

PRIMERA PARTE

**PARA UNA FUNDAMENTACION  
FILOSOFICA DE LA  
LIBERACION LA TINOAMERICANA**

por ENRIQUE D. DUSSEL

Las tesis de esta corta comunicación son las siguientes: La modernidad europea fue imperial y dominadora. La cristiandad latinoamericana fue colonial y dependiente. Tuvimos por ello, desde el siglo XIX también una imitación de esa modernidad dependiente y dominada. El pretendido pensar abstracto, intemporal, universal, sistemático, mayéutico (al decir esto pienso en Sócrates), encubría un hecho fundamental: ocultaba una ontología de la opresión y por ello una antropología y una aristocrática moral opresora. Se trata de descubrir el sentido histórico de la "lógica" de esta ontología, de la "Totalidad" cerrada. Opondremos a ella un nuevo pensar que supera esa ontología: una ontología negativa o una meta-física de la alteridad o la liberación. En esta meta-física analizaremos sólo los momentos dialécticos concretos esenciales: la erótica: relación varón-mujer; la pedagógica: relación padres-hijos; la política: relación hermano-hermano<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Véase, para profundizar la aquí esbozado, mi obra Para una ética de la liberación latinoamericana, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, vol. 1-3, Caminos de liberación latinoamericana, Latinoamericana Libros, Buenos Aires, segunda edición, 1973, y Método para una filosofía de la liberación, Sígueme, Salamanca, 1974.

## CAPITULO I

### *ONTOLOGIA DE LA TOTALIDAD Y META-FISICA- DE LA ALTERIDAD*

Puede que alguno quede desorientado por la terminología; por ello les pido, en estos casos, que exijan aclaraciones.

¿Qué es la cristiandad latinoamericana metafísicamente? ¿Qué es la modernidad europea ontológicamente? Responder a esta pregunta significaría hacer una destrucción de la historia, de la ontología más allá de la intentada por Heidegger, ya que dicha destrucción, fue pensada por Heidegger desde la "Totalidad".

Primero, la Cristiandad tal como la hemos definido, es una cultura, es la helenización cultural del Cristianismo, o mejor la aculturación helenista del cristianismo con todos los equívocos que estÜ" incluye. Pero para poder damos cuenta de lo que significa la helenización cultural del cristianismo o su aculturación helenista, tenemos que preguntamos antes qué es lo que ontológicamente encierra er helenismo como supuesto. Aquí me voy a referir sólo y exclusivamente a los filósofos.

#### § 1. LA TOTALIDAD GRIEGA COMO "LO VISTO"

Heráclito, en esto idénticamente que Parménides, dijo: "Todo es uno". Este "uno" es lo fundamental, porque esta unidad es el mismo "todo", es decir, que "lo uno es todo" y este "todo" va a indicar la "categoría" que vamos a denominar "totalidad". Uno es todo, es decir, la totalidad es única; es irrebasable.

Parménides dijo: "El ser es, el no ser no es". Es lo mismo que lo ya enunciado. Si todo es uno, lo que está "fuera" de la Totalidad-no-es; por ello si el ser es uno, es la Totalidad. De aquí, y paradójicamente, o mejor necesariamente, con extraordinaria sabiduría, porque detecta un momento esencial de esta lógica, Heráclito concluyó: "La guerra es el origen de todo". De la Totalidad la guerra es el origen, el padre. ¿Qué relación tiene esto que parece tan abstracto, al mismo tiempo tan inocente, con la guerra de Viet-Nam o con la

opresión de América latina? Ya veremos cómo la guerra es un momento necesario de la Totalidad; está incluida en su *lógica*; *lógica* imposible de superar cuando se plantea el supuesto de que "Todo es uno".

Aristóteles, en el *Del Alma*, lanza una frase que después fue aceptada por los tomistas, que dice: "El alma es en cierta manera, todas las cosas". "Todas"; esa palabra vuelve a repetirse. Todas las cosas son una en el alma; el alma es como un ámbito, también ella, en el que todas las cosas se dan. Todas las cosas, "tá ónta", los entes, quedan englobados en una totalidad: el alma.

Ya Parménides lo enunció todavía mejor, cuando dice: "...lo mismo es ser y pensar". Este enunciado se puede traducir de muchas maneras: *noein* es "ver", "conocer" (estaríamos en Heidegger). De todos modos *noein* tiene relación con "ver", en el sentido del verbo *oráa* o *eído*, de donde viene *idea* y también *eídos*, que en Aristóteles significa la esencia de la cosa o *ousía*. El "ver", entonces, es lo fundamental, y dice Parménides, "to aúto". "Lo mismo es el comprender que el ser comprendido". De tal manera que "el ver" dice relación a "lo visto". Ustedes dirán ¿qué tiene que ver esto con América latina? Sin embargo, poco a poco, nos abriremos camino, porque estamos en los supuestos de nuestra cultura y tenemos que desandar mucho camino antes de poder llegar a retomarlos. Esto significa *destruere*: destruir las cosas. "Lo visto" es el *ser* como visto; es "lo mismo" ver, ser visto y ser; ese lo mismo" (lo pensaremos con Heidegger) va a pasar desapercibido, porque en aquello de que "lo mismo es ser y pensar", más se quedaban los filósofos en el pensar que en el ser; a veces llegan al ser, pero se olvidaban siempre de "lo mismo". Y "lo mismo" es el último ámbito desde donde emergen el ser y el comprender, es decir, es la Totalidad que es pensada entonces como "el uno", como "todo" y como "lo visto",

El *ser* entonces, lo visto, es al mismo tiempo la *fysis*. La *fysis*, como bien dice Heidegger con respecto a Aristóteles, es aquel horizonte desde el que todo se avanza; es la materia indeterminada que formalizada emerge como ente, como cosa.

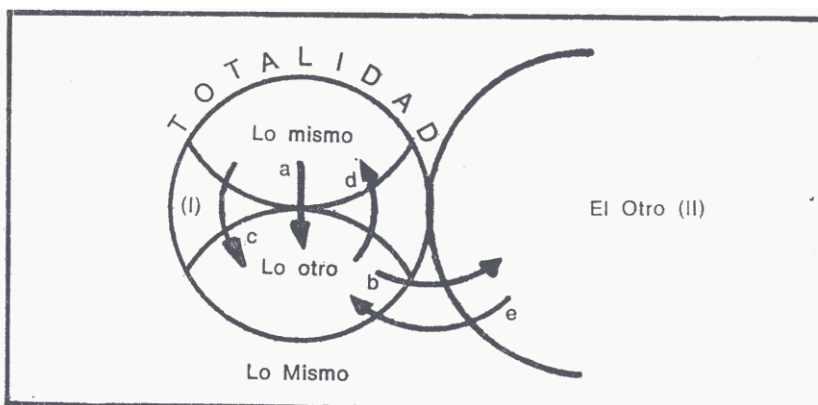
El ser es también *aídon*, es decir, eterno, o mejor, "desde-siempre". El ser es uno, todo, lo mismo, *fysis*, un desde-siempre que no es la eternidad cristiana, sino el desde-siempre trágico. Este "desde siempre" como movimiento no podrá ser sino el "eterno retorno de lo mismo. Estamos en el ciclo del eterno retorno que es sostenido por los griegos, también por Aristóteles, y, por supuesto, por Plotino, También se va a dar en Hegel y en Nietzsche, aunque desde otra experiencia del ser; es decir, se va a dar en todos los que se quedan encerrados en la Totalidad. Al mismo tiempo para los griegos el ser

era *to theion*; es decir, lo divino. La totalidad era divina y como tal esa totalidad era "pan-theíon", experiencia siempre panteísta, y por eso que en su fundamento lo será igualmente para Hegel y Nietzsche, y aun para alguien inesperado, lo voy a mostrar bien con los textos, por ejemplo para Marx. De aquí podremos concluir aspectos interesantes para América latina.

El "ciclo del eterno retorno de lo mismo", visto, como *fysis* desde siempre divina es la experiencia helenista del ser, es una ontología de la totalidad (de *ón*, ente; *lógos*, como comprensión, pero en el comprendernos como lo visto; ontología va a ser justamente el habérselas con este último horizonte irrebasable; el *ón* fundado en el *lógos*), Voy a hablar después del ámbito que supera la ontología, Por ello el nombre de ontología voy a reservarlo solamente para la Totalidad.

## § 2. DOMINACIÓN DE LA MUIER, EL HIJO Y EL HERMANO.

¿Cuál es el fundamento de esta "lógica"? Es una lógica que "lo mismo" originario que se diferencia internamente; vale decir, las cosas son diferencias internas de "lo mismo", la Totalidad, Esa *diaforein* griega, esa *differentia* latina, "*Unterschied*" alemana, es un momento de la lógica de la identidad originaria, de la identidad y la diferencia, ¿Qué difiere la unidad? Decían los griegos: "el odio", ¿Qué los reúne? El amor, Pero tanto la diferencia como la unidad son fruto de la guerra. Por eso la guerra es el origen o el padre de todo, ¿Qué significa esto ético-políticamente? Etico-políticamente va a significar la muerte del Otro. ¿Qué se dice con esto? Se enuncia concretamente que esta ontología va a ser siempre bipolar; van a ser de los dos diferidos, *Differentia* significa en latín: "ser arrastrado en la dualidad".





El Todo (lo Mismo) se diferencia internamente en un "lo mismo" y en "lo otro" ( que no es "el Otro") .De tal manera que hay un "lo Mismo" con mayúscula, y hay un "lo mismo", diría, con minúscula, y ante ella como opuesto queda "lo otro" con minúscula también en neutro.

Veamos, por ejemplo, la dialéctica de "lo mismo" y de "lo otro" en el *Parménides*, en el *Sofista* o el *Teeteto* y en todas las obras de Platón, en Plotino, y también en la modernidad, en un Hegel o un Nietzsche. "Lo mismo" y "lo otro" quedan incluidos en un gran "lo Mismo". Pensemos esto con Aristóteles, en su sentido ético. "Lo mismo" es el varón, el varón libre de Atenas, es el que realmente es "hombre". El varón domina a la especie y deja a la mujer como una sub-especie. El varón libre es realmente el hombre. ¿Qué pasa con "el Otro"? "El Otro" como la mujer queda dominada. La mujer no es hombre como el varón libre, sino que como le falta dominio pleno está al servicio del varón.

El niño tampoco es como el varón libre, porque es parte de la ciudad sólo potencialmente. También es como un sub-hombre. Y ¿qué decir de los esclavos? Los esclavos son directamente para Aristóteles, *apsyjón* (sin alma) ; se puede decir que son cosas "a disposición de".

Se transforma de pronto esta descripción en una pirámide en la que arriba está el varón. y ese "varón" que es el "hombre" domina a los otros. Así comienza la guerra, porque si de pronto el hijo comprende que es otro que su padre, que tiene una cierta autonomía, el padre le obligará a la obediencia. Si no hay réplica a la dominación nada pasa, pero si hay réplica comienza la guerra. y la guerra es la mostración dialéctica de la libertad; la paz de la alienación deja lugar a la liberación. En la totalidad la guerra es originaria, es lo primero, porque un hecho previo y natural no ha sido considerado en esta interpretación. La guerra va a aparecer como lo primero, pero quizás sea un fruto de algo anterior: del asesinato del Otro.

¿Qué pasa en la relación discípulo-maestro entre los griegos, o modernos?. Acontece lo mismo. Para Sócrates, el discípulo es un hijo. El maestro, como un padre. En *El Banquete*, por ejemplo, Platón habla primero de la relación entre el varón y la mujer. Se pregunta a los cinco expositores para que expliquen qué piensan del *éros*. Al principio había varones, dice uno de ellos, pero también había unos hombres muy particulares formados de hombres y mujeres, que eran los andróginos. La Afrodita celeste que es el *éros* mejor, hace que los varones amen a los varones; en cambio la Afrodita Terrestre es la que hace que los herederos del andrógino se amen mutua-

mente; que los varones amen a las mujeres. Pero esto último es despreciable. La homosexualidad de los griegos, es la auto-sexualidad, vale decir, la sexualidad de "los mismos". El amor o el *éros* es el amor a "lo mismo" y por eso el valor del *éros* entre los varones. La homosexualidad se justifica, entonces, en la ontología de la Totalidad. En *El Banquete*, el mismo Sócrates, después de manifestar cómo el *éros* es ese amor a "lo mismo", porque "lo mismo" es el ser, pasa a la segunda dialéctica. Después de la cuestión del varón y la mujer habla del maestro y del discípulo, porque así como el varón y la mujer generan al hijo, el hijo es "lo mismo", y es "lo mismo" porque así como los mortales se eternizan por la producción de lo mismo, así el maestro genera el saber. El hijo es "lo mismo" que el padre. Y como el hijo es "lo mismo" que el padre se puede justificar la ontológica de la dominación pedagógica como mayéutica, y el saber como reminiscencia de lo olvidado. Sócrates enseña a los jóvenes y saca de ello "lo mismo" que *ya* conocen. Y ¿qué conocen? Las *ideas*; las *ideas* que recuerdan porque las han visto en el mundo del más allá, anterior, pero que han olvidado. La dialéctica del olvido y del recuerdo es dialéctica de la dominación pedagógica, porque el niño aprende lo que el maestro en verdad ya tiene y que enseña acríticamente como el sí mismo olvidado. La tarea del maestro socrático es preguntar para que el discípulo recuerde. La pregunta pretendidamente ingenua hace que el niño crea que recuerda lo que su cultura le está *imponiendo* como "lo mismo"; el discípulo es un dominado y vale sólo como un "lo mismo", como un "lo mismo" más. pero no como "el Otro" nuevo. En eso se funda la pedagogía de la dominación: en que cada uno se crea que es "lo mismo" que todos los otros, y no se recorte como "el Otro" ante todos los demás. De tal manera que en su fundamento Sócrates, sin saberlo, desde la ontología de la totalidad, proponía por su mayéutica sacar "lo mismo" ya dado; (pero pensando sacar "lo mismo" lo que hacía era imponerle "*lo mismo*" de Atenas).

En la relación política de hermano a hermano, no solamente el varón libre era hombre y el esclavo no lo era, sino que el bárbaro tampoco lo era plenamente. ¿De dónde viene la noción de la barbarie? Decía Aristóteles en la *Política* que los bárbaros son fuertes pero no son hábiles, no son inteligentes; los asiáticos son algo inteligentes pero no son fuertes, son entonces sub-hombres. Solamente los griegos de la *pólis* tienen la totalidad humana. Por eso son realmente hombres. Son los *áristoi*; es una antropología esencialmente aristocrática. No pueden entender a los bárbaros; teológicamente esto es panteísmo. Todo es Dios. Históricamente es la anulación de la his-

toria, es el eterno retorno. Antropológicamente es dualismo cuerpo-alma. Eticamente es dominación justificada naturalmente.

### § 3. EL PENSAR MODERNO.

La modernidad desde Descartes en adelante supone también una ontología de la totalidad, pero incluye negativamente una metafísica de la alteridad por una razón muy simple. En el camino entre los griegos y los modernos ha habido otra experiencia del ser. El hombre moderno al negar *al Otro*, absoluto, el Otro que en este caso es el Dios del medioevo, se queda solo con el *ego*; y al quedarse como ego lo más grave no es que se quede sin Dios, sino que se instituya él mismo como totalidad. En el *ego cogito* cartesiano, aunque hay una "idea de Dios", el hombre se queda solo como un ego solipsista, y ahora, en lugar de llamar al ser *fysis*, se llama a ese ser lo constituido desde, por y en el *ego*; de tal manera que ya no es una totalidad física sino una totalidad egótica, un sujeto. El sujeto es el que constituye el ser de las cosas; el *ego cogito* es el comienzo del *Ich denke* de Kant y el *Ich arbeite* de Marx, un homo faber; hay diferencias con el tiempo, pero, en realidad son "lo mismo".

Tanto el "yo pienso", que constituye la idea, como el "yo trabajo", que constituye el *objeto cultural* con valor económico, son momentos de una historia en cuyo centro, en el supremo lugar, se encuentra Hegel. En Hegel se da la plenitud de la totalización moderna. El ser es el Saber y la Totalidad es el Absoluto; un Absoluto que no puede ser considerado sino como un dios irrebasable, no ya *fysis* sino *Sujeto*. Al comienzo de la *Lógica de la Enciclopedia* Hegel muestra cómo el ser en-sí es lo originario. Originario como la *fysis*: la identidad original. y de ahí aparece la diferencia por lo que Hegel llama *Entzweiung* o *Explikation* en el sentido de "escisión" y "Cemergencia", repetidas tantas veces en sus obras. Esta escisión es el origen de la diferencia, por la que "esto" no es "lo otro".

Esta primera diferencia es justamente el comienzo de todo el sistema; la identidad es originaria y esa identidad originaria es la Totalidad que se recupera como resultado y como Absoluto al fin del sistema. Nietzsche, quizás de la manera más genial en la modernidad, expresa la coherencia de esa Totalidad "cerrada". Cumplimos ahora en agosto de 1971 noventa años de una experiencia que Nietzsche tuvo en los Alpes. Nietzsche, en un estado casi místico, llega a descubrir lo esencial, aquello que describe en todas sus obras, especialmente en *Así habló Zaratustra*, y que él experimenta como un: "todo es uno". Si todo es uno, el único movimiento posible es "el eterno retorno de lo igual" o mejor de "lo mismo". Nietzsche expe-



rimenta la totalidad como movida por la "voluntad del poder". Su experiencia presupone la Totalidad y su necesaria bipolaridad, que quedaba fundada en lo "a priori" (la totalidad como tal). Detrás de la "voluntad de poder" está la Totalidad. La filosofía, y sería una primera conclusión, en América latina, debe comenzar por hacer una crítica a la; Totalidad como totalidad. y de ahí, entonces, que la "voluntad de poder" incluya, como su opuesta, a la "voluntad dominada", pero como a su contradictoria, a una nueva voluntad que doy en llamar una "voluntad de servicio". Esto lo ha visto Marcuse en la cuestión de la totalidad unidimensional; es unidimensional porque es única; porque es única es también el fin del discurso, el que sin contradicciones "permitidas" supone la muerte del Otro. Es así como la unidimensionalidad comienza a rotar sobre sí misma con un, yo diría, eterno aburrimiento. No hay nada *nuevo*.

Los griegos tuvieron dificultades con el movimiento, pero ni siquiera plantearon la posibilidad de la *novedad* radical, real. Lo nuevo es el gran escándalo, dice Berdiaeff, en un librito que se llama *La metafísica escatológica*, y de haberse hablado a los griegos sobre la *novedad* hubiesen quedado totalmente escandalizados. No hubieran podido ni siquiera haberla pensado. La cuestión radica en la totalidad, en la totalidad equívoca, la cuestión está cifrada en la totalidad cerrada; y la cerrazón de la totalidad va a ser justamente lo que se ha llamado el pecado originario, el único, el que míticamente se denomina pecado originario. A esta modernidad pertenece tanto el capitalismo liberal, y por lo tanto también el dependiente latinoamericano, como también el marxismo ortodoxo. Esto me parece fundamental en este momento presente de América latina. Puedo decir que no son radicalmente opuestos siquiera, sino que son ontológicamente "lo Mismo", el capitalismo liberal y el marxismo. Esto, evidentemente, no lo aceptarían con ninguna facilidad muchos marxistas del tipo althusseriano, por ejemplo. Aquí es donde debemos pensar el intento heideggeriano en su segunda etapa.

#### § 4. EL INTENTO HEIDEGGERIANO.

Heidegger se había propuesto allá por el año 30 la superación no sólo de la modernidad, como sujeto-objeto o como teoría-praxis, sino el *mundo* mismo, el "ser-en-el-mundo" como totalidad.

En *Gelassenheit*, libro editado en 1955, que es la etapa definitiva, Heidegger habla de un "más allá" del mundo técnico del sujeto y del objeto, del trabajo y del producto. Habla de una "apertura ante el misterio", de "serenidad ante las cosas", ante las cosas mismas. Si "ser-en-el-mundo" es un estar en un orden ontológico, en un cierto *lógos*, que en este caso es la comprensión que abarca la totalidad,

de lo que se trata ahora es de una "apertura ante el misterio". La "serenidad ante las cosas" no se cierra en un horizonte interno sino que se abre a un afuera del horizonte y por eso es serenidad y esperanza en esta "apertura ante el misterio", en la que nos disponemos a la superación del horizonte óptico-ontológico. "Estamos a la espera y nos liberamos, como Ud. lo decía -escribe Heidegger-, de la referencia trascendental al horizonte. El horizonte que Ud. describe en el diálogo es nuevamente el círculo óptico que engloba el panorama" -agrega todavía. El horizonte y la trascendencia es experimentada a partir de los objetos y de la actividad representativa. Es necesario entender que lo que hace ser a un horizonte lo que es no es todavía experimentado; lo que hace que el horizonte sea horizonte es aquello que se sitúa más allá del horizonte y que como a su espalda es visualizado por nosotros como horizonte. y ese ámbito más allá de lo ontológico, Heidegger lo llama *Gegnet* (el ámbito), un cierto ámbito que está más allá de lo ontológico, es algo distinto que el simple horizonte. "Lo veo como un ámbito". En el libro de Heidegger que se llama *Sobre el Principio de Identidad*, en *Identidad y Diferencia*, se descubre lo que ha sido el fondo de su reflexión que es aquella frase ya citada de Parménides: "Lo mismo es *noein* que ser". Se muestra cómo *noein* y ser se avanzan como diferencia; como diferencia aparece entonces el ser y el ente, pero los dos son pensados desde dicho ámbito: "lo mismo". "Lo mismo", y ahí se sitúa la cuestión heideggeriana, no es superado. Vale decir que de alguna manera se considera que se supera lo ontológico desde "lo mismo". No se logró nunca poner el nombre adecuado de ese ámbito y de ahí que todas sus reflexiones vayan cayendo como en la imposibilidad de la expresión y al mismo tiempo en la extrema confusión<sup>2</sup>. y ¿por qué? Porque en Heidegger hay todavía una experiencia de la Totalidad como irrebasable y aunque él intenta rebasarla, sin embargo, queda apresado en ella. Lo que les propongo ahora es el intento de ponerle un nombre al misterio que está más allá del horizonte ontológico y superar entonces *to áuto*, "lo mismo", y con esto, aunque no parezca, nos situamos de pronto en una nueva época de la filosofía, porque poder solamente *decir* esto es ya haber dejado atrás una época; empezamos a mirar al propio Heidegger como desde su espalda.

## § 5. LA META-FÍSICA DE LA ALTERIDAD.

Theunissen, un joven autor alemán, en una obra de 1965 que se llama *Der Andere* (El Otro), describe la historia del pensar a que

---

<sup>2</sup> Véase Para una ética de la liberación latinoamericana, t. II, cap. IV, § 19.

nos referiremos. Theunissen sitúa el comienzo de esta tradición en 1913, en cartas de Rosenzweig y Buber. De todas maneras hay toda una tradición anterior que remata en Marcel y en el mismo Buber. Recordemos, por ejemplo, el § 65 del *Proyecto de una filosofía del futuro* de Feuerbach. Hay muchos otros autores, y, últimamente, ha tratado el problema de manera mucho más coherente, y explícita, Levinas. Sin referirme a autores precisos voy a dar una síntesis de este pensar, para descubrir la *Lógica* que domina a América latina.

Desde la cristiandad colonial hay una experiencia de la Totalidad; el Otro, que es el indio, es *nada*; luego, cuando el criollo aristócrata, el que hace la revolución de 1809-1810, se sitúa como subdominador hay un Otro, que será ahora también nada. Martín Fierro exclamará: "en mi ignorancia sé que nada valgo". Es *nada*, esa nada es en verdad la "nadificación" del Otro como otro en la Totalidad. Esta es una de las categorías que nos permitirían pensar toda nuestra historia nacional latinoamericana.

Esta totalidad es la que se impone como cristiandad colonial y como modernidad. Esta situación exigiría la superación de la colonialidad. La filosofía debe ser una posibilidad de interpretar la superación de esta época dependiente.

La experiencia originaria de este pensar latinoamericano no es ya: "el alma, es todas las cosas", como para Aristóteles; ni siquiera un yo ante las cosas como productor en la relación técnica del trabajo, como para Marx, sino que se trata de otra experiencia: *Pnim-el pnim* en hebreo, es decir, cara-a-cara, rostro-ante-rostro. Es una expresión conocida, en el Exodo por ejemplo; es la experiencia primera de Moisés, que para mí ahora, no vale como experiencia teológica, sino que vale como experiencia antropológica, es decir, si considero a las tragedias como obras de arte, puedo considerar lo que se llama "la Biblia" como una obra de arte. Y si la tragedia de Edipo expresa mejor que la *Etica* a Nicómano el *ethos* griego, al decir de Heidegger, la llamada Biblia expresa mejor el *ethos* cristiano que la obra de Agustín y Tomás. Son dos modos de expresión: lo que una conceptualiza filosóficamente, la otra lo expresa artísticamente. Para la filosofía estos textos son tan válidos como los de Homero, como los de un Tlamaltine de México o como el Martín Fierro; son datos fácticos, y los tomo como tales.

Moisés estaba en el "desierto"; este desierto no tiene nada que ver con el "desierto" de Nietzsche; no es un desierto vacío, ni negación del cuerpo, ni es ascético. Este desierto, es la condición silenciosa como posibilidad del oír la voz, y no de ver la "llama", es decir, ver la epifanía del Otro. La "llama" que ardía en el desierto, una zarza,

era lo que *veía* Moisés; *lo visto*; era justamente en la llama donde su experiencia visiva terminaba, pero también donde comenzaba lo esencial. Es decir, el "ver" termina estrictamente en el horizonte; el rostro del Otro se manifiesta en el mundo como un ente, simbolizado en la "llama". Pero lo que se ve como rostro del Otro es un ente; es justamente donde mi vista termina donde comienza el misterio del Otro como otro. Se nos relata que Moisés "escuchó una voz". Oyó o escuchó una voz que le decía: "Moisés, Moisés" (lo nombraba por su nombre, y no lo interpretaba como un hombre universal). Lo nombraba no en abstracto sino en concreto. Llamaba la voz a un hombre concreto, histórico, libre; ese llamado era imposible en la *fysis*, porque en la Totalidad de la mismidad no hay libetrad. No la hubo ni en Platón, ni en Aristóteles, ni el Plotino, ni tampoco la habrá en Hegel, ni tampoco la puede haber en Nietzsche. Esto se dice rápido pero se puede mostrar acabadamente<sup>3</sup>.

De tal manera que la visión termina en el rostro del Otro, en este caso la "llama", y desde ella se escucha una palabra, desde el "cara-a-cara" con Dios. El "cara-a-cara" indica la inmediatez de la experiencia y por eso Buber con un lenguaje poético dice que en el cara-a-cara no hay razón, no hay fantasía, no hay palabra, no hay algo, porque efectivamente en el cara-a-cara todavía no hay mediaciones. ¿Por qué? Porque esta experiencia es aquella muy concreta de enfrentarse con su esposa, con su hijo, o con su hermano, y de pronto preguntarle en profundidad: ¿quién eres? Se pregunta por un misterio a aquel con quien cotidianamente se vive, ojo contra ojo, en el ¿quién eres? Se abre la propia libertad y se es arrebatado de la onticidad y se expone ante él como incondicionado. Esa experiencia muy concreta de preguntarle a alguien ¿quién eres?, es justamente lo que quería describir Heidegger, pienso yo, con las frases "apertura ante el misterio", "serenidad ante las cosas", superación del horizonte ontológico.

Esta experiencia, como va "más-allá", la denominaremos meta, y como va más allá del horizonte de la *fysis* la llamaremos metafísica; pero *meta-física* ahora no tiene nada que ver con la metafísica de la modernidad, que sería para Heidegger la metafísica del sujeto. Esa metafísica, igual que la ontología de Hegel o de Husserl, es un invento moderno, la ontología, que aparece con tal nombre en la época de Wolff y Leibniz es un *lógos* que comprende al *ón* (ente). Metafísica significa ontología de la negatividad, ontología negativa de "lo mismo". ¿Por qué? Porque el *lógos* se queda en el mundo mío y no puede avanzar nunca hacia un más allá; el *lógos* que trasciende

---

<sup>3</sup> Op. cit., cap. VI.

será *análogos*, es decir, es un "más-allá-del-logos", ana-logía. Pero no identidad, porque la identidad se queda con la diferencia en la Totalidad; en cambio, al Otro no lo puedo llamar "diferente" sino que lo tengo que llamar de otra manera, y le pondría el nombre de "dis-tinto", porque la diferencia indica referencia a una unidad original. La dis-tinción, en cambio, es lo pintado de otro color; de esta manera la palabra es más amplia. Lo dis-tinto es el Otro como persona, el que en tanto libre no se origina en lo idéntico. Se dice que persona viene de *per-sonare*, y está muy bien, porque aunque no fuera así, etimológicamente, *Dos* conviene ahora, porque persona es lo que suena, y lo que suena, es la voz y la irrupción del Otro en nosotros; no irrumpe como "lo visto", sino como "lo oído". Debemos no ya privilegiar lo visto, sino lo oído. La dialéctica voz-oído-oír, oír-la-voz es muy distinta de luz-ojo-visto. No se dijo "el que tenga ojos para ver que vea", sino rotundamente: "el que tenga oídos para oír que oiga". ¿Por qué? Porque se trata de otra experiencia del ser, no ya física, no como cosa, ni como relación alma-cosa, sino como relación de alguien con el Otro, totalidad abierta, y sólo en este caso hay que oír la voz del Otro, de un Otro que está más allá de la visión. y como aquí el *lógos* llega a sus límites, le podemos poner un nombre y creo que no hay otro que la fe.

La fe, no es la "fe racional" de Kant con respecto al *noumenon*; ni la fe teológica, ni la fe de Jaspers. Esta es una fe meta-física, es decir, es un dominio que ejerce la razón sobre sí misma, cuando sabe que ha llegado a su límite, que le permite con-fiar en el Otro, ya que si no se tiene con-fianza no se puede escuchar su voz. *Cum-fides* es justamente saber que su *lógos* se ha cumplido; al mismo tiempo es un abrirse al Otro. Esta apertura es el "deseo", el "amor-de-justicia". ¿Qué significa esto? No es un amor que se lanza a lo que es mío. No es el amor ni siquiera del bien común de la totalidad; es el amor gratuito al Otro como otro. El amor-de-justicia lo que ama es el bien del Otro y no el mío; esta posibilidad de apertura al Otro como otro es lo *supremo del espíritu*. Lo supremo del espíritu no es que el hombre "conozca todas las cosas", que *ta ónta* vengan a ser comprendidas por el *lógos*; lo supremo del espíritu es poder abrirse a otro espíritu como otro y amarlo como libre y no como mío. El amor-de-justicia que va más allá de la *Sorge* de Heidegger, mucho más allá de la *für-Sorge* que se queda en el horizonte del mundo. Es por eso que el "proyecto" de Heidegger es "el proyecto en cada caso el mío"; en cambio, el proyecto del Otro me es incomprendible. El Otro no es un modo de comprensión; es un modo de incompreensión. La comprensión se queda en su rostro. Pero su libertad como futuro no la podré jamás captar. ¿Qué es lo que puedo hacer? Abrirme. La

apertura de la totalidad tiene ahora un ámbito al que puede abrirse; la totalidad deja de ser totalidad cerrada por necesidad, como con los griegos y los modernos, y al tener un más allá puede abrirse; al abrirse cambia ella misma totalmente de estatuto.

La apertura al Otro como otro es la posibilidad de escuchar su voz. ¿Por qué necesito escuchar su voz? Porque si no se me dice quién es nunca lo sabré; la voz del Otro irrumpe en mi mundo como nuevo podrá surgir América latina. y en América latina podrán revelación; no como invención mía, ni como el descubrimiento de Heidegger, sino como revelación del Otro como otro que yo. Ese Otro como otro es "nada" para mi mundo; es nada porque ningún *sentido* tiene él como otro, porque si tuviera uno, lo conocería y entonces ya no sería "el Otro", si no ya lo habría incorporado a mi totalidad de sentido. El Otro como otro es nada, y "ex nihilo omnia fit". En esto Hegel nos ayuda aunque en otro sentido, cuando dice que la nada se dice negativamente en un respecto, pero se dice afirmativamente en Otro. La nada es la libertad del otro, afirmada en él y como nada de la Totalidad. Así irrumpe en mi mundo lo nuevo; lo nuevo puede solamente surgir de la nada, del Otro como nada. Esa novedad no está ni en acto ni en potencia en la totalidad. Hubo un tomista que dijo una vez que la esencia del tomismo era la doctrina del acto y la potencia. ¡Qué equívoco! Porque el acto no es sino la actualidad de la potencia, siempre en la identidad de la totalidad. La esencia del tomismo, en cambio, es la novedad de la creación, y esto, antropológicamente es la cuestión de la libertad. Pasar de la potencia al acto es un momento de la producción, mientras que irrumpir de la nada en otro como novedad es pro-creación. Es así como va a surgir, ahora, de pronto, primero la mujer, después el hijo, y por último el hermano, todo como lo nuevo; también como lo nuevo podrá surgir América latina. y en América latina podrá surgir como nuevo a su vez un *pueblo oprimido*. Recuperamos así todos aquellos asesinados en la historia de la Totalidad. La emergencia de lo asesinado es resurrección, y por ello, éticamente, podemos preguntamos ¿qué es el mal?

El libro artístico que se llama la *Biblia* tiene al comienzo cuatro mitos del mal: el mito de Adán, el mito de Caín y Abel, el de Noé y el de Babel. Cuatro mitos sobre el mal. ¿Qué es el mal? El mito más importante para responder es el segundo y no el primero, porque el segundo es concreto y el primero es abstracto. El segundo es el de Caín y Abel. "Estaban dos hermanos", estaba Caín y estaba Abel, Caín mató a Abel y cuando Caín mató a Abel no pudo sino cerrarse, quedarse como único; ese es el pecado único del hombre: mata al hermano. Cuando mató al hermano cometió "el" pecado, que es

aclarado en el mito de Adán. La serpiente es "el Todo que tienta", nada más que el "sistema" que tienta. El que tienta le propone a Adán ser como Dios; para ser Dios hay que ser Totalidad y para ser Totalidad hay que quedar solo. Para ser Dios es necesario matar al Otro. Es lo que hizo Caín con Abel. De tal manera que Adán puede ser Adán pecador si antes, como Caín, mata a Abel. Nosotros tenemos en nuestra comprensión del ser, en el momento que irrumpimos en la adolescencia a la libertad, todos los Abeles muertos en la historia. Esto es el pecado original<sup>4</sup>; es muy simple y San Agustín comenzó a formular las cosas no adecuadamente. El hombre que nace, dice San Agustín, tiene ya un pecado. Pero si el alma es creada no puede dicho pecado residir en el alma, entonces tiene que venir del cuerpo. San Agustín quedó desconcertado sobre cómo podría heredarse el pecado original, y también cuál sería el origen del alma, si es que era creada o si procedía de la generación como había pensado Tertuliano. Pero, detengámonos un momento: cuando nace un niño es una posibilidad de bien y de mal; el Otro, que es su madre, sus maestros, todos los de su pueblo, le van constituyendo su mundo; el Otro es el que nos abre el sentido del mundo. El Otro me determina, pero me da la posibilidad del mundo; al decirme que esto es malo, me está dando el sentido de las cosas. El Otro es el que pedagógicamente va constituyendo mi mundo y su sentido, y llega un momento, lo que en psicología evolutiva se llama adolescencia, en que afloro a la libertad, emerjo a un mundo que me ha sido dado, que no he constituido. Es necesario que sea así; pero en ese mundo ya se encuentra Abel muerto. ¿Se dan cuenta? Ese es el pecado original. En el mundo que el muchacho o la chica asumen con libertad se encuentra 'el Otro' ya asesinado, negado de muchas maneras; ese mundo, sin embargo, es su ser. ¿Por qué su ser? Porque el ser es como lo comprendo. De tal manera que la cuestión de la esencia, de la existencia, y del mal han sido mal planteadas. El mal, el mal que llevo en mi propia comprensión del ser, es en parte negación del Otro, es como un ateísmo en el sentido de que la muerte de Dios comienza por la muerte del hermano. Por supuesto que Nietzsche pudo descubrir que Dios había muerto. Cómo no habría muerto en un hombre individualista que no tenía hermanos porque los había asesinado. El *ego cogito* es un yo solipsista, es un yo solitario, y con el tiempo no podía sino matar a esa idea infinita de Dios que Descartes tenía como punto de partida. ¿Quién es ahora el supremo? El hombre supremo de la totalidad es ahora el sabio, el sabio que puede dar cuenta de la totalidad como *sabida*. Por ello el que está

---

<sup>4</sup> Sobre esto, ver op. cit., V, § 27.

afuera de la totalidad está fuera del ser, es el "no-ser" de Parménides. El no-ser es lo falso cuando se enuncia como siendo, y, entonces, ya que "el Otro" está en lo falso viene el héroe y lo mata, además de matar al Otro recibe el honor y la condecoración del Todo. Los héroes son hombres que han matado a otros hombres. Es paradójico y es tremendo. Aquí de pronto, éticamente, Parménides se llena de sangre; se llena de sangre cuando un gran principio ontológico cobra carácter ético y al mostrarse sus condiciones en el nivel ético se hace horrible.

Porque el bárbaro está "afuera", no-es para el griego, que es la civilización y no la barbarie. Ahora comprendemos el estatuto ontológico de las colonias, y al mismo tiempo América latina cobra un sentido con respecto a Europa, EE.UU. o Rusia. Y somos ya todos nosotros. Lo que está "afuera" del ser no es nada. "En mi ignorancia sé que nada valgo" (Martín Fierro). Pero ¿quién le enseñó a Martín Fierro que nada vale? Los que dominan la totalidad. Si Fierro descubre un día que vale algo, entonces, comienza la guerra. O Martín Fierro vuelve a "valer nada" o, si vale algo, si tiene conciencia de su valer, o matan a Fierro o Fierro mata al comisario. En la totalidad no hay otra solución.

La cuestión es, sin embargo, muy otra si la planteamos desde la Alteridad. ¿Quién es el hombre supremo en la Alteridad? El hombre supremo de la Alteridad es el que es capaz de abrirse al Otro. Ahora bien, es un hombre supremo porque es justamente capaz, no solamente de considerar su totalidad, sino de abrirse más allá de ella, "afuera". Consideremos una parábola, y se llaman parábolas porque son paradojas en la "lógica de la Totalidad" para los que no conocen la "lógica de la analogía", de la distinción o de la alteridad.

Un maestro de Galilea, que se llamaba Jesús, explicó una parábola. Contó que había un hombre que iba por un camino, y que fue tirado en el suelo; no estaba en su casa, sino en el camino; no en el camino sino fuera del camino; no estaba vestido sino desnudo; no estaba sano sino herido; y lo habían robado. Pasó junto a él un sacerdote y no lo vio. Pasó junto a él un samaritano y lo vio. ¿Como quién? Como Otro, o mejor, lo que experimentó con ese pobre es algo más allá de la Totalidad. Jesús pregunta: ¿Quién es el prójimo? ¿Quién era el Otro? ¿Quién es el hombre supremo? El Otro es el hombre herido y robado; el samaritano es el hombre perfecto. ¿Por qué? Porque se abrió al Otro. El que se abre al Otro, el que experimenta en el Otro un otro y lo ama como tal, ese es el que es llamado profeta, es decir, el profeta es el que anuncia lo nuevo que se revela en la experiencia de la alteridad, cuando superando la to-



talidad, y, por lo tanto, poniéndola en crisis, se abre al Otro como otro y puede colocarse ante la totalidad. Está frente o ante, está "pro", y porque está delante puede hablar (de *femi*). Profeta (de *pro femi*) es el que habla antes de la totalidad, porque antes ha salido de ella. El que se abre al otro, está con el otro y lo testimonia. y esto significa *martys*; el que "testimonia" al Otro es un mártir. Porque antes de matar al Otro, la totalidad asesinará al que alerta a la totalidad acerca de su pecado contra el Otro, y por eso el profeta no puede morir sino como mártir. Entonces, Uds. dirán, ¿esto no es solamente anarquía sino utopía? Ya veremos la conciliación entre el profeta y la totalidad que es también esencial en la dialéctica analógica de la alteridad. El hombre supremo es justamente el hombre de la conversión al Otro como otro. Esta "conversión", este "vertirse" en el Otro es ya el inicio del proceso de liberación. Por su parte la "a-versión", es aversión al Otro como proceso de totalización, y por lo tanto siempre totalitario, porque todas las antologías éticamente son totalitarias, desde la ciudad griega hasta la nación hitleriana. De ella depende también Hegel y Nietzsche, aunque se haya absuelto a los dos en las historias de la Filosofía. Nietzsche tiene mucho que ver con Hitler, y tiene que ver en aquello de que la totalidad cerrada de Nietzsche tiene que tener su héroe. Nietzsche fue un sabio; Hitler su héroe, el de la totalidad cerrada moderna europea. Y ¿quiénes son los que murieron? Tantos millones de "otros". Por ejemplo, los otros de los Nazis, los Judíos, pero también de los conquistadores, los indios, de los mercados capitalistas, las colonias, etc.

El fruto del pecado es la muerte del Otro. Se había distinguido entre la falta de moral y el pecado. Entonces, se decía, en filosofía hablamos de "falta moral" y en la teología de pecado. Lo que pasa es que la tal "falta moral" de los filósofos no era moral, porque en Platón, en Aristóteles y en Platino no hay pecado, ni tampoco hay falta; sólo hay "errores". Hay un error del saber, una ignorancia; pero propiamente no hay falta ética, porque para que haya una falta ética tiene que haber libertad, la del Otra, a la que pueda referirme. El pecado, es decir lo propiamente ético, el mal, acontece cuando se elimina al Otro, lo que llamaría el no-al-Otro. Ese no-al-Otro, siendo que el Otro mismo es negativo, es la negación de la negatividad, es el mal como fin de la historia, fin del discurso, la muerte. El fruto del pecado es la muerte, la dominación, la opresión, la aversión, y, por lo tanto, alienación de una, que va a ser el oprimido, pero también, al mismo tiempo, la del dominador, porque al enterrarse en la totalidad él mismo se va a pervertir. En el segundo capítulo daremos una síntesis de tres dialécticas para

ejemplificar lo dicho, y la aplicaremos a América latina, porque pensamos que daría posibilidades de reflexión sobre lo que nos está pasando a nosotros, pero antes tendremos que destruir críticamente los cuadros de las interpretaciones pasadas, porque de lo contrario nada nuevo podemos interpretar si lo vertimos "en odres viejos".