

*SUPERACIÓN DE LA ONTOLOGÍA DIALÉCTICA.
LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA*

Se trata ahora de dar el paso metódico esencial. El método dialéctico u ontológico llega hasta el horizonte del mundo, la comprensión del ser, 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)¹ se debe describir el estatuto de la *revelación del otro*, antropológica en primer lugar, y las condiciones metódicas que hacen posible su interpretación. La filoso-

¹ J. Ladrière en su obra *L'articulation du sens*. Discours scientifique et parole de la foi, Paris 1970, nos dice: «el discurso del saber filosófico tiene en vista la reduplicación de lo real, el asumir lo real en el nivel de la palabra comprensora» (p. 187), como «un saber de la totalidad» (p. 184), y por ello se dirige a «la actividad constituyente absolutamente originaria» (p. 18) que es «la vida universal como génesis absoluta de todas las formas, de todos los fenómenos y de todas las significaciones» (p. 185). Más allá de este pensar, que en su esencia es la ontología heideggeriana, no habría sino «la palabra de la fe» (teológica) (pp. 186 s); «a la palabra de la revelación responde la palabra de la fe» (p. 187). Para Ladrière, como para la ontología de la totalidad, toda fe es teológica y toda revelación lo es igualmente. Queremos demostrar que la fe puede ser una posición antropológica (en el cara-a-cara del varón-mujer, padres-hijos, hermano-hermano) y por ello hay filosofía en la revelación y la fe antropológica, *tertium quid* entre la ontología dialéctica de la totalidad y la teología de la fe sobrenatural. La descripción de la revelación antropológica, dicho sea de paso, fundamentará una nueva descripción de la revelación teológica e indicará el límite del pensar filosófico.

fía no sería ya una ontología de la identidad o la totalidad, no se negaría como una mera teología kierkegaardiana, sino que sería una dialéctica pedagógica de la liberación, una ética primeramente antropológica o una meta-física histórica.

§ 25. RESUMIENDO LO GANADO HASTA AHORA

La crítica a la dialéctica hegeliana fue efectuada, como lo hemos visto, por los poshegelianos (entre ellos Feuerbach, Marx y Kierkegaard). La crítica a la ontología heideggeriana ha sido efectuada por Levinas. Los primeros son todavía modernos; el segundo es todavía europeo. Resumiremos indicativamente el camino seguido por ellos para superarlos desde América latina. Ellos son *la prehistoria 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 precedido, 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 de Heidegger con su «pensar esencial» del «ser desde él mismo», que es criticado por Schelling) se encuentra la positividad de lo impensable². El Schelling definitivo se vuelve contra Hegel indicando, como para Kant, que «la representación no da por sí misma la existencia a su objeto»³. Es decir, para Kant una de las cate-

² Sobre este *más allá* nos hemos referido ya en *Para una ética de la liberación* en los §§ 13 (con respecto a Heidegger), 16, 17-19, 22, y en especial en § 29.

³ I. Kant, KrV, A 92, B 125.

gorías de modalidad (y por tanto sus juicios) es la posibilidad o imposibilidad⁴, 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 se ocupa solo de la posibilidad independiente de toda existencia⁵, y, por ello, es sólo una filosofía negativa porque «el acto en sí es sólo en el concepto»⁶. La filosofía positiva es «la que emerge desde la existencia; de la existencia, es decir, del *actu*: acto-ser... Este es primeramente sólo un puro *esto (en ti)*»⁷. La existencia es un *prius*⁸ 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 el 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 es la realización y la humanización de Dios, el pasaje y la resolución de la teología en la antropología»⁹. Es por ello un ateísmo. Pero el ateísmo del dios de la totalidad hegeliana es la condición de posibilidad de la afirmación de un Dios creador. Negar al hombre como sólo 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

⁴ y en este caso, como mera «posibilidad», es «la condición universal, aunque puramente *negativa (sic)*, de que no se contradigan a sí mismos»: KrV, A 150, B 189.

⁵ Véase el texto citado de la famosa lección universitaria 24, de la *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, en *Werke V*, 745. Schelling tiene conciencia, como hemos dicho en el § 17, que lo que es «puro pensar» no es sino pura «potencialidad (*Potentialität*)»: *Ibid.*, 744. Hegel definía al fin la realidad desde la posibilidad: *Enzyklopädie*, § 383, Zusatz, en *Werke X*, 29.

⁶ *Ibid.*, 745.

⁷ *Ibid.*, 745-746. Esto le permite decir a Schelling que «Dios es exterior (*ausser*) a la idea absoluta... (la que es) sólo pura idea, sólo en el concepto, pero no ser actual» (*Ibid.*, 744). Dios, en este caso, no es una idea (la idea sería el ser como pensado); Schelling ha criticado magistralmente a Descartes y a su propia postura de juventud, cuando en las lecciones *Zur Geschichte der neueren Philosophie* dice: «En el *Cogito ergo sum* avanzó como inmediatamente idéntico, Descartes, el pensar y el ser (*Denken und Sein als unmittelbar identisch*)», de donde deducirá que «pertenece al concepto de la esencia perfecta también el concepto de *existencia* necesaria; por lo que Dios es sólo pensar»: *Werke V*, 79-83); si la idea es el ser, Dios no es sólo ser sino que es «el Señor del ser (*der Herr des Seins*), no sólo transmundo (*transmundan*) como si Dios fuera la causa final, sino supramundo (*supramundan*)» (*Einleitung in die Phil. der Mythol.*, 748). Por ello la posición «contemplativa» lo que mejor puede es, acaso, conocer «sólo una idea», pero de lo que se trata es de que «la persona busca la persona» (*Ibid.*), «algo fuera de la idea, algo que es más (*mehr*) que la idea, *kreîton tou lôgou*» (*Ibid.*). Esto es la «crisis de la ciencia de la razón (*Krisis der Vernunftwissenschaft*)», superando en su intento al mismo Husserl.

⁸ *Ibid.*, 747. ,

⁹ *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), § 1.

(*Real*) es un objeto de sensación (*der Empfindung*)»¹⁰. 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»¹¹. 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 no como acción humano sensible, como *praxis*, como sujeto»¹². 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

¹⁰ KrV, B 208.

¹¹ L. Feuerbach, *o. c.*, § 32.

¹² *Thesen über Feuerbach*, § 1, en n, 1.

del ser y el pensar»¹³, «un sistema y un todo cerrado»¹⁴, donde cada hombre queda perdido como una «parte» de la «visión histórica mundial»¹⁵.

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»¹⁶. 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»¹⁷, 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»¹⁸. La fe no «comprende la realidad del otro como una posibilidad»¹⁹, sino como «lo absurdo,

¹³ Por ejemplo en *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, 202, nota 2. Kierkegaard es, de los nombrados, el más fiel al pensar del Schelling definitivo, y el más metafísico de los tres. Resume bien la cuestión de la existencia cuando dice que «todo saber sobre la realidad es sólo posibilidad» (p. 211). Todo Kierkegaard (y también su modernidad) queda expresado en la crítica a Descartes y Hegel: «Si comprendo el *yo* del *cogito* como un hombre particular, la frase no prueba nada: *yo soy pensante, ergo yo soy*; pero si *yo soy pensante* no es tampoco una maravilla que sea, ya se lo ha dicho y, entonces, la primera parte de la proposición dice lo mismo que la segunda. Si en cambio se comprende por el *yo* que reside en el *cogito* un solo hombre particular existente, el filósofo (hegeliano) grita: Locura, locura, no es cuestión aquí de *mi yo* o de *tu yo*, sino del *yo puro*. Ese *yo puro* no puede tener otra existencia que el de una existencia conceptual... es una tautología» (pp. 211-212).

¹⁴ *Ibid.*, 71.

¹⁵ *Ibid.*, 88 s. Si la cuestión de la exterioridad del otro teológico será el aporte kierkegaardiano, sus defectos serán la subjetividad moderna, su individualismo europeo y el «saltar» por sobre la antropología.

¹⁶ *Ibid.*, 217.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, 218.

¹⁹ *Ibid.*, 242.

lo incomprensible»²⁰. «¿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»²¹. La fe, entonces, es la posición que, superando el saber de la totalidad (absurda en cuanto el fundamento o identidad la deja 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»²² 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»²³, no sólo «de lo que no hay ciencia; sino de lo que no podría haber ningún saber sin la misma revelación (*ohne die Offenbarung*)»²⁴. Por ello, «aquí sería establecida la revelación primeramente como una adecuada y especial fuente de conocimiento (*Erkenntnisquelle*)»²⁵. Ahora, se pregunta Schelling: «¿En qué condiciones es posible llegar al conocimiento filosófico de lo que sea la revelación?»²⁶. A lo que responde que acerca del Dios creador, *a priori*, sólo «podemos tener un *conocimiento a posteriori*»²⁷; 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 porque sólo ella tiene como fundamento algo tan positivo en absoluto que toda superación (*Übergang*) hacia otro término es imposible»²⁸.

²⁰ *Ibid.*, 380.

²¹ *Ibid.*, 139.

²² *Ibid.*, 386.

²³ *Philosophie der Offenbarung* III, Vorlesung 24, en *Werke* VI, 396.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, 398.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, 399.

²⁸ *Ibid.*, 407. Schelling afirma entonces que más allá del *lógos* como razón intuitiva o comprensora se encuentra el *lógos* como la palabra del otro que revela. La palabra como intuición o expresión es totalitaria; la aceptación de una palabra reveladora da lugar a un más allá del pensar, da lugar al otro y por ello es posible sólo en la fe. Esta es la problemática de un Jaspers, en su obra *Der Philosophische Glaube*, München 1951: cf. M. Dufrenne-P. Ricoeur; *Karl Jaspers*, Paris 1947, 247 s; X. Tilliette, *Karl Jaspers*, Paris 1960, 189 s. Dejando de lado otra cuestión grave, Jaspers mantiene la alteridad de la fe casi exclusivamente al nivel teológico, con respecto a la trascendencia (*o. c.*, 29); y por ello la cuestión de la revelación se sitúa exclusivamente al nivel religioso (pp. 65 s). La alteridad queda así unilateral e imprecisamente formulada, sobre todo con el término

La superación real de toda esta tradición, más allá de Marcel y Buber, ha sido la filosofía de Levinas, todavía europea, y excesivamente equívoca. Nuestra superación consistirá en repensar el discurso desde América latina y desde la ana-logía; 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»²⁹, 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 *fé*), 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 Levinas 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*³⁰. 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*.

§ 26. EL MÉTODO ANALÉCTICO

Levinas habla siempre del otro como lo «*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

Umgreifende: «Glaube ist das Leben aus dem Umgreifenden» (p. 20). Además habla de una «fe filosófica» (en oposición a la teológica revelada positivamente), pero se trata de una «fe antropológica» en primer lugar, cuestión que, como hemos dicho, el mismo Schelling y Kierkegaard no conceptualizaron adecuadamente.

²⁹ *Totalité et infini*, 161 s.

³⁰ Véase el artículo de Levinas *Le Dit et te Dire: Le nouveau commerce* (Paris) 18-19 (1971) 19-48.

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 (*aná-*) 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 con-fiando en su palabra obra, trabaja, sirve, crea. El método dialéctico es la expansión dominadora de la totalidad *desde sí*; el pasaje de la potencia al acto de «lo mismo». El método analéctico 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 diá-logo del otro y no del «pensador solitario consigo mismo». La verdadera dialéctica 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 económica (un poner la naturaleza al servicio del otro), una erótica y una política. El otro nunca es «uno solo» sino, fuientemente, 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 *decir* en persona, es el gesto significativo 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 Levinas 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. «Es toda una crítica de Dios y del género humano»³¹. 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.

El movimiento del método es el siguiente: En primer lugar, el discurso filosófico parte de la cotidianidad óntica y se dirige dia-léctica y *ontológicamente* hacia el fundamento. 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. 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, metafísico, ético. 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 creado desde un nuevo ámbito. 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, el mismo nivel óntico de las posibilidades queda juzgado y relanzado desde un fundamento éticamente establecido, y estas posibilidades como praxis analéctica transpasan 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» (Is 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, para que se deje ser otro al otro. El silen-

³¹ P.J. Proudhon, *Philosophie de la misère*, París 1964, 45.

ciarse 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 aun 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 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 polloí*). 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.

§ 27. LA PALABRA ANALÓGICA

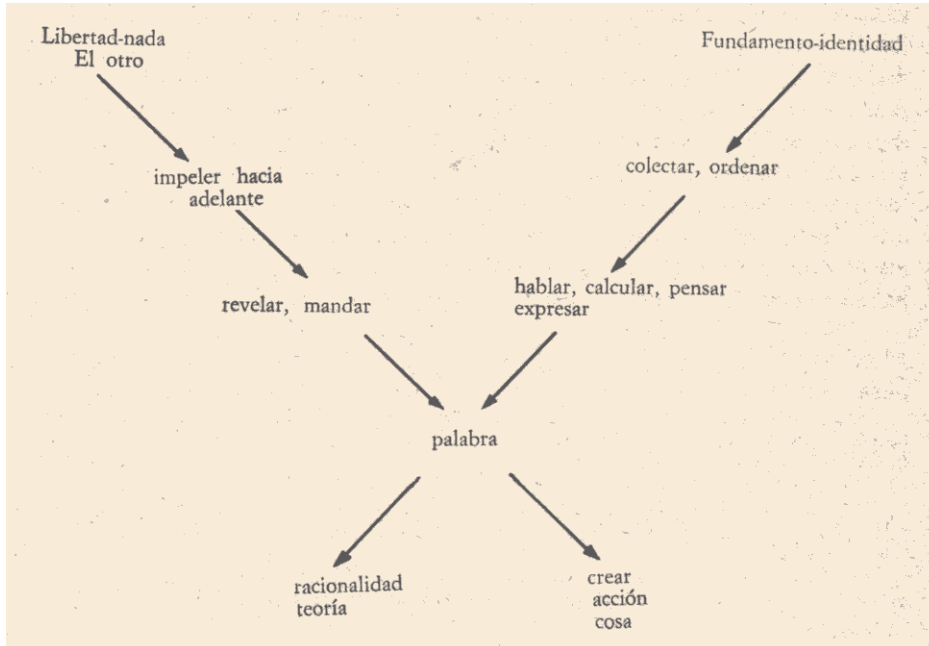
El problema de la analogía es un tema de suma actualidad³². La palabra *lógos* significa para la totalidad: co-lectar, reunir, expresar, definir; es el sentido griego originario que Heidegger ha sabido redescubrir. Pero la pa-

³² Por no citar sino sólo tres obras, téngase en cuenta la de L. Bruno Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit* I, Freiburg 1969, con bibliografía en 55-69, la de H. Chavannes, *L'analogie entre Dieu et le monde*, Paris 1969, con bibliografía en 313-318 y B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'etre*, Louvain 1963, 185-197. La palabra *analéctica* la usa B. Lakebrink, en su obra *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analéktik*, Köln 1955, aunque en otro sentido del que la usamos nosotros.

labra *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-loga³³. Cabe destacarse, desde el inicio de nuestra descripción, que tratamos aquí sólo 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-fisi-

³³ Cf. Th. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, en especial la cuestión de «La palabra», 45 s, 161 s. Boman nos propone un siguiente cuadro, que hemos, corregido en parte, y que nos permite comprender la doble significación de la «palabra» (etimológicamente):



ca»)³⁴. 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 (continuando el esfuerzo platónico y rematando 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 homoíos*)... puesto que de estas cosas no se predica (*légetai*) lo semejante idénticamente (*taúta*). (Estos términos) son *homónimos* (*homónymon*)»³⁵. 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 ópticas, recordemos lo que nos dice genialmente el Estagirita en cuanto a la analogía ontológica: «*Tò dè òn légetai pollajôs* (el ser se predica de muchas maneras)³⁶, 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*)»³⁷. De la misma manera se plantea la cuestión de la analogía en Kant y Hegel desde la subjetividad moderna, o en Heidegger desde la ontología³⁸. Toda esta doctrina se resume en su esencia, sin entrar a la «clasificación» de las diversas analogías ópticas, en que el «ser» no se predica como los géneros. Los géneros se diferencian en especies, gracias a las «di-ferencias específicas». Las especies coinciden en la identidad del género. No debe olvidarse que el nivel de los géneros y especies es óptico: 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 di-

³⁴ Recuérdese el esquema indicado al final del § 13 del capítulo I, tomo de *Para una ética de la liberación*.

³⁵ *I Tópicos* 15; 107 b 13-16. El *synónymon* es lo que llamamos unívoco (un término para un ente o noción); el *parónimos* es en castellano el equívoco (término derivado idéntico para dos entes o nociones diversas).

³⁶ *Metaf.* Gama, 2; 1003 a 33. .

³⁷ *Ibid.*, a 33-b 6. Más adelante agrega todavía que «una sola ciencia es la que teoriza de una manera (metódicamente), y se refiere a una naturaleza (*pròs mían f'ýsin*)» (*Ibid.*, b 13-14).

³⁸ La obra de B. Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit*, puede ser consultada sobre esta cuestión. Estudia la analogía en Kant (p. 303 s), en Hegel (p. 365 s) y en Heidegger (p. 455 s).

verso, 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 «com-prensión del ser» (Heidegger); el *lógos* es aquí el entendimiento (Kant, Hegel) o la interpretación existencial (Heidegger)³⁹. *Más-arriba*⁴⁰ 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-pres» entonces de muchas maneras (con «di-ferencia ontológica», tanto del ser con respecto a los entes, como entre las predicaciones fundamentales entre sí: la materia de la forma, por ejemplo), pero dicha «ex-presión» no sobrepasa 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 (*analogia 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 el 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 mismo 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*) 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

³⁹ Cf. el § 7, del capítulo II, del tomo I de *Para una ética de la liberación*.

⁴⁰ Véase la diferencia vertical de *áno-katá* y horizontal de *aná-aná* indicada por E. Pryzwara, *Mensch-Typologische Anthropologie* I, Nürnberg 1959; 73 55.

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 *noeîn*, 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 aná-logica y dis-tinta, separada, que funda la analogía de la palabra (como primer modo que se nos da de 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-logía⁴¹ quiere indicar una palabra que es una revelación⁴², un decir⁴³ cuya presencia⁴⁴ patentiza la ausencia, que sin embargo atrae y pro-voca, de «lo significado»: el otro mismo como

⁴¹ E. Pryzwara tiene una feliz descripción de este hecho: «Agustín debió denominar *aná-* como lo que anuncia a lo *áno* (con omega): el misterio más próximo del creador como la revelación de la tiniebla que enceguece por su resplandor» (*Analogía entis* I, 171). Es el sentido que da Max Müller a la noción de símbolo («Symbolon-Zusammenfall, Ineinsfall des Endlichen mit dem es unendlich Übersteigenden und doch in das Endliche Eingehenden» (*Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, 230).

⁴² Esta cuestión la indicaba ya Schelling con su *Philosophie der Offenbarung*.

⁴³ Levinas indica exactamente la cuestión cuando escribe: «La significación del *decir* va más allá de *lo dicho*: no es una ontología que suscita el sujeto parlante, es la significancia (*significance*) del decir más allá de la esencia que justifica la exposición del ser o la ontología» (*Le Dit et le Dire*, 30). La univocidad fundamental la expresa así: «El lenguaje como *dicho* puede entonces concebirse como un sistema de palabras identificando las entidades» (p. 34). La cuestión ana-lógica de la alteridad, anterior a la mera «diferencia ontológica» es indicada cuando dice: «De la anfibología del ser y el ente en lo *dicho* será necesario remontarse hasta el decir, significante antes que la esencia, antes que la identificación... Nada hay más grave, nada más augusto que la responsabilidad por el otro y el decir» (p. 39). «El parlante (*le Disant*) en el decir no da un signo, se hace signo. El es-para-el-otro» (p. 42). «El decir es la exposición de uno al otro... Es el descubrirse en el riesgo de sí mismo, en la sinceridad, en la ruptura de la interioridad y en el abandono de toda seguridad, en la exposición al traumatismo, en la vulnerabilidad» (p. 44); es «exhibición, inseparable de la violencia del que se desnuda, exposición de esta exposición, signo que hace signo del signo, haciéndose sí mismo signo: revelándose» (p. 45).

⁴⁴ La palabra, o mejor el rostro mismo como signo, se «presenta» como un ente en el mundo de la totalidad, pero esa presencia es sólo un velo que aparece como velo y avanza lo que cubre como ausente: sugiere, llama invita, acoge.

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»⁴⁵, 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: «Hijo, obedéceme» (la madre a su hijo). 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 obediencia 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 ciencia⁴⁶, ni el simbolismo como dominio operatorio matemático, ni la pa-

⁴⁵ «Semejante» traduce el *hómoios* griego. Recuérdese que la analogía se juega entre dos términos: ambos tienen algo de semejante (pero no idéntico: *non communitate univocationis sed analogiae*) y algo en lo que son distintos (no meramente diferente). En esto Cayetano dice correctamente que «el fundamento de la similitud de la *analogía (fundamentum analogae similitudinis)* es necesario que no haga abstracción en los extremos (de la diversidad) de los extremos mismos; por su parte los fundamentos permanecen distintos (*fundamenta distincta*), semejantes sin embargo por proporción, por lo que se dice que son analógicamente idénticos (*eadem*)» (*De nominum analogia* III, 33; p. 57). La noción analógica («ser» por ejemplo) tiene un ámbito de semejanza; donde los modos originarios del ser coinciden; pero al mismo tiempo tiene cada uno un ámbito irreductible o distinto que quedó confusamente englobado, no precisamente, en la noción analógica como semejante. La mera *semejanza* puede llevar a *confusión* si no se indica la distinción. Llamamos con Heidegger «comprensión derivada» (y agregamos lo de «inadecuada») aquella que capta el ente *confusamente e incluyendo* sus distinciones originarias: al confundir sus distinciones es «inadecuada». Llamamos «interpretar» al acto mismo de conceptualizar o descubrir un sentido (...como esto); acto que sólo puede cumplirse accediendo de alguna manera al fundamento dis-tinto del otro; haciendo que los *fundamenta distincta* hayan devenido, al menos en un cierto nivel, *fundamentum univocae similitudinis*, es decir, la totalidad compartida (porque se puede «interpretar» algo desde un *mismo* fundamento, *super communicationem beatitudinis* [2-2 q. 24, a. 2, resp.]).

⁴⁶ Cf. J. Ladrière, *L'articulation du sens*, Vamos nombrando los títulos de los más importantes temas de este valioso libro.

labra del neopositivismo de Wittgenstein, ni el lenguaje preformativo 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») ⁴⁷. Derrida se acerca, pero tampoco da cuenta de la cuestión, cuando quiere indicar una diversidad entre la *différence* y la *différance* ⁴⁸.

«Te amo», dice el muchacho a su novia. Es una palabra, mejor aún, es una proposición: un juicio con sujeto y predicado 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) ⁴⁹.

§ 28. DEL ESCUCHAR A LA INTERPRETACIÓN DE LA VOZ DEL OTRO

Esta remitencia o referencia de la palabra reveladora al revelador deja

⁴⁷ *Ibid.*, 158. En la revelación del otro el hombre es responsable del otro ante el otro. En el artículo de P. Ricoeur, *Langage (philosophie)*, en *Encyclopaedia universalis* IX (1971) 771, tampoco aborda la cuestión que aquí nos ocupa.

⁴⁸ «Une voix sans différence est à la fois absolument vive et absolument morte»: *La voix et le phénomène*, Paris 1967, 115. Derrida nos da, de todas maneras, una preciosa ayuda con sus análisis sobre la palabra dicha y la escrita (cf., por ejemplo, *De la grammatologie*, Paris 1967, 21 s): la voz y la escritura. La «revelación» de la que venimos hablando es imposible que se dé como escrita. Se puede escribir «lo dicho», pero el «decir» mismo se vive en el cara-a-cara o no se vive. La palabra ana-lógica meta-física exige el rostro del otro hablando en acto (o por lo menos su recuerdo como otro «diciendo») y no el mero recuerdo de «lo que» me dijo, y sólo en este caso «lo escrito» se refiere al «decir» mismo donde se juega la esencia de la palabra, que es primigeniamente revelación).

⁴⁹ De igual manera la madre con-fía en que el hijo comprará pan y no una revista; el hijo confía que el dinero es suficiente y la panadería nueva se encuentra en la esquina. Así también el empresario escucha la interpelación: como revelación (y le dará crédito), como usurpación de o propio (e interpretándola como tentación la rechazará como algo malo, calculando tácticamente los pasos a dar para acallarla).

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 com-prensión 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 forma una idea aproximada y todavía imprecisa, inverificada, de lo que revela. Se asiente, se tiene convicción o se comprende inadecuadamente «lo dicho» teniendo con-fianza, 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 nuevo ⁵⁰.

La palabra tenida por verdadera (*für-Wahr-halten*) ⁵¹, con el asentimiento del entendimiento en una confusa comprensión óptica inadecuada a partir de

⁵⁰ Anticipándose por siglos a la crítica, del *cogito* cartesiano, del saber absoluto hegeliano y del científicismo del neopositivismo, un medieval decía que «el que intuye (inmediatamente los principios) tiene un cierto asentimiento (*assensum*), porque adhiere con certeza (*certissime*) a lo inteligido, pero no por mediación del *pensamiento* (*cogitationem*), ya que sin mediación queda determinado por el fundamento. El que sabe (*sciens*) ejerce el pensar y tiene asentimiento, pues el pensar causa el asentimiento, y el asentimiento concluye el pensar... Pero en la fe no hay asentimiento por mediación del pensamiento sino por mediación de la voluntad (*ex voluntate*)»: Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 14, a. 1, C) *Patet*. ¿Por qué? «Porque en la fe el entendimiento no alcanza el fundamento (*ad unum*) como término propio al que se dirige, que es la visión de algo inteligible (*visio...*)» (*Ibid.*), y, por ello, debe apoyarse en un «término ajeno»: en la voluntad, el amor, la praxis como trabajo liberador; se apoya en el otro. Sin embargo, la fe puede tener una «certeza (*certitudo*)» mayor, a saber, «por la firmeza de la adhesión, y en cuanto a esto la fe tiene más certeza (*certior*) que la intuición y la ciencia... aunque no tiene tanta evidencia (*evidentiam*) como la ciencia y la intuición» (*Ibid.*, ad 7). Ese asentimiento «de lo ausente» (*non apparens*) (el otro como misterio, lo *aná* de la palabra analógica) determina al entendimiento por medio de la voluntad y transforma el «asentimiento» en «convicción» («dicitur *convictio*, quia convincit intellectum modo praedicto»; *Ibid.*, a. 2, A 2, *voluntas*). Por ello se decía en el medioevo que el «amor es el que constituye la con-fianza» (*fidei forma sit caritas*; *Ibid.*, a. 5).

⁵¹ La «fe racional» (*vernünftige Glaube*) no es la «fe meta-física» o antropológica que hemos propuesto aquí, ya que es una convicción *subjetiva* con validez *objetiva* (cf. GMS, EA 70; y nuestra *Para una de-STRUCCIÓN de la historia de la ética*, § 15): Kant tiene fe de lo que Heidegger tiene com-prensión del ser. Kant *cree* lo que es *comprendido*. La fe meta-física o antropológica de la que hablamos es una *convicción ontológica* con validez *meta-física*. No sólo es necesario superar el saber para que se dé el

la « semejanza » *de lo ya* acontecido en la totalidad, como declaración, proposición, pro-vocación del otro (la muchacha con respecto al « amor »; el hijo y la madre con respecto al dinero y la panadería; 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 proyecto ontológico pasado, de la patria vieja, de la dominación y alienación del otro como « lo otro », al pro-yecto liberador. 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-fíados 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 a una cierta identidad analógica por su parte (*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 esa 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 inter-

com-prender; es necesario aún superar el com-prender mismo para que pueda revelarse el otro como otro en la fe meta-física: en la con-fianza.

pretarse dia-lécticamente la antigua palabra revelada en el mundo antiguo. Puede aún de-mostrarse, desde el pro-yecto ahora con-vivido, el porqué 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 dirá Hegel), por esto la filosofía se eleva en el atardecer como el ave fénix. Pero los que describen la filosofía como des-olvido o recuerdo, como mayéutica, olvidan que primeramente la filosofía es oído 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 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 analogía 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 dia-lécticamente llevada por la palabra del otro. El filósofo, racionalidad actual refleja auténtica, sabe que el comienzo es con-fianza, fe, en el magisterio y la verdad del otro: hoy es confianza en la mujer, el niño, el obrero, el subdesarrollado, en una palabra, *el pobre*: él, el alumno, 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 sofisticada dominadora.

§ 29. LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA COMO PENSAR LIBERADOR

La filosofía así entendida es no una erótica ni una política, aunque tenga función liberadora para el eros 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, ad-mirado 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 conciencia⁵². Tam-

⁵² América es el ser en bruto, la materia; Europa es el espíritu que descubre, la forma (cf. A. Caturelli, *América bifronte*, Buenos Aires 1961), que se toca al fin con la tesis europeísta: cf. J. Sepich, *Génesis y fundamento de Europa, en Europa, continente espiritual*, Mendoza 1947).

poco es de Latinoamérica el temple radical de la expectativa, modo inauténtico de la temporalidad⁵³. 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*, él 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 cuál sea el contenido del pro-yecto 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 aquieta 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 dis-tinción 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 libertad, 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-

⁵³ El análisis o hermenéutica existencial ontológico de E. M. Vallenilla, *El problema de América*, Caracas 1959, no podía llegar sino a un callejón sin salida. Mal puede definirse un pueblo a mitad alineado ya mitad encubierto en lo mejor de sí: el pueblo indio, mestizo y pobre.

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 »⁵⁴. 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 sobresalta lo de « dis-tinto » 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 dis-continuidad 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 posmoderna, que constituirán con nosotros el próximo futuro mundial: la filosofía de los pueblos pobres, la filosofía de la liberación humano-mundial (pero no ya en el sentido hegeliano unívoco, sino en el de una humanidad analógica, donde cada persona, cada pueblo o nación, cada cultura, puede 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])⁵⁵.

Esta simple posición Europa no la acepta; no la quiere aceptar; es el fin

⁵⁴ s. Kierkegaard, *Postscriptum*, ed. fran., 98.

⁵⁵ Llamamos « universalidad analógica » el « todo » de la humanidad futura unificada en la diversidad de sus partes integrantes, donde cada una, sin perder su personalidad cultural pueda sin embargo participar de una comunicación sin fronteras de cerrados nacionalismos. No es la univocidad de una humanidad dominada por *un solo imperio*, sino una sola patria mundial en la libertad solidaria de las partes. Por ello, no hay filosofía universal (abstracta, unívoca ni aun concreta). No hay « filosofía sin más ». Hay filosofías, la de cada filósofo auténtico, la de cada pueblo que haya llegado al pensar reflexivo, pero no incomunicables sino comunicadas analécticamente: la palabra de cada filosofía es ana-lógica.

de su pretendida universalidad. Europa está demasiado creída de su universalismo; de la superioridad de su cultura. Europa, y sus prolongaciones culturalmente dominadoras (Estados Unidos y Rusia), no saben oír la voz del otro (de América latina, del mundo árabe, del Africa 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 dominante, es una filosofía del futuro, es mundial, posmoderna 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.