder-ser, y por ello anulado en cuanto poder-ser al meramente ser-en-Totalidad totalizado), la analítica existencial mira hacia lo intramundano para fundar lo que desde ese fondo aparece como ente, como "posibilidades".

Por ello la *óntica o moral de las posibilidades* -que es lo que intramundano se abre desde el horizonte del mundo- tiene, ahora sí, una función de-mostrativa y derivada. La moralidad del acto humano o la *prâxis* óntica en la Totalidad no se la deberá confundir con la eticidad de la *existencia* como tal y con la moralidad de la praxis liberadora o meta-física.

¿Cuál es la relación que se establece entre la ética ontológica así situada y las "ciencias humanas" de la dominación, tales como la psicología, psicoanálisis, historia, antropología cultural, sociología, el derecho, las ciencias políticas, la economía, y aun las "ciencias naturales", tales como la biología y otras del mundo nordatlántico dominador? Merleau-Ponty indica que Husserl "a medida que su pensamiento maduraba, era cuestión de que esta relación de prioridad [de la filosofía con respecto a las ciencias del hombre] se sustituyera una relación de reciprocidad o de entrelazamiento"⁵²⁶. Esto debe entenderse

bien o puede caerse en la confusión pura y simple. Las ciencias humanas son, en la cultura de dominación, por una parte, un modo *fundado* de conocer ciertamente; y, por otra, un momento del ser en el mundo cotidiano mismo. Es decir, la ciencia viene a ser ella misma por el resultado de sus investigaciones un elemento de la cotidianidad: desde que el hombre llega a la luna, dicho satélite no es ya mirado por el hombre cotidiano de la misma manera que antes. La ciencia viene a cambiar la comprensión cotidiana del ser. En ese sentido interesa la ciencia al pensar ontológico que parte de la cotidianidad, como un saber tenido ya por todos como manifestación del ser histórico. Pero un saber estricto de la ciencia misma, aunque no innecesario, no por ello es condición *sine qua non* de la filosofía como pensar dialéctico fundamental, y esto es por demás evidente: el pensar dialéctico ontológico parte de la cotidianidad para mostrar la posición del hombre en la Totalidad, y desde allí no sólo funda los otros momentos de la filosofía ontológica, sino los axiomas mismos de las ciencias. Si funda los axiomas de las ciencias mal puede necesitar para su pensar fundamental las conclusiones de esas ciencias. Se puede entonces aceptar la propuesta de Merleau, en el sentido de la "reciprocidad o entrelazamiento" de las ciencias y el pensar fundamental, sólo en el sentido indicado: es decir, en tanto las conclusiones científicas *hayan pasado a la cotidianidad* y, por ello, no son ya tomadas como "conclusiones" sino como "datos factuales" del mundo histórico y cultural mismo de la Totalidad. Un pensar que quiera en verdad ser fundamental, por ejemplo en ética, deberá aun tomar el pensar filosófico que le precede en el mismo sentido: en tanto haya pasado a la cotidianidad y en tanto la explica. El *êthos* de una época, que es el punto de partida de toda ética ontológica como ética de la Totalidad, puede echar mano de las obras de arte o de las filosofías de esa época para mejor explicar el fenómeno fundamental: la comprensión existencial del ser de una época, ser que es poder-ser, pro-yecto humano en su sentido ontológico.

El comienzo de la filosofía a partir de la cotidianidad, de manera directa, no debe hacernos pensar que es un saber absoluto. "La filosofía es la obra de una re-flexión incompleta y finita teniendo como tema una experiencia finita y que no llega jamás a descubrirse como posesión pura y simple de sí mismo"⁵²⁷.

La ética ontológica puede entonces contar con las ciencias humanas en tanto están integradas a la cotidianidad de la

Totalidad y no en cuanto que las conclusiones científicas podrían ser tomadas como el fundamento a partir del cual se debería pensar. Las conclusiones de las ciencias son proyectadas en la comprensión existencial y, por ella, hacia ser manifestado de una época. El eco que nos es devuelto de esa proyección permite pensar los axiomas de las ciencias desde el fundamento y, al ponerlos a prueba, abrirles aún nuevos ámbitos de investigación⁵²⁸. El pensar ontológico se sitúa entre la Totalidad como la comprensión cotidiana del ser y los axiomas de las ciencias, los principios del político o del hombre de acción que como dominador afirma la Totalidad. Hasta aquí llega la ética ontológica de la Totalidad.

El *êthos* de la liberación tiene también su poética y por lo tanto es posible igualmente el uso de la *simbólica* de la liberación. Más allá del fundamento pensado por la ética ontológica (que en verdad no es "ética" sino más bien ontología cómplice de la inmoralidad vigente) se encuentra la *praxis* habitual del comprometido en la liberación: *êthos* de lo deshabitual. Nos dice Pablo Neruda:

"Veo lo que viene y lo que nace,
las pobres esperanzas de mi pueblo;
los niños en la escuela con zapatos,
el pan y la justicia repartiéndose
como el sol se reparte en el verano."

Esta esperanza de liberación comienza por una toma de conciencia de la situación de dominación y como dice Fierro (I, 973-8):

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

Sólo después puede llegarse al grito del cura Hidalgo: "¡La tierra para los que la trabajan!", bajo el estandarte de la Guadalupana.

Ante el movimiento de los pueblos por su liberación, de la mujer, del hijo de la pedagogía de dominación, nos revela Sartre que se hace inevitable el "afrontar un espectáculo inesperado: el *strip-tease* de nuestro humanismo [europeo]. Helo aquí

desnudo y nada hermoso: no era sino una ideología mentirosa, la exquisita justificación del pillaje; sus ternuras y sus preciosismos justificaban nuestras agresiones. Qué bello predicar la no-violencia: ¡Ni víctimas ni verdugos! ¡Vamos! -nos dice todavía el filósofo crítico-. Si no son ustedes las víctimas; cuando el gobierno que han aceptado en un plesbicitto, cuando el ejército en que han servido sus hermanos menores, sin vacilación ni remordimiento, han emprendido un genocidio, indudablemente son verdugos"⁵²⁹.

Así nace una ética de la liberación todavía no conceptualizada en el nivel filosófico meta-físico, existencial transontológica, crítica del nivel ontológico aceptado de la Totalidad (transexistencial como la hemos llamado). Con respecto a la Revolución francesa, liberación de la burguesía con respecto a la monarquía y nobleza, surgirá, por ejemplo el movimiento de los socialistas utópicos. Se trata, todo este movimiento o tradición, de un grupo de hombres que expresan una ética transexistencial de liberación con respecto al proyecto recientemente triunfante de la burguesía⁵³⁰. Con respecto al pueblo de Israel, por ejemplo, surge el primer movimiento coherente y ya irreversible en la historia de la humanidad: los llamados *profetas*. Estos personajes tienen ya un método (transexistencialmente manejado), no lo usan explicitando las "categorías" (porque ya sería una filosofía de la Alteridad, que nunca poseyeron), pero en sus "escuelas" proféticas aprendieron cotidianamente la "manera" de criticar los acontecimientos. Se ve cómo conocen y saben aplicar la "categoría" de Totalidad (la *basar*), de Alteridad (el Otro: el pobre, la viuda, el huérfano, el creador YHVH -tetralogía sin significación óptica, ya que en su lugar leían siempre: "El Nombre" (*hashem*), de dominación, alineación, liberación, etc.⁵³¹. Sin dudas podemos decir que se trata de la tradición liberadora más importante que pueda constatarse en la historia mundial de todas las culturas:

"Por eso te hice pedazos [¡Oh, mi pueblo!]
por medio de los profetas,
te he matado con las palabras de mi boca.

... ..

Efraim ha dicho:
Sí, me he enriquecido,
me he hecho una fortuna.
Mas todas sus ganancias [dice el profeta]
no podrán compensar
las culpas que haya cometido" (*Oseas* 6, 5-12, 9) .

La filosofía como ética meta-física o analéctica deberá tener en cuenta no sólo el *êthos* liberador sino igualmente su ética transexistencial. Pero, y al mismo tiempo, deberá contar con las ciencias humanas (y ciencias en general) que hayan cuestionado sus mismos supuestos y hayan comprendido que no hay "universalidad" en la ciencia. Pretender la "universalidad" es calcular y concluir en favor del dominador, de la cultura y la civilización nordatlántica. La sociología, la economía, etc., latinoamericanas (la practicada e inventada por los que han descubierto el condicionamiento dominador de los principios de las ciencias del mundo nordatlántico) son las que pueden servirnos de punto de apoyo. Los mismos economistas latinoamericanos ven la necesidad de una tal ética: "El criterio de la funcionalidad de la ética no es de por sí un criterio de liberación. La ética funcional no es automáticamente una ética de la liberación universal. Si se entrega, por lo tanto, la formulación de la ética al criterio de la funcionalidad en la expansión económica del país respectivo, jamás se produce una funcionalidad de esta ética con respecto a la liberación de todos los países, esto es, de la humanidad. Surge así una ética de liberación, que entra continuamente en contradicción con la ética funcional producida por países particulares"⁵³². En efecto, la ética de la liberación es una ética disfuncional. Por funcionalidad se entiende la eficaz actividad de un aparte dentro de la estructura de la Totalidad. Como nuestra ética muestra la moralidad de la puesta en cuestión de la Totalidad es una ética disfuncional, una ética que explica y justifica *el cambio*, el proceso sociológico, económico, psicológico-social, histórico, etc. (lo estudiado por todas las ciencias humanas), el paso de un "sistema" a otro "sistema", el camino de la liberación de la Totalidad opresora a la Alteridad, en nuestro caso la Alteridad latinoamericana.

El camino metódico será entonces: de la *simbólica* a la *dialéctica* y de ésta a la *analéctica*, que tiene igualmente su simbólica. Es necesario instalarse en la Totalidad y a través de sus símbolos llegar a su fundamento (simbólica-dialéctica). Después se pone en cuestión la Totalidad por los movimientos de liberación hasta el proyecto de liberación abierto desde el Otro (simbólica-analéctica). Si la ontología es la introducción a la ética, *la ética es la filosofía primera*, no sólo porque es la introducción a la meta-física, sino porque, y no debe dejarse nunca de tener en cuenta, el cara-a-cara es realmente lo primero, el acceso a la *veritas prima*. Se dice entonces que, *ordo dicendi* (por exigencias pedagógicas), la descripción ontológica es primera, pero, en realidad, el mundo de la Totalidad es

segundo y se abre desde el Otro como lo hemos demostrado en el *capítulo* III, y en los siguientes. Aun en la meta-física (*capítulo* X del tomo III) podrá verse cómo el estatuto del cosmos real es ético, porque procede de una Libertad incondicionada, de una "opción" (diríamos analógicamente) por crear lo nuevo: la Totalidad. El Otro es lo ético originario, en cuanto es el origen de la eticidad y la moralidad, en cuanto es *Libertad* y no la *fysis*, primer analogado de los dos modos originarios de decir el ser.

§ 39. NORMATIVIDAD EXISTENCIAL-ANALÉCTICA DE LA ÉTICA META-FÍSICA

El *êthos* del que partió el filósofo, si es un filósofo y no un sofista, es su propio *êthos* como modalidad de habitar el mundo. La historia o la referencia a otros *êthos* es sólo abrirse a horizontes que mejor esclarecen su propia situación existencial. El pensar ético ontológico, la dialéctica-existencial, parte de la cotidianidad más inmediata o de la Totalidad. Pero es más, el mismo pensar del filósofo, aun en el caso del pensar esencial o el "pensar contemplativo"⁵³³, es un momento del ser en el mundo, y por ello un momento de la *prâxis* óntica, en el sentido de un modo *fundado* de ser en la cotidianidad totalizada. El pensar ontológico por más que tenga por tema el fundamento de la cotidianidad no deja de estar radicado en ella. El pensar mismo, como *bíos theoretikós*, no es sino un modo (entre otros aunque supremo en algún sentido, como veremos) de la *bíos praktikós*, confundiendo esta última con el modo global y cotidiano de ser en el mundo. La *bíos praktikós* no debe ser considerada solamente un modo de ser del hombre *posterior* a la tematización, consecuente al pensar o conocer científico y ni siquiera al reflexionar existencial, cotidiano o vulgar. La *bíos praktikós* en su sentido radical es el modo de ser del hombre, y la *prâxis* es la actualidad misma de dicho modo⁵³⁴. Puede reducirse la *prâxis* y su *bíos* correspondiente a sólo ser el momento posterior del calcular de un "sujeto teórico (*theoretisches Subjekt*) que es completado luego por el lado práctico con una ética adicional"⁵³⁵. Este modo "reducido" de comprender la *prâxis* lleva, como queda expresado, a minimizar la ética misma. La ética sería la parte de la filosofía que se ocupa de la *prâxis* intramundana y *post-teórica*. Si la *prâxis*, como modo de ser actualmente en el mundo, incluye como su supuesto al horizonte mismo del ser y su comprensión existencial, en este caso el

pensar que piensa la *prâxis* integralmente piensa igualmente los supuestos del propio *pensar*, como modo fundado en la *prâxis*, y el proyecto que como instancia previa permitió por la crisis y la conversión anticipadamente ser-en-la-verdad ("estar-en-la-verdad" o en la manifestación del ser es el pro-yecto existencial que funda la vocación o interpelación que avoca al hombre cotidiano a introducirse en el pensar filosófico fundamental) emerge igualmente de la *prâxis*. Jamás nadie pudo introducirse a la filosofía por razones filosóficas, ya que las razones filosóficas que puedan convencerlo supone su previa introducción. Es desde razones existenciales previas a la filosofía misma que el hombre se vuelve (se con-vierte) al pensar. Lo obvio cotidiano manifiesta su mera apariencia, su infundamentalidad, su falsía. Desde este estado de insatisfacción crítica existencial el hombre se abre a un proyecto de "estar-en-la-verdad", y es sólo así que intenta entrar desde y para la *bíos praktikós* en un momento privilegiado de la misma *prâxis*: la *theoría*, el pensar. El pensar es *prâxis*, lo es en toda su esencia⁵³⁶. El pensar como *prâxis* es actualidad (claro que radicada en la *prâxis* fundamental; el pensar es una actualidad fundada) y está radicada en la negatividad o la "falta-de" (*el no-estar-todavía en la verdad*) y por ello es mediación. Como *prâxis* que el pensar es, el proyecto del mismo pensar se funda en el pro-yecto de la *prâxis* fundamental: el "estar-en-la-verdad" radica en el "*estar-en-la-perfectio*" (el llegar a ser el poder-ser de la Totalidad); el modo de estar pensativo en el mundo se funda en el estar en el mundo como tal. Esta *prâxis* fundada en la que consiste el pensar se debe denominar estrictamente la *poíesis* suprema de la Totalidad, y por ello no puede identificarse con la *prâxis* fundamental, que es algo más radical y abarcante. *Poíesis* significa fabricación, confección, producción. El hacer artístico (de la *téjne*) inventa el arte-facto. El hacer del pensar, en cambio, no puede inventar su tema sino que sólo lo des-cubre; el ser no es un pro-ducto del pensar, sino que el pensar se abre a la iluminación del ser. La función del pensar no es pro-ducir el ser sino obrar el des-cubrimiento *explícito* de la manifestación del ser de la Totalidad. En esta explicitación existenciaría de lo implícito existencialmente estriba todo el valor humano de la filosofía como ontología. Cuando decimos "valor" -que, como hemos indicado en el § 8 de esta *Ética*, es el ser mismo de la posibilidad en cuanto tal- indicamos que el pensar ontológico es condición condicionada condicionante de *un* poder-ser de la Totalidad. Es decir, la no referencia *expresa* de lo intramundano al ser como su

fundamento significa siempre un tipo de ingenuidad emparentada a la actitud óptica que impide la suprema lucidez. El hombre auténtico no lo puede ser de manera *cabal* si no media el pensar explícito del fundamento. El pensar surge en la genuina cotidianidad; de la cotidianidad no-genuina jamás emergerá el pensar ontológico que supone una conversión auténtica desde la actitud óptico-existencial. Si el pensar ontológico -como lo hemos dicho en el § 33- es muerte a la cotidianidad y pasaje a la trascendencia, supone una ruptura con la ingenuidad del orden óptico-existencial; ruptura que no pierde sino que asume todo lo de positivo que la cotidianidad encierra. El pensar fundamental, el dialéctico y aun el demostrativo si es un pensar la Totalidad, surge desde la *prâxis* fundamental por un proyecto de "estar-en-la-verdad" y, por ello, queda integrado como un momento del existir, un momento con función propia e insustituible: su función es el esclarecimiento, el discernimiento, la iluminación, la explicación de lo *hypo-tético* ("puesto-debajo"). La función de la luz en la noche es iluminar por el brillo de la llama. La llama en nuestro caso es el ser, y el pensar es el que permite y conduce su brillo a la cotidianidad. La función normativa del pensar fundamental es entonces un iluminar la *prâxis* cotidiana al hacer explícitos los supuestos de esa misma *prâxis*.

La ética existencial cotidiana, la comunicación de la totalidad interpretativa existencial del *êthos*, es, todavía, como dice Sartre⁵³⁷, un pensar "cómplice". Cómplice en el sentido que comunica, que sabe decir lo que todos viven, pero sólo para corroborarlo, para afirmarlo; no tiene un método crítico que permita superar los supuestos y desde ese horizonte fundamental del ser re-fundar o de-struir lo afirmado en la cotidianidad. En ese sentido es todavía una ética ingenua ya que supone el fundamento implícitamente, sin saber dicha su-posición. La misma conversión moral cotidiana a la genuidad (el hombre que comienza un "nuevo camino", una nueva vida) queda en el claro oscuro de lo existencial.

El reflexionar filosófico del sofista puede muy bien no suponer una conversión moral y no esclarecer la cotidianidad. Se trataría de una *theoría* pura y desvinculada de la *prâxis*. De esta manera se ha descrito frecuentemente el saber filosófico o ético. Alguien podría ser un gran sabio ético y al mismo tiempo un "perdido" en la cotidianidad; un inauténtico. El reflexionar filosófico, sin embargo, del sofista, no es el pensar fundamental auténtico. El pensar ontológico auténtico, surgido en la angustia radical y por muerte a la cotidianidad como

proyecto de un estar-en-la-manifestación-del-ser (es decir, en la verdad), no puede sino estar comprometido con la realidad histórica de esa misma cotidianidad de la que emerge: la filosofía está por esencia en relación dialéctica con lo no-filosófico; si gira sobre sí misma no es ya filosofía: es sofística, academicismo, habladuría.

La normatividad existencial de la ética ontológica (sea dialéctica, o de posibilidades) no consiste en que la ética pudiera impartir teóricamente normas para una acción futura. La ética, como pensar que emerge desde la Totalidad, es ya un momento de esa misma Totalidad; es luz existencial en su misma existencialidad; el pensar ontológico se funda en el ser-en-el-mundo que ilumina por el hecho mismo de ser pensar. Es la actitud del veri-factor (así como hay un arte que es la causa del arte-facto). La verdad, aún la llamada verdad teórica, dice relación constitutiva al pro-yecto auténtico. El hombre que tiene un pro-yecto falso (Aristóteles diría un *ánthropos pseudēs*)⁵³⁸ falsifica todo lo que le rodea en su mundo, lo falsifica en la ignorancia, errancia, mentira (en la habladuría, curiosidad, ambigüedad; en la simulación, hipocresía, jactancia, ironía)⁵³⁹. Si el horizonte mismo de comprensión no se ajusta a la manifestación del ser, entonces ninguna comprensión-interpretativa derivada podrá ya descubrir la manifestación del ser; todo ha quedado destituido y oscurecido.

El ente verdadero (manifiesta su ser) sólo bajo una condición: que "se le deje ser (*sein lassen*) lo que es"⁵⁴⁰. Para "dejar" al ente verdadero su ser el hombre tiene que ser libre. "La libertad con respecto a lo que se re-vela en el seno de la apertura deja al ente ser lo que es"⁵⁴¹, sin distorsionarlo, ocultarlo, falsearlo. Lo obvio, la comprensión existencial y cotidiana no pensada, es el modo de estar caído en la mera apariencia de lo que estando ahí, "a la mano", oculta el ser apareciendo en la superficie mundana manoseada por el uso. Lo "a la mano" se manifiesta a la comprensión derivada en lo que es (este pedazo de metal de color amarillo y de forma circular); la falsedad y el error se introducen en la interpretación (eso es interpretando *cómo* moneda de oro, siendo moneda de lata pintada con color dorado: se dice una "falsa" moneda de oro). La "falsa" interpretación no es meramente teórica; ha sido el fruto de un pro-yecto fundamental que "anda" ya en la errancia inauténtica. El juicio, posterior a la interpretación, al afirmar lo falso (lo que la cosa no-es), cae en el error; al afirmarse después el error como error se cae a su vez en la mentira. Pero, fundamentalmente, la falsedad de

la interpretación, el error del juicio o la mentira reposan sobre un pro-yecto inauténtico. El hombre jamás hubiera caído en ningún error teórico si su pro-yecto existencial-práctico hubiera siempre sido el ser mismo; pero para estar *siempre* en el ser significa que jamás el poder-ser hubiera podido no-ser, es decir, debía ser la Totalidad totalizada. Pero como esto es imposible a la finitud humana la falsedad, el error y la mentira son inevitables -en mayor o menor medida- por la negatividad propia del ser mismo del hombre. El pensar ontológico fundamental auténtico viene a esclarecer al hombre sobre su finitud, sobre sus límites, sobre su inevitable caída, sobre la cotidianidad ocultadora del ser que nunca puede del todo evitar. Así esclarecido el hombre es más auténtico -si su introducción al pensar fue ya crisis a la cotidianidad, el pensar es ahora instauración metódica de una *precaria* autenticidad-. La normatividad existencial de la ética ontológica, al hacernos *saber* nuestra finitud nos lanza más profundamente en nuestro abandono, nos indica mejor el ser que tenemos a cargo, nos hace más clarivamente responsables. Es decir, nos permite perder la ingenuidad y llegar al estado de "querer tener conciencia ética", del estar atentos en la escucha de la voz del ser. La ética ontológica hará al hombre genuino mucho más sabio (de *saber*) de sus su-puestos y le permitirá pensar la crisis cotidiana para adentrarse más en ella y aprestarse de manera más libre y abierta a la *parousía* del ser.

Hasta aquí llegan, en el mejor de los casos, Platón y Aristóteles, Husserl o Heidegger. Pero el ético-ontólogo puede ser aún más inmoral que el sofista de la Totalidad, perdido ingenuamente entre los entes, o puede, por el contrario, abrirse a la *parousía* del ser: a la revelación del Otro. Es el sofista más inmoral cuando niega al Otro como el no-ser en nombre de la Totalidad (y tal fue la tentación de Hegel y la praxis de los conquistadores europeos hispánicos, franceses, ingleses y los del nordatlántico en general). O es el profeta que supera la trágica posición de la autenticidad en la Totalidad para abrirse a la revelación del Otro, para empezar a aprender de nuevo (tal fue la posición del viejo Schelling y de los que siguieron su camino para desembocar en la filosofía latinoamericana, africana o asiática a constituirse en el presente). La normatividad de la ontología es clarividencia. La normatividad de la ética alterativa o meta-física es mucho más todavía.

La ética de la liberación, como meta-física de la revelación y del "servicio", al pensar o *justificar* la puesta en cuestión de la Totalidad, al tornarla equívoca la declara un horizonte ónti-

co y por ello desnuda al ontólogo de la Totalidad de su pretensión de haber llegado al fundamento. Le quita entonces su fundamento: lo des-fonda, lo "deja en el aire". El ontólogo de la Totalidad queda situado en su ingenua posición de "opinar estar en lo último", no afirmando por último sino un ente, un sistema, una ideología de Totalidad que ya ha sido repudiada desde el Otro como un momento superado de la historia. Pero además, al *justificar* la posibilidad moral de la praxis liberadora, ilegal con respecto a la Totalidad, otorga al liberador en su "servicio", en su trabajo meta-físico la dignidad, ante sí mismo y ante los que se comprometen con él, de la suprema heroicidad, la eticidad perfecta en la moralidad acabada. El repudio del ontólogo de la Totalidad, la acusación de inmoralidad de los sofistas y de todos los dominadores de la Totalidad no tocan la "conciencia ética" ni "moral" del que se compromete en la liberación. Tiene ahora, gracias al ético de la liberación, una recuperada y real moralidad el riesgo, el peligro a muerte y el jugarse por el pro-yecto liberador que es amor al Otro como otro, al pobre, a la mujer alienada, al hijo domesticado, al hermano explotado.

La ética de la liberación, que comienza por ser filosofía-disciplinar, humildad ante el Otro, fe en su rostro, con-fianza en su Alteridad, amor-de-justicia en su exterioridad, manifiesta a la misma Totalidad la eticidad de esa apertura al Otro. Es más, el filósofo mismo es el testimonio de un camino práctico, de una apertura efectiva al Otro: él es la auto conciencia de la Totalidad hacia su superación. El filósofo o el ético de la liberación se vuelve, él mismo, como persona real, la *norma* de las conductas cotidianas existenciales de sus antiguos conciudadanos en la Totalidad, y por ello la consciente acusación de la injusticia de la Totalidad cerrada sobre sí misma. En este caso la *normatividad* de la ética en la persona del ético es interpelación y pro-vocación a la justicia, única cuestión tratada por la ética de la liberación en cuanto a su contenido. Pero además es *norma* pensada para los que se comprometen en la liberación, es crítica reiteración de la palabra del Otro que por ello es interpelado por su propia interpelación que ahora se vuelve sobre sí mismo como exigencia y responsabilidad de vivir hasta el fin lo que fue pronunciado como protesta, pro-vocación o llamado. La palabra del filósofo es entonces la "conciencia ética" de un pueblo: ante la Totalidad toma el lugar del Otro y reviste a su palabra del filo del método crítico liberador.

En América latina la filosofía tiene como "vocación" (la vocación del pobre que le llama desde los siglos) a pensar la

palabra de un pueblo oprimido. Desde su nacimiento, América latina, el hijo de la madre Amerindia y el padre España, hijo natural casi diríamos de una mujer violada⁵⁴² (¿qué fue la conquista de América sino un uso prepotente de la fuerza: *vis*: violencia ?), viene clamando justicia pero su voz nunca ha sido oída. En la época colonial el conquistador, el encomendero, el burócrata hispánico no escuchó su voz. En la época de la independencia de España de la oligarquía criolla ésta tampoco escuchó la voz del Otro. Ese pueblo simple que porta en sí lo más antiguo, como recuerdo de opresión pero como signo de su *realidad* autóctona y fiel, fue criticado por los hispanos por ser mágico, fetichista, indio. Fue criticado en el siglo XIX por ser medieval y colonial: "La vida primitiva de los pueblos, la vida eminentemente bárbara y estacionaria, la vida de Abraham que es la del beduino de hoy, asoma en los campos"⁵⁴³. En América latina, piensa el intelectual del siglo XIX "se ven a un tiempo dos civilizaciones distintas en un mismo suelo: una paciente, que sin conocimiento de lo que tiene sobre su cabeza está remedando los esfuerzos ingenuos y *populares* de la Edad Media; otra, que sin cuidarse de lo que tiene a sus pies intenta realizar los últimos resultados de la *civilización europea*"⁵⁴⁴. Estos intelectuales, filósofos en potencia o sofistas en ejercicio, sólo supieron repetir (no pensar) el pensar preponderante europeo y definieron a América latina como ámbito periférico del nordatlántico. Es decir, aceptaron la dominación cultural y la hicieron esencia de nuestro pueblo latinoamericano. Civilización y barbarie: la *civilización* es la Totalidad organizada y dominada por Europa (cuyas prolongaciones son Estados Unidos y Rusia, como dice Heidegger)⁵⁴⁵ donde las colonias hispanas o neocolonias inglesas de América latina quedan definidas dentro del Humanismo que se les enseña; la *barbarie* es la exterioridad, el no-ser, lo que se sitúa más allá del *lógos*, el campo y la historia del indio, del mestizo, de la América latina originaria y real. Es en nombre y habiendo escuchado esa voz meta-física, esa voz *meta-civilizadora* (*más-allá* de la civilización dominadora, y por ello voz de una civilización dis-tinta que debería conocerse para interpretar su sentido), que se levanta la ética de la liberación. Auscultando nuestro pueblo que pareciera silencioso comienza a oírse un murmullo, poco a poco se distingue una voz, la voz crece y se hace un lamento, el lamento toma volumen y de grito se desborda como clamor que se hace ya ensordecedor, atronador, y en la lejanía, más allá del horizonte del mundo, de la ontología del *lógos* dominador, la voz del Otro se acompaña de una

guitarra y el oído discipular del filósofo puede comenzar a pensar:

"Aquí me pongo a cantar, [a contar, a pensar,]
al compás de la vigüela
que el hombre que lo desvela
una pena extraordinaria,
como el ave solitaria
con el cantar se consuela.

... ..

Triste suena mi guitarra
y el asunto lo requiere;
ninguno alegrías espere
sinó sentidos lamentos,
de aquel que en duros tormentos,
nace, crece, vive y muere"⁵⁴⁶.

...con las palabras de Fierro empieza nuestra tarea de filósofos, de filósofos de la liberación de América latina.