

#### Biblioteca Testimonial Del Bicentenario

Dirección: Eugenio Gómez de Mier



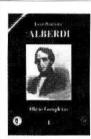
### Juan Domingo Perón

#### **Obras Completas**

40 volúmenes

que recogen obras desde:

"Apuntes de Historia Militar", "Documentos del GOU", "La Comunidad Organizada" "Conducción política", "Del poder al exilio", y otros...



#### Juan Bautista Alberdi

41 volúmenes

Obras Completas (esta edición facsimilar se realizó sobre la original oficial de 1886, publicación que no se ha vuelto a reproducir desde esa fecha)

Escritos Póstumos - Cartas



## Juan José Hernández Arregui

5 volúmenes

I - Imperialismo y Cultura

 II - La formación de la conciencia nacional (2 tomos)

III- ¿Qué es el ser nacional?

IV- Nacionalismo y liberación



#### Manuel Ugarte

6 volúmenes

Escritos Políticos

I - El Arte y la Democracia

II - El Porvenir de la América Latina

III - Mi Campaña Hispanoamericana

IV- La Patria Grande

V - El Destino de un Continente

VI - La Reconstrucción de Hispanoamérica

## **Obras Selectas 8/III**

# Enrique DUSSEL

Para una Ética de la Liberación Latinoamericana

#### Ilustración de Tapa

#### Obra de Diego Rivera

## Enrique DUSSEL

# Para una Ética de la Liberación Latinoamericana

Volumen III

Política y Arqueológica



Dussel, Enrique
Para una ética de la liberación Latinoamericana-Obras
Selectas VIII- 1ª ed. - Buenos Aires: Docencia, 2012.
350 p.; 20x14 cm.

ISBN 978-987-506-343-3

1. Filosofia. 2. Estudios Literarios. I. Título. CDD 306

> Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723 Reservados todos los derechos Copyright<sup>®</sup> 2012 By Editorial Docencia

Agüero 2260 (1425) Buenos Aires Tel.: 4805-8333 / 8434 Web: http://www.hernandarias.edu.ar

## Índice

#### (Volumen I)

Palabras preliminares a la Segunda ediciónXVII
Palabras preliminares a la Primera ediciónXIX
Primera Parte
Presupuestos de una Filosofía de la Liberación
Capítulo I. El fundamento ontológico
§ 1. La fundamentación subjetiva de la moral moderna, 33. § 2. La com-prensión existencial, 38. § 3. La com-prensión del ser, 42. § 4. La com-prensión como «poder-ser», 47. § 5. Temporalidad y pro-yecto como dimensión del ser, 52. § 6. La com-prensión dialéctica del ser, 56.
Capítulo II. Las posibilidades ónticas
§ 7. Hermenéutica existencial, 65. § 8. Diferenciación y valoración de las posibilidades, 70. § 9. La libertad fácticamente emplazada, 75. § 10. Alteridad de la finitud por determinación electiva, 81. § 11. Destinación y ob-ligación del ser a ser, 86. § 12. La prâxis, modo actual de ser-en-el-mundo, 91.
Capítulo III. La exterioridad meta-física del otro
§ 13. Hacia el ámbito de lo in-comprensible como «lo Mismo, 98. § 14. «Lo otro» como di-ferencia en la Totalidad, 103. § 15. «Lo otro» como di-ferencia interna de la mismidad moderna, 108. § 16. «Lo otro» como «el Otro» escatológicamente distinto, 118. § 17. «El Otro» como el rosto sexuado, 128. § 18. «El Otro» como el rosto de la pedagogía, 137. § 19. «El Otro» como el rosto político, 144.
Notas (Capítulos I, II y III: Primera Parte)
Apéndice. Manuscritos éticos de E. Husserl

## Segunda Parte

## ACCESOS HACIA UNA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

Palabras preliminares a la Segunda edición	203
Palabras preliminares a la Primera edición	205
Capítulo IV. La eticidad del fundamento.	207
§ 20. La no-eticidad de la auténticidad gnóstica del héroe trágico y moderno, 207. § 21. El mal ético como totalización de la Totalidad, 216. § 22. El bien ético como justicia, 228. § 23. Alienación y liberación, 236. § 24. La «conciencia ética» como oír la vozdel-Otro, 245. § 25. El Otro, el bien común y el infinito, 252.	
Capítulo V. La moralidad de la «praxis».	259
§ 26. La legalidad de la injusticia, 260. § 27. Maldad moral de la praxis dominadora, 268. § 28. El êthos de la dominación, 275. § 29. La libertad meta-física del Otro y la negatividad, 283. § 30. Bondad moral de la praxis liberadora, 291. § 31. El êthos de la liberación, 301.	
Capítulo VI. El método de la ética.	323
§ 32. El método filosófico moral de la subjetividad moderna, 324. § 33. La introducción a la ontología como conversión al pensar, 328. § 34. La hermenéutica existenciaria, 335. § 35. ¿Es la tematización dialéctica el límite del pensar?, 340. § 36. El método analéctico y la filosofia latinoamericana, 350. § 37. De-ducción de la Totalidad y la praxis liberadora, 368. § 38. Del êthos a la meta-física latinoamericana de la liberación, 373. § 39. Normatividad existencial-analéctica de la ética meta-física, 382.	
Notas (Capítulos IV, V y VI: Segunda Parte)	391
Bibliografia citada en la Primera y Segunda Parte	439

#### (Volumen II)

#### Tercera Parte

## NIVELES CONCRETOS DE ÉTICA LATINOAMERICANA

Palabras preliminares a la Tercera Parte	155
Introducción. La historia latinoamericana	163
§ 40. Para una pre y proto historia latinoamericana,464. § 41. Para una historia latinoamericana, 475.	
Sección Primera	
Varón - Mujer e Hijo	
Capítulo VII. La erótica latinoamericana.	187
§ 42. La erótica simbólica, 488. § 43. Límites de la interpretación dialéctica de erótica, 497. § 44. Descripción metafísica del erotismo, 509. § 45. La economía erótica, 528. § 46. La eticidad del pro-yecto erótico, 542. § 47. La moralidad de la praxis de liberación erótica, 555.	
Capítulo VIII. La pedagógica latinoamericana.	569
§ 48. La pedagógica simbólica, 571. § 49. Límites de la interpretación dialéctica de la pedagogía, 578. § 50. Descripción metafísica de la pedagogía, 591. § 51. La economía pedagógica, 602. § 52. La eticidad del pro-yecto pedagógico, 614. § 53. La moralidad de la praxis de liberación pedagógica, 629.	
Apéndice. Cultura imperial, Cultura Hustrada y	
Liberación de la Cultura Popular6	45
§ 54. Una historia a interpretar, 646. § 55. Desarrollismo e independencia, 649. § 56. Dependencia cultural: centro dominante, oligarquía y cultura popular, 654. § 57. La noción de «pueblo», 657. § 58. Condicionamiento político de la ciencia, 662. § 59. El pueblo pobre y la cultura creada, 665. § 60. Proyecto de liberación cultural, 668.	
Notas (Capítulos VII, VIII y Apéndice: Tercera Parte)	73
Bibliografía citada en la Sección Primera (Tercera Parte)7	25 XI

## (Volumen III)

## Sección Segunda

## HERMANO - HERMANO

Palabras preliminares a la Sección Segunda	57
Capítulo IX. La política latinoamericana	11
§ 61. La política simbólica, 742. § 62. Límites de la interpretación dialéctica de política, 760. § 63. Descripción meta-física de la política, 776. § 64. La economía política, 796. § 65. La eticidad del pro-yecto político, 811. § 66. La moralidad de la praxis de liberación política, 827.	
Notas (Capítulo IX)	15
Capítulo X. La arqueológica latinoamericana (Antifetichismo metafísico)	)1
§ 67. La arqueológica simbólica, 893. § 68. Fetichización ontológica del sistema, 906. § 69. Hacia un discurso ateo de todo sistema, 921. § 70. El estatuto ético del cosmos, 932. § 71. La economía arqueológica, 948. § 72. La eticidad del proyecto arqueológico, 959. § 73. La moralidad de la praxis de liberación arqueológica, 963.	
Apéndices	1
I. Religión como supraestructura y como infraestructura 97 II. El ateísmo de los profetas y de Marx 99	1
Notas (Capítulo X y Apéndices)	3
Bibliografía citada en la Sección Segunda (Tercera Parte) 104	9

## Tercera Parte: Sección Segunda

## Hermano - Hermano

#### Palabras preliminares a la Sección Segunda

esde América Latina debimos asumir el genio de Freud, erótica y pedagógica de la dominación -todo esto en los capítulos VII y VIII—. En el presente capítulo IX nos tocará ahora superar la ontología política enunciada por Hegel. El discurso, que comenzó como relación erótica varón-mujer, como liberación de la 'mujer, se continuó en la liberación del hijo contra el filicidio. La pedagógica liberadora del hijo posibilitará ahora la política de justicia con respecto al hermano. Desde el oprimido, la exterioridad social y geopolítica, desde el pueblo, el discurso queda abierto definitivamente sin posibilidad de «cerrarse» en sistema, en-kiklos-pedia (en el «ciclo» de la ontología). Desde la política se planteará el supuesto de toda revolución. Sin embargo, es desde la arqueología de la liberación (tema de nuestro próximo capitulo X) corno la política adquiere una relación historia-Infinito, y se abre así al origen y éste relanza el discurso y la praxis para abrir siempre la historia a lo último, lo escatológico, que es lo nuevo, a través de la liberación de la mujer, del hijo y de la revolución política del hermano.

El contexto concreto, nacional y político de este volumen no es ajeno al discurso mismo. Fue escrito en 1973 en Argentina. El país vivió tiempos pletóricos de ilimitadas esperanzas. En esas esperanzas deben fundarse acciones de millares de patriotas que arriesgaron sus vidas, por el pueblo, por los oprimidos Desde fines de 7972 se fueron abriendo las puertas para la expresión popular contra voluntad de los que tenían el poder. En marzo de 1973 el pueblo ganó las elecciones pasivamente. Después comenzó la praxis política, lenta, sinuosa. Por fin, los equívocos comenzaron. La muerte del entonces presidente fue igualmente el fin del proceso.

En ese tiempo fui objeto de un atentado. Una bomba que destruyó mi casa, interrumpió la redacción de este capítulo IX.

La crisis fue cada vez mayor. Fui expulsado de mi universidad, en la que había estudiado. Y estas líneas las escribo desde el exilio de la Patria chica, en la Patria grande, América Latina. El exilio es entonces relativo ya que la misma realidad sigue permitiéndonos pensar. ¡El exilio da que pensar!

Este volumen se lo ofrezco a mis alumnos de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo y de la Escuela Superior de Comunicación colectiva de Mendoza, a quienes debí dar la última lección de mis cursos (1967—1974). Muchas veces dije que lo que les explicaba valía más que un puesto de profesor y que la misma vida. He dado mi cátedra por lo que expuse: ya he cumplido la primera parte...

A ellos, entonces, esta clase de mi vida, con mi vida, con el sufrimiento. Porque la filosofía de la liberación ha sido perseguida en tantos pensadores argentinos que por sustentar estas ideas han perdido sus cargos universitarios, y hasta su vida, por ello, significa que ha nacido en nuestro continente una nueva postura orgánico-reflexiva.

El ser que se abre al mundo, el hombre, despliega un horizonte ontológico (capítulo I), que funda los entes como útiles (capítulo II): pero en el mundo se avanza pro-vocativo el rostro del Otro (capítulo III). Desde el otro es puesto en cuestión meta-físicamente el mundo como sistema (capitulo IV), encontrándose en el pro-yecto de liberación el punto de apoyo de la praxis de liberación (capítulo V). El Otro, sin embargo, ha sido abstracto en la primera y segunda parte. En la tercera parte, en cambio, es ya concreto y latinoamericano. En la primera sección, el Otro es la mujer para el varón y el hijo para los padres (capítulos VII y VIII): la erótica y pedagógica. Ahora el Otro es el hermano (capítulo IX) y el Otro absolutamente absoluto (capítulo X)<sup>1</sup>. De tal modo que

Con el capitulo X, terminaremos nuestra obra, cuya redacción comencé al día siguiente de mi expulsión de la universidad, 1º de abril de 1975. Aparecerá próximamente editado por la Universidad Santo Tomás (Bogotá. Colombia).

el discurso político adquiere ahora una posibilidad meta-físicamente abierta porque el Otro es siempre nuevo en la historia, la de la humanidad, la de cada uno, la de cada día.

La política (el presente capítulo IX) fue escrita en Argentina en 1973, de allí sus limitaciones, el de un cierto populismo. Ciertamente será necesario replantear muchos de los supuestos de este volumen.

Con el capítulo X, *Arqueológica latinoamericana*, redactado entre abril y junio de 1975 —con dos parágrafos finales escritos en 1979—, finalizamos esta obra que nos ocupara desde 1970.

Coloco un artículo presentado en un Congreso en Córdoba en 1971, sobre «El ateísmo de Marx y los profetas». Para algunos críticos la antigüedad de este trabajo les mostrará que este tipo de planteos no es nuevo para nosotros. Recuerdo que fue el fruto de un diálogo que sostuve con Franz Hinkelammert en Santiago de Chile en 1970. Lo propuesto en este trabajo a comienzos de los 70 no debo variarlo en nada, y lo sostengo a comienzos de los 80.

Tenemos conciencia que la filosofía de la religión, que la ética en su nivel arqueológico o último, trata de cuestiones fundamentales para la política, la pedagógica y la erótica.

> Prof. Dr. Enrique Dussel Mendoza – México, 1973-1979

#### Capítulo IX

## La política latinoamericana (La Antropológica III)

«Y ahora, ahora es llegada la hora del contracanto.

Nosotros los ferroviarios, nosotros los estudiantes, nosotros los mineros, nosotros los campesinos, nosotros los pobres de la tierra, los pobladores del mundo, los héroes del trabajo cotidiano, con nuestro amor y con nuestros puños, enamorados de la esperanza».

PEDRO MIR, Contracanto a Walt Whitman, en Viaje a la muchedumbre, p. 62.

I hijo de la pedagógica ha llegado a ser el hermano, el adulto, el ciudadano, el trabajador, el compañero de la política. Ahora se trata de describir el cara-a-cara político en un mundo periférico, dependiente, latinoamericano. Es en la política donde el discurso adquiere una dramaticidad específica. Partiremos como en los dos anteriores capítulos de las propuestas de la simbólica o poética de nuestros artistas latinoamericanos, aunque también se puede tener en cuenta la geopolítica indicada en la interpretación de la histórica (Cfr. §§40-41, introducción de la tercera parte de esta ética). Situado ya nuestro problema avanzaremos en la interpretación dialéctica de la ontología política, en la que abordaremos, como en capítulos anteriores, el tema desde el más prominente de los autores del «centro». Por ello, la descripción meta-física permitirá descubrir un punto de apoyo escatológico, utópico o subversivo de una anti-política o «política de

la liberación» de la periferia y de la opresión propiamente dicha. Desde este horizonte quedará correctamente situada la economía política. La puesta en cuestión de los sistemas políticos desde un pro-yecto de liberación nos permitirá por su parte pensar la compleja cuestión de la «construcción» del orden nuevo por medio de una praxis no sólo de des-totalización sino, esencialmente, de pro-ducción o con-strucción (no ya de-strucción) política concreta, donde el nivel estratégico viene a fundar lo táctico, pero ambos se justifican o descalifican desde el proyecto liberador. Ahora el discurso debe continuar el camino empren- dido en el § 19 de la primera parte de esta obra.  $^{\rm I}$ 

#### § 61. La política simbólica

Es en la politica donde el cara-a-cara adquiere su última significación humana o su más perversa posición. El ego europeo se manifiesta en el origen de la modernidad con su descubierto ropaje de «lobos, tigres y leones crudelísimos de muchos días hambrientos»;<sup>2</sup> definición lascasiana que coincide con la que propone Hobbes: «el hombre es lobo para el hombre». En ningún nivel como en el político el yo se manifiesta con mayor omnipotencia dominadora, imperial, guerrera, conquistadora, represora. La filosofía de la liberación latinoamericana, por ello, dará en el próximo futuro cada vez más importancia a este nivel de la reflexión metafísica. Si las seguimos paso a paso, siglo a siglo, las expresiones simbólicas nos manifestarán claramente un proceso histórico que será el punto de apoyo de nuestra reflexión posterior. La expresión del artista, además, nos permite habitar el mundo político desde dentro, desde la conciencia misma del pueblo oprimido o desde la conciencia del opresor. El arte hace posible revivir el mundo simbólico y mítico de la opresión y liberación.

La simbólica nos permite partir del origen, ya que «si retrocediéramos un poco más, llegaríamos adonde comenzara la terrible soledad del Creador—la tristeza sideral de los tiempos sin incienso y sin alabanzas, cuando la tierra era desordenada y vacía, y las tinieblas estaban so- bre la haz del abismo—».<sup>3</sup> Es decir, «hubo una vez un territorio puro. /Árboles y terrones sin rúbrica ni alambres/ Hubo una vez un territorio sin tacha. /Hace ya muchos años. /Más allá de los padres de los padres/ las llanuras jugaban a galopes de búfalos [...]». Se trata de la exterioridad física. La exterioridad antropológica, política, se presenta, sin embargo, de otra manera.

En la política se retrotrae míticamente *al origen* el deseo de liberación futura. Los relatos del pasado, del origen del hombre, son frecuentemente modelos advinientes retrotraídos: «Yo he conocido esta tierra/ en que el paisano vivía/ y su ranchito tenía/ .../ Era una delicia el ver/ cómo pasaba sus días /. ../; Ah tiempos! ...; Si era un orgullo/ ver jinetiar un paisano! /. ../ Recuerdo ¡qué maravilla!/ cómo andaba la gauchada/ ...». A este ámbito mítico de exterioridad como origen se le contrapone la estructura del sistema, de la totalidad dominadora y escindida entre dominador y dominado: «[ ...] pero hoy en día... ¡barajo! / no se le ve de aporriada (a la gauchada) /.../ pero áura... ¡barbaridá! / la cosa anda tan fruncida, / que gasta el pobre la vida / en juir de la autoridá». El relato del origen del sistema político es una expresión mítica del fundamento ontológico del mismo sistema:

«Viendo nuestro padre el Sol los hombres tales como te he dicho se apiadó y hubo lástima dellos y envió del cielo a la tierra un hijo y una hija de los suyos para que los doctrinasen en el conocimiento de nuestro padre el Sol [...] El Inca Manco Cápac, yendo poblando sus pueblos juntamente con enseñar a cultivar la tierra a sus vasallos y labrar las casas y sacar acequias y hacer las demás cosas necesarias para la vida humana».

El hombre, entonces, se ha hecho presente en América, en la América originaria. No puede decirse que América, la que descubre el conquistador es el «ser en bruto». Es una América prehistóricamente habitada, vivida, sufrida; es una América con sentido, con conciencia, con espíritu; es *Amerindia*.

La Totalidad política, el sistema organizativo humano, es comprendido como el «centro» del mundo, tal como acontecía en todas las culturas. «Los reyes Incas dividieron el imperio en cuatro partes [...]. Pusieron por punto o *centro* la ciudad de Cuzco,

que en la lengua particular de los Incas quiere decir ombligo de la tierra». 10 Todo mundo tiene un «centro», y todo mundo político tiende igualmente a constituirse no sólo como «centro» sino igualmente como único. Alcanza significación ecuménica dicha centralidad sólo en el caso de la organización neolítico-imperial. Por ello, los clanes y tribus nómades del sur (desde las Pampas hacia la Patagonia) y del norte (desde las llanuras del Mississipi hacia el Ártico) vivieron un mundo todavía no cabalmente organizado. Las culturas de plantadores (los Tupi-guaraní y Caribes) desde Florida hasta el Caribe, Orinoco, Amazonas y el Plata, aunque tenían va una relación política más compleja nunca alcanzaron a cumplir las exigencias de alta cultura. «En la India occidental solamente se han descubierto dos reinos o imperios fundados, que es el de los mejicanos en Nueva España y el de los Incas en el Perú». 11 Los Chibchas del Cauca y Magdalena pueden equiparárseles en muchos aspectos, pero políticamente fueron mucho más arcaicos.

La Totalidad política, por otra parte, era el fruto de un largo proceso de destotalización de organizaciones anteriores. Es decir. el sistema vigente era fruto de un «peregrinar mítico» de los fundadores del orden nuevo. Ese peregrinar significa el tiempo de la liberación del orden antiguo y el tiempo de la constitución del nuevo orden. Así los Cakchique les, originarios según el relato mítico de Tula (Tulán). «se dirigieron al lugar de Teozacuancu (Coatzacoalco), fuéronse todos allá y a continuación se encaminaron a otro lugar derrotados [...]. Uno por uno fueron regresando todos los guerreros a los lugares de Tapcu y Olomán (Olmecas) [...]». 12 Al fin de muchísimas peripecias llegan a la patria del que relata, el «centro del mundo». Los grandes imperios tienen ya una conciencia cronológica real y descienden del ámbito mítico al histórico. Tal es el caso de Tlacaelel, al que el Imperio azteca, con razón, le atribuye el origen del orden político vigente, se le reconoce como fundador del sistema: «Descubrióse de entre la gente un mozo de gentil brío, y gallardo, que con mucha osadía les dijo: ¿Qué es esto, mexicanos? ¿Estáis locos? ¿Cómo tanta cobardía ha de haber, que nos hemos de ir a rendir así a los de Azcapuzalco? y vuelto al rey le dijo: ¿Cómo, señor, permites tal cosa? [...] Llamábase

este mozo Tlacaelel, sobrino del mismo rey (Itzcoatl), y fue el más valeroso capitán, y de mayor consejo, que jamás los mexicanos tuvieron». 

Tlacaelel, que nació en el año 1398, fue consejero y general de los ejércitos de los primeros reyes aztecas hasta Moctezuma, formuló un sistema político teórico teológico y guerrero de gran coherencia. Exaltó al olvidado dios de la guerra Huitzilopochtli, «nacido en la montaña de la serpiente», hijo de Coatlicue, encarnación solar en la quinta edad del mundo, y que necesitaba para subsistir el «agua preciosa» (chalchihuati): la sangre de hombres. Bajo el mando de Tlacaelel los ejércitos aztecas cumplían la sagrada labor de tomar prisioneros para ser ofrecidos a su dios:

«Este es el oficio de Huitzilopachtli, nuestro dios, a esto fue venido para recoge; y traer así a su servicio a todas las naciones, con la fortaleza de su pecho y de su cabeza [...].<sup>14</sup>

El imperio, entonces, tuvo sus ideólogos, sus conductores, al igual que en el relato mítico de Moisés partiendo con su pueblo de esclavos de Egipto hacia la «tierra prometida» (el nuevo orden futuro).

En esas totalidades políticas había, como es de suponer, dominadores y dominados. La dialéctica del señor y el siervo se presenta siempre: «¿Quién eres tú? No eres mi hermano ni mi pariente. ¿Quién eres? Ahora mismo te mataré. Al instante se llenó de espanto (Tolgom) [...]. Te castigaremos, beberemos tu sangre, le dijo a Tolgom. En seguida se rindió, lo capturaron, fueron a prenderlo y llegaron con él». ¹⁵ Y así poco a poco fueron imponiéndose por la fuerza: «Nosotros somos los jefes de los guerreros por obra del gran poder y sabiduría de aquellos que son portadores de los arcos y los escudos. De esta manera se humillaron ante nuestros primeros padres muchos que vieron abatidos su grandeza y linaje». ¹⁶ La revolución urbana neolítica trajo la complicación en las estructuras políticas, el modo de producción amerindiano, y con ellos también se acrecienta la injusticia: «Ahora bien, muchos pueblos fueron fundándose, uno por uno, y las diferentes

ramas de las tribus se iban reuniendo y agrupando junto a los caminos, sus caminos que habían abierto [...]. Hé aquí cómo comenzó el robo de los hombres de las tribus (de Vuc Amag) por Balam-Quitzé, Balam-Acab, Manucutan e Iqui-Balam. Luego vino la matanza de las tribus. Cogían a uno solo cuando iban caminando, o a dos cuando iban caminando, y no se sabía cuándo los cogían, y en seguida los iban a sacrificar ante Tohil y Avilix». Esta dominación del hermano sobre el hermano alcanzó supremo grado en los dos grandes Imperios indoamericanos.

Moctezuma, el quinto rey de México, «dióse a conquistar diversas provincias, y siendo valeroso y virtuoso, llegó de mar a mar [del Pacifico al Caribe] valiéndose en todo del consejo y astucia de su general Tlacaelel, a quien amó y estimó mucho, como era razón», <sup>18</sup> ya que los adoradores del Sol eran una oligarquía exclusivamente guerrera y sacerdotal, y por ello ponían «gran cuidado y orden que en criar sus hijos [...]. Industriábanlos en ejercicios de guerra, como tirar una flecha, fisga o vara tostada a puntería, a mandar bien una rodela y jugar la espada; Haciánles dormir mal y comer peor, porque desde niños se hiciesen al trabajo y no fuesen gente regalada». <sup>20</sup>

Por su parte los Incas, con mayor orden y valiéndose de métodos más sutiles, realizaron mucho mayores conquistas, ya que su Imperio llegó desde Ecuador hasta el centro de Chile (el río Maule, límite con los aguerridos araucanos), «Y para abreviar las hazañas de nuestro primer Inca, te digo que hacia el levante *redujo* el río llamado Paucartampu y al poniente *conquistó* ocho leguas hasta el gran río llamado Apurímac y al mediodía atrajo nueve leguas hasta Quequesana». A Manco Capac Inca sucedió Sinchi Roca, quien se «propuso de aumentar su *señorio* [...] a fin de reducir aquellos bárbaros [...]. Convocaron a los indios [a conquistar], persuadiéndoles con buenas palabras, con el ejemplo, a que se sometiesen al vasallaje y señorio del Inca y a la adoración del Sol [...]». Cada uno de los Incas siguientes fue aumentando la extensión del Imperio a costa de los pueblos vecinos.

Asombran todavía hoy los logros alcanzados en la economía política de aquellos pueblos.

Conquistándose un nuevo reino, después de enseñar el mejor rendimiento agrícola y hacer acequias que llegaban a tener ochenta y cien kilómetros de largo, las tierras «las repartían en tres partes: la una para el Sol y la otra para el Rey y la otra para los naturales [...]. Y cuando la gente del pueblo o provincia crecía en número, quitaban, de la parte del Sol y de la parte del Inca para los vasallos».<sup>23</sup>

«Daban a cada indio un *tupu*, que es una hanega de tierra para sembrar maíz [...]. Era bastante un *tupu* de tierra para el sustento de un plebeyo casado y sin hijos. Luego que los tenía le daban para cada hijo varón otro *tupu* y para las hijas a medio. Cuando el hijo varón se casaba le daba el padre la hanega de tierra que para su alimento había recebido».<sup>24</sup>

Las tierras se repartían cada año y «ningún particular poseía cosa propia ni jamás poseyeron los indios cosa propia».<sup>25</sup>

Fue en ese mundo político indio que, un día, aparecieron seres extraños, extranjeros, divinos. Era el *ego* europeo que comenzaba su despliegue dialéctico conquistador, opresor.

«El 11 Ahuau Katun, primero que se cuenta, es el katun inicial. Ichcaansinó, Faz-del-nacimiento-del-cielo, fue el asiento del katun en que llegaron los extranjeros de barbas rubicundas, los hijos del sol, los hombres de color claro. ¡Ay! ¡Entristezcámonos porque llegaron! Del oriente vinieron cuando llegaron a esta tierra los barbudos, los mensajeros de la señal de la divinidad, los extranjeros de la tierra, los hombres rubicundos [texto destruido] comienzo de la Flor de Mayo [...]. ¡Ay! ¡Entristezcámonos porque vinieron, porque llegaron los grandes amontonadores de piedras, los grandes amontonadores de vigas para construir, los falsos *ibteeles* de la tierra que estallan fuego al extremo de sus brazos [...]». <sup>26</sup>

*«¡Ay! ¡Muy pesada* es la carga del Katun en que acontecerá el cristianismo. Esto es lo que vendrá: poder de esclavizar, hombres esclavos han de hacerse, esclavitud que llegará aun a los Halach Uiniques, Jefes de Tronos de dos días [...]». <sup>27</sup>

«Temblorosos, trémulos estarán los corazones de los Señores de los pueblos por las señales difíciles que trae este katun: Imperio de guerra, época de guerra, palabra de guerra,

comida de ¡guerra, bebida de guerra, caminar de guerra, gobierno de guerra. Será el tiempo en que guerreen los viejos y las viejas; en que guerreen los niños y los valien- tes hombres; en que guerreen los jóvenes por los ambiciosos Batabes, Los-del-hacha».<sup>28</sup>

Moctezuma recibió a Cortés cual si se avanzara a su presencia el dios que le recriminaba culpas, ya que «consultando con los suyos, dijeron todos que sin falta, era venido su antiguo y gran señor Quetzalcoatl, que había dicho volvería, y que así venía de la parte del oriente».<sup>29</sup> De la misma manera los Incas tomaron a Pizarro por un dios, al igual que a sus compañeros: «los llamaron Viracochas, crevendo que era gente enviada de Dios, y así se introdujo este nombre hasta el día de hoy, que llaman a los españoles Viracochas». 30 Es por ello que «vivir la historia como un rito es nuestra manera de asumirla; si para los españoles la conquista fue una hazaña, para los indios fue un rito, la representación humana de una catástrofe cósmica. Entre estos dos extremos, la hazaña y el rito, han oscilado siempre la sensibilidad y la imaginación de los mexicanos». 31 En la conciencia mítica, y por ello la conciencia real del amerindiano, vino a cumplirse un verdadero cataclismo: «En el año 13 tocntli aparecieron los españoles en el mar; entonces perecieron algunos mexica en el mar»,32

La visión de los vencidos es de la más alta significación simbólica. Vendrá a constituir la comprensión histórica de los oprimidos indios primeros, mestizos después, empobrecidos e inmigrantes, campesinos y obreros, pueblo latinoamericano por fin. Es la visión de la historia sufrida desde abajo, visión de un pueblo que al fin siempre estuvo de guerra pero para luchar por otros:

«—Tu rifle está debajo del petate, pronunció ella en voz muy baja. El cuartito se alumbraba por una mecha de sebo. En un rincón descansaban un yugo, un arado, un otate, y otros aperos de labranza. Del techo pendían cuerdas sosteniendo un viejo molde de adobes, que servía de cama, y sobre mantas y desteñidas hilachas dormía un niño».<sup>33</sup>

¡Pueblo oprimido descendiente del indio oprimido! Agricultor, constructor, orfebre, soldado... carne de cañón. Esc pueblo es el que tendrá siempre «el coraje civil [...]. Sólo el coraje civil responde actualmente a la definición de la palabra. El coraje militar se ha reducido a una mera costumbre administrativa [...]. — Habría que resucitar al héroe [...] — Yo, en tu lugar, buscaría en el *pueblo* la vieja substancia del héroe. Muchacho, el pueblo recoge todas las botellas que se tiran al agua con mensajes de naufragio. El pueblo es una gran memoria colectiva que recuerda todo lo que parece muerto en el olvido. Hay que buscar esas botellas y refrescar esa memoria».<sup>34</sup>

Así se tejió un acontecer simbólico sin ruptura desde el indio, que vio aparecer a dioses blancos y barbudos, hasta que nuevamente aparezcan dioses franceses, ingleses y yanquees. Ese pueblo crece y riega ya el tiempo de su aparición. Tal como dice un hermano del norte:

«Yo soy el bulto de mi gente yo renuncio a ser absorbido. I refuse to be absorbed I refuse to be absorbed I am Joaquín
Soy príncipe Azteca y I am Aztec Prince
Cristo cristiano Christian Christ.
¡Yo perduraré! I shall endure!
¡Yo perduraré!» I shall endure!»³5

Dejando de lado la conocida visión de los conquistadores, tales como las de un Ginés de Sepúlveda, Fernández de Oviedo, y tantos otros, que simplemente expresan la comprensión ontológica dialéctica de la realidad del indio totalizado en el sistema que se iniciaba, el mundo hispanoamericano, volvámonos en cambio al núcleo simbólico de la protesta lascasiana. Bartolomé de las Casas (1, 474-1, 566) revela la posición profética de superación de la dialéctica conquistadora por medio de una analéctica meta-física y ética en su sentido estricto. Se trata de una doble problemática. Por una parte se descubre la exterioridad del indio en su positividad; por otra parte, se critica al sistema como totalización injusta, lo que incluye, en primer lugar, la condenación del dominador y, en

segundo lugar, la protesta por la opresión del indio como encomendado o sujeto al «servicio personal». Veamos este *núcleo simbólico* en la totalidad de la obra de Bartolomé.

En primer lugar, por la experiencia que tuvo desde los veintiocho hasta los cuarenta años (1514), tiende a respetar al indio como otro, y por ello simpatiza, considera con amor-de-justicia, el ámbito exterior a la cultura hispánica.

«Todas estas universas e infinitas gentes a toto genero crió Dios las más simples, sin maldades ni dobleces, obedientisimas y fidelisimas a sus señores naturales e a los cristianos a quién sirven; más humildes, más pacientes, más pacíficas y quietas, sin rencillas ni bollicios, que hay en el mundo. Son así mismo las gentes más delicadas, flacas y tiernas en complisión e que menos pueden sufrir trabajos y que más fácilmente mueren de cualquiera enfermedad». 36

Téngase bien presente que en Bartolomé esta manera de exaltar al indio no es de nin- guna manera el posterior mito del bon sauvage,<sup>37</sup> en el que la Destruición de las Indias tuvo mucho que ver como su origen. Bartolomé respeta al indio en su exterioridad; sus fórmulas un tanto estereotipadas, «tan mansos, tan humildes, tan pacíficos», indican exactamente la superación del horizonte ontológico del sistema: el nivel meta-físico y ético en cuanto tal: el Otro en cuanto otro.

En segundo lugar, y por ello mismo, por la llegada del español se produjo el *cara-a-cara* originario de América como el primer encuentro del varón-mujer, en este caso hermano-hermano: «El Almirante y los demás [...] parábanse a *mirar* [...] a los indios [...] *que nunca cognoscieron*». Rostro-a-rostro, persona-a-persona se enfrentaban por vez primera un europeo y un amerindiano. Esta posición de admiración (más que de respeto) duró poco, demasiado poco. Fue el punto de partida de *la política latinoamerica-na* que comienza en 1492.

En tercer lugar, y como hemos escrito más arriba, llegaron los europeos, el hombre moderno: se arrojaron «luego que las conocieron como lobos e tigres y leones cruelísimos de muchos días hambrientos. Y otra cosa no han hecho de cuarenta años a esta

parte, hasta hoy, e hoy en este día lo hacen, sino despedazallas, matallas, angustiallas, afligillas, atormentallas y destruillas por las estrañas y nuevas y varias e nunca otras tales vistas ni leídas ni oídas maneras de crueldad». Nuestro profeta escribe *simbólicamente* otro momento de su protesta apocalíptica: el proceso mismo de la alienación del Otro. Es el acto mismo de la *conquista*, del despliegue dialéctico del propio mundo que incluye ahora al Otro como «lo otro». Los Cortés, Alvarado, Pizarro y Almagro son los héroes nietzscheanos, asesinos del Otro, expansivos de «lo Mismo».

En cuarto lugar, por el acto de la conquista, se organiza un orden de dependencia y dominación imperial: la Cristiandad de Indias. Las Casas critica en *totalidad* el sistema así instalado por cuanto se «determinó a sí mismo, convencido de la misma verdad, ser injusto y tiránico todo cuanto cerca de los indios en estas Indias se cometía», <sup>42</sup> En primer término, es *todo* injusto por cuanto lo es su pro-yecto ontológico:

«Han muerto e hecho menos cient mili ánimas *a causa* [...] del trabajo que les ficieron pasar por la *codicia del oro* [...]» (1516).<sup>43</sup>

«Por sus cudicias de haber oro y riquezas [...]» (1542).<sup>44</sup> «Por tener por su fin último el oro y henchirse de riquezas en muy breves días [...]» (1552).<sup>45</sup>

Se trata del nuevo pro-yecto que el *ego* europeo despliega mundialmente en la modernidad: el Otro y la naturaleza son las mediaciones para «estar-en-la-riqueza», el fundamento del hombre burgués. En segundo término, desde ese proyecto de dominación se instaura una praxis opresora:

«Desde setenta años que ha que comenzaron a escandalizar, robar e matar y extirpar aquellas naciones, no se ha hasta hoy advertido que tantos escándalos y infamias de nuestra sancta fe, tanto robos, tantas injusticias, tantos estragos, tantas matanzas, tantos cautiverios, tantas usurpaciones de estados y señoríos ajenos, y, finalmente, tan universales asolaciones y despoblaciones ha sido pecado y grandísima injusticia» (1564).46

En la Totalidad política injusta, después que se han asesinado los que «podrían anhelar o suspirar o pensar en libertad» se estableció un orden imperial «oprimiéndoles con la más dura, horrible y áspera servidumbre».<sup>47</sup>

Hemos enunciado el núcleo simbólico de la protesta lascasiana. cuvo eco resonará durante cinco siglos y es todavía hoy vigente: respeto y positivo descubrimiento del Otro; cara-a-cara ante el Otro; violación y alienación del Otro en un sistema donde se lo reduce a ser un objeto «encomendado»; crítica a la totalidad del sistema, en especial al dominador -el Rey, la burocracia, la oligarquía criolla, el europeo en general—; descubrimiento de la praxis dominadora como pecado, falta moral, robo. Bartolomé de las Casas no fue simplemente un humanista que descubrió en el indio un hombre. Fue un profeta que desentrañó el origen mismo del mundo colonial e imperial europeo, y, por adelantado, americanoruso. Bartolomé escribió en estilo simbólico apocalíptico y su historia no es un «objetivo» relato de hechos. Su Apologética histórica, su Historia de las Indias son libros apocalípticos: se trata de interpretar el «sentido» de los acontecimientos, de indicar las injusticias, de vaticinar la cólera de Dios, de anunciar el castigo v pena de las culpas. Por esto nos dice:

«La causa final de escrebirlla —la *Apologética histórica*— fue cognoscer todas y tan infinitas naciones [...] infamadas por algunos que no temieron a Dios, ni cuánto pesado es ante el divino juicio infamar un solo hombre [...] y de allí le sucede algún gran daño y terrible calamidad [...]». <sup>48</sup>

Se escribe la *Historia de las Indias* «por el bien y utilidad de toda España, para que cognoscido en qué consiste el bien y el mal destas Indias,...».<sup>49</sup>

La brevisima relación de la destrucción de las Indias fue dada a conocer «por compasión que he de mi patria, que es Castilla, no la destruya Dios por tan grandes pecados contra su fe y honra cometidos y en los prójimos». <sup>50</sup>

En efecto, Bartolomé creía en un oráculo de un simple indio que le había anunciado la destrucción de España por su pecado:

«Cuanto se ha cometido por los españoles contra aquellas gentes, robos e muertes y usurpaciones [...] ha sido contra la ley rectísima inmaculada de Jesucristo y contra toda razón natural [...]. Dios ha de derramar sobre España su furor e ira, porque toda ella ha comunicado y participado poco que mucho en las sangrientas riquezas robadas y tan usurpadas y mal habidas... [Por ello] si Dios determinare destruir a España, se vea [sic] que es por las destrucciones que hemos hecho en las Indias y parezca la razón de su justicia». <sup>51</sup>

Todas las obras de Bartolomé son apocalípticas, proféticas, simbólicas. Se trata de una *interpretación* de la historia, una *hermenéutica* del acontecer americano para descubrir el «sentido» de lo vivido. Ama a su patria España —contra la hipótesis insensata de Menéndez Pidal<sup>52</sup>—, y por ello le echa en cara su dominación imperial, moderna naciente, europeo conquistadora; para evitar su ruina. ¿Qué otra actitud tuvieron ante su pueblo Isaías, Jeremías o Ezequiel?

El *núcleo simbólico* de su gigantesca protesta se encuentra ya en su vocación analéctica. Como encomendero descubrió en el indio a un oprimido, un pobre, <sup>53</sup> en 1514. Cincuenta y dos años después, ante su muerte, recuerda todavía el inicio de su praxis liberadora:

«Dios tuvo por bien de elegirme por su ministro sin yo se lo merecer, para procurar y volver por aquellas universas gentes de las que llamamos Indias, poseedores y propietarios de aquellos reinos y tierras, sobre los agravios, males y daños nunca otros tales vistos ni oídos, que de nosotros los españoles han recibido contra toda razón e justicia, y por reducillos a su libertad prístina de la que han sido despojados injustamente, —y por librallos de la violenta muerte que todavía padecen».<sup>54</sup>

Bartolomé se sintió llamado para «liberarlos», <sup>55</sup> para permitirles vivir en la «libertad prístina» (el Otro como otro) de donde fueron destituidos. De todas maneras el mundo dominado por el conquistador se impuso, y así nació un orden diferente: Hispanoamérica, la *Cristiandad de Indias*. Desde 1550, fecha aproximada del término de 1 proceso de la conquista y evangelización de México, Perú y Nueva Granada, por una parte, y por la fundación de Bahía y Río, en Brasil, por otra, crece un nuevo mundo. Tres son las *estructuras simbólicas* sobre la que se teje la conciencia mítico cotidiana del latinoamericano, y que la novelística de nuestro continente ha sabido expresar genialmente.

Un *primer ciclo* queda definido aproximadamente en la siguiente secuencia: mundo *colonial* de dependencia hispano-lusitana, que permanecerá en el «campo» hasta el presente, en la vida de «provincia» o la «aldea», en el mundo «campesino», con su contradicción propia: campesinado (indio, negro, mestizo o trabajador asalariado de campo) *versus* oligarquía terrateniente.

Un segundo ciclo simbólico se define así: mundo neocolonial de dependencia anglo-americana, que se situará preponderantemente en la «ciudad», con preferencia en las «capitales», <sup>56</sup> mundo «industrial» naciente con su contradicción propia: obrero versus oligarquía nacional.

Un tercer ciclo de la estructura simbólica del mundo neocolonial. se puede llamar de la revolución, que con sus antecedentes (desde las revueltas anticoloniales de un Tupac Amaru, o las gestas bolivariana y sanmartiniana, entre otras) se muestra en su fisonomía decisiva desde la «revolución mexicana» (1910) y poco a poco, pero inexorablemente, se manifiesta como lucha nacional y popular contra el imperialismo (en América Latina el imperialismo es norteamericano). Este último ciclo simbólico es un tiempo agónico, el de los guerreros, conductores y liberadores, desde los héroes de la emancipación neocolonial hasta los movimientos populistas que se hacen visibles por un Vargas, Perón, Cárdenas, movimientos análogos a los producidos por Kemal Ataturk o Nasser en el Islán, por Mahatma Gandi en India, Sukarno en Indochina. por Lumumba en África. Después vendrán Castro en Cuba, Mao en China, Ho Chi Minh en Vietnam, Agostinho Neto en Angola. ¡Es la movilización mundial de los pueblos oprimidos en contra de la expansión colonialista e imperial de Europa primero, y hoy principalmente de Estados Unidos!

El *primer ciclo*, el colonial provinciano campesino, se origina míticamente por el mesianismo tan propio de España y Portugal.

Es por ello que un Gonzalo de Tenorio, criollo limeño en el siglo XVII, se atreve a decir que «si Roma ha de ser destruida (como indican algunas predicciones), España infestada y Francia sepultada en el olvido, como está anunciado [...] nada extraño tiene que anhele que esta fuga de la mujer [del Apocalipsis] sea hacia estas regiones de América». 57 Esta sacralización de la Cristiandad colonial es como momento necesario de este ciclo simbólico. 58 Y por ello, en cierta manera, «en Macondo no ha pasado nada, ni está pasando, ni pasará nunca. Este es un pueblo feliz. Así consumaron el exterminio de los jefes sindicales». 59 En este mundo, casi como en el mundo amerindiano es necesario aceptar «la comprobación de que el tiempo no pasaba, sino que daba vueltas en redondo». 60 Pero más allá de «los cien años torrenciales de Ursula». 61 la vida mítico aldeana, viene el campo propiamente dicho, la llanura, aparece Doña Bárbara, «la devoradora de hombres», 62 donde reina «el Miedo» —nombre de sus propiedades—, la oligarquía terrateniente que domina y oprime a [los] «treinta peones con que contaba ahora el hato y además estaban allí otros vaqueros de Jobero Pando v El Ave María». 63 « ¡Llanura venezolana! Propicia para el esfuerzo como lo fuera para la hazaña, tierra de horizontes abiertos donde una raza buena ama, sufre y espera!...».64 Pero hay más, hay todavía el *indio* hecho mano de obra campesino: «Le calentaba la cara el llanto. Como en sus manos, los tomates, pesaban en sus mejillas los lagrimones. No comprendía bien por qué, pero sabía que va no eran dueños de la tierra... Los soldados. sin más ley que la fuerza, se la guitaban...; Oué me perdone Dios! -decía con voz temblorosa— pero ¿por qué vamos a dejar al rico lo que no le costó? ¡Más vale, vale más que estos naranjalitos jamás endulcen el gaznate de tanto maldito!... Y veneno es lo mejor se daría en tierras tan sufridas, tan regadas de sudor de gente pobre, para engordar la bolsa del patrón... Tan sufrida... tan... Y a cada tan, el machete (del indio) entraba y salía de las raíces de los arbolitos...». 65 Y más allá todavía, existe un mundo africano americano, colonial por su estructura y su simbólica. «Mackandal fue destinado a guardar el ganado. Sacaba la vacada de los establos antes del alba, llevándola hacia la montaña en cuyos flancos de sombra crecía un pasto espeso».66 El esclavo negro «conocía la historia del Adonhueso, del Rey de Angola, del Rey Dá, encarnación de la Serpiente, que es eterno principio, nunca acabar, y que se holgaba místicamente con una reina que era el Arco Iris, señora del agua y de todo parto». En cada rincón latinoamericano ese campo, ese trabajo agrícola toma distinta fisonomía pero, al fin, igual significado. «Los seringueiros no los disfrutaban, por cierto, aunque eran ellos quienes salían cada madrugada de sus chozas, con varios recipientes atados por correas a las espaldas y se encaramaban a los árboles, los Hevea brasiliensis gigantescos, para sangrarlos». 68

La simbólica popular expresa por ello el dolor secular. «Dende chiquito gané/ la vida con mi trabajo/. Y aunque siempre estuve abajo/ y no sé lo que es subir,/ también el mucho sufrir/ suele cansarnos ¡barajo!/. En medio de mi ignorancia/ conozco que nada valgo:/ Soy la liebre o soy el galgo/ asigún los tiempos andan;/ pero también los que mandan/ debieran cuidarnos algo». 69 Todo este ciclo simbólico, entonces, lo lleva impreso el *pueblo*, el de los oprimidos en cuanto Alteridad, en su cultura propia. Sobre esto volveremos más adelante en la reflexión meta-física. Modo de producción tradicional, tributario, secundario, explotado.

El segundo ciclo, el neocolonial urbano capitalista industrial. se origina en la revolución inglesa y posteriormente estadounidense. El ego europeo moderno conquistador se hizo presente en una nueva apariencia y mucho más gigantesca: «I celebrate my self. and sing my self». 70 Al origen fue la naturaleza, pero pronto hubo un posesor: «Hubo una vez un intachable territorio puro./ Solamente faltaba que la palabra /mio/ penetrara su régimen oscuro». 71 Ese yo dominador se extiende lentamente del Atlántico hacia el Pacífico, ya que «era ancho el Far West y el Mississippi y las Montañas/ Rocallosas y el Valle de Kentucky/y las selvas de Maine y las colinas de Vermont».72 El yo conquistador y posesor crece: «Yo el cow-boy y yo el aventurero/ y yo el pioneer y yo el lavador de oro/ y vo Alvin, vo William con mi nombre, y mi suerte de barajas,/ y vo el predicador con mi voz de barítino/ y vo la doncella que tengo mi cara/ y yo la meretriz que tengo mi contorno...». 73 En su crecimiento ocupó Florida, y Luisiana, y el Texas mexicano, Nueva México, parte de Sonora y Alta California (más de la tercera parte del actual Estados Unidos).<sup>74</sup>

Ante este avance alguien queda «dentro» y canta: «I am Joaquín/ Yo soy Joaquín.../ Fui dueño de la tierra hasta donde veían/ los ojos...,/ y trabajé en mi tierra/ y di mi sudor y sangre india/ por el amo español/ que gobernó con tiranía sobre hombre y /bestia y todo lo que él podía pisotear./.../ El terreno era mio (the ground was mine)». 75 Y un día, «nadie supo qué noche desgreñada, / un rostro frío, de bajo celentéreo, / se halló en una moneda. Qué reseco semblante/ se pareció de pronto a un círculo metálico v sonoro./ Qué cara seca se vio en circulación de mano en mano./ Qué seca boca dijo de pronto/ vo...». 76 El dinero, el fetiche moderno, lo compra todo o todo lo destruye para crecer. Por ello esta tierra que estaba «bajo el amparo de una Señora de Guadalupe en Cáceres de Extremadura y Tepeyac en América» de pronto, «esta noche, he visto alzarse la Máquina nuevamente».77 Esa invasión imperial no podía cumplirse sin apovo interno. Surge así una oligarquia nacional que usufructúa la opresión internacional:

«Galla, Galla, son los aviones [que bombardean al pueblo guatemalteco]..., los aviones... nuestros aliados... que están bombardeando... No son los tambores de los indios... Todo lo contrario, son los aviones de los gringos... — Ja ja ja ja..., reía la Galla, en la plaza y con ella se sacudía el látigo, yo creí que eran los tambores y son los aviones... ¡Qué me gustan los gringos; con sus aviones impusieron silencio a los tambores...! ¡Ja, ja, indios lamidos, infelices queriendo oponer tambores de cuero rústico, contra los aviones de guerra último modelo!». 78 Así se vivió todo el ciclo del Estado liberal neocolonial, el del Señor «Presidente de la República, Benemérito de la Patria, Jefe del Gran Partido Liberal y Protector de la Juventud Estudiosa». 79

Esa dominación se cumple desde las *ciudades* y sobre el «interior», el «sertâo»:

«Todo lo que hay de civilizado en la ciudad está bloqueado allí, proscripta fuera; y el que osara mostrarse con levita, por ejemplo, y montado en silla inglesa, atraería sobre sí las burlas y las agresiones brutales de los campesinos [...]. El progreso está sofocado, porque no puede haber progreso sin la posesión permanente del suelo, *sin la ciudad*, que es la que desenvuelve la capacidad industrial del hombre».<sup>80</sup>

La ciudad capital es el lugar del comercio: la venta del pueblo al Imperio. Por ello «la existencia de subterráneos es normal en las ciudades capitalistas, donde los hipócritas burgueses hacen por abajo lo que nunca osarán hacer por arriba. Los pasadizos van desde el palacio de un virrey al dormitorio de una cortesana; desde un convento de frailes a un beaterio de monjas; desde la gerencia de un Banco a un salón de festiones escandalosos. Esta ciudad corrupta está minada de pasadizos como el que les voy a facilitar». <sup>81</sup> De todo este ciclo simbólico podemos decir lo que le ordenaba con amor Tocho a su sobrina: «¡Cierra los ojos!...—se e oyó balbucir, y fueron sus últimas palabras—¡Cierra los ojos... no veas... espera que tu país vuelva a ser libre...!». <sup>82</sup>

El tercer ciclo simbólico atraviesa los otros dos, que son de dominación. Es el ciclo simbólico de la guerra, mejor, de la revolución, mejor aún, de la liberación. «La guerra —me advirtió él-no es un deporte más o menos violento ni un sudor ácido en las axilas. Entrar en una guerra es entrar en la historia» —dijo Megafón—. 83 Claro que, comenzada la guerra, ésta puede tornarse equivoca, y hasta fracasar en muchos de los que toman parte en ella, tal como aconteció con Solís: «Yo pensé una florida pradera al remate de mi camino... y me encontré un pantano. Amigo mío: hay hechos y hay hombres que no son sino pura hiel... Y esa hiel va cavendo gota a gota en el alma y todo lo amarga, todo lo envenena... Luego no le queda más: o se convierte usted en un bandido igual a ellos, o desaparece de la escena [...]. La revolución es el huracán y el hombre que se entrega á ella no es ya el hombre, es la miserable hoja seca arrebatada por el vendaval».84 Esta visión pesimista de una revolución que vuelve a caer en el «sistema» puede comparársela a la visión cómica de las «revoluciones» como golpes de Estado, que «se llamó después en clave megafónica El Malambo de los Generales: cada general se adelantaba fieramente hasta el proscenio, hacía sus mudanzas de za-

pateo folklórico y era substituido por otro general igualmente Coreográfico». 85 La realidad de la liberación está más allá de esta interpretación trágico-cómica: «Y ahora/ya no es la palabra/yo/ la palabra cumplida/ la palabra de toque para empezar el mundo./ y ahora/ahora es la palabra /nosotros [...] /nosotros los pobres de la tierra».86 El ciclo simbólico reúne en una sola cadena al héroe liberador, guerrero, popular, porque «nuestro pueblo libertó a otros y no esclavizó ni robó a ninguno. Ganó todas las batallas militares. que nunca fueron de conquista, y perdió territorios en la mesa de los leguleyos. No cometió ningún genocidio ni oprimió a hombres de otro color en la piel o en el alma». 87 El proceso revolucionario liberador surge del pueblo pero no siempre regresa a él, porque «nosotros no nos hemos levantado en armas para que un tal Carranza o un tal Villa lleguen a presidentes de la República; nosotros peleamos en defensa de los sagrados derechos del pueblo».88 Ese proceso liberador surge muchas veces espontáneamente, por situaciones cotidianas de injusticia.

«Las mujeres mayores, que eran también las más gordas, como las dueñas de las chicherías, formaron una especie de primera fila, a la izquierda y derecha de la cabecilla Avanzaron hacia la esquina. Se oyeron unos tiros. — ¡Nada, nada! ¡Avanzo, avanzo!, gritó la cabecilla. —¡Avanzo, avanzo!, repitió la multitud de mujeres, —¡Avanzo, avanzo! ¡Avanzo, avanzo!, fue ya el grito único que se repetía hasta la cola del tumulto. El grito corría como una onda en el cuerpo de una serpiente». <sup>89</sup>

Pero surge el elemento propiamente agónico, la guerra, el combatiente, que a veces es usado sólo para reprimir:

«— ¡Viva el Coronel!, gritaron. — ¡El glorioso regimiento! — Contra las cholas, ¿un regimiento?, dijo Valle. — Las chicheras son peor que hombres, más que soldados, contestó el Chipro». 90

De otra manera, y en otro horizonte simbólico, los militares «partían de una premisa muy concreta. Es la que usted dijo: el ejército es previo al país por lo tanto nosotros [los militares] podemos situamos en un plano más allá de lo inmediato [...]. Si todo se viene abajo, lo único que se rescata somos nosotros; por eso tenemos la obligación de estar preparados para hacernos cargo de todo cuando los elementos transitorios fracasan [...]. Pero de 1930 [la revolución militar contra Irigoyen en Argentina] hasta aquí (1968) nos hemos hecho cargo de *todo* en varias oportunidades [...]. Muchos de nosotros parecen olvidar, por lo menos dos cosas: de las funciones que nos vemos obligados a asumir hasta en sus extremos más desagradables, de policía por ejemplo... — Dar leña, se llamo eso. — Así también decía mi padre [...]. En 1930 mi padre y sus amigos creían que *eso* era fácil y hoy nosotros sabemos que no es así... — ¿Qué es *eso*? — Gobernar, mi general». 91

Sin embargo, después de tantos fracasos y frustraciones, es en este tercer ciclo agónico, de luchas y combates, donde se abre lentamente el *camino de la liberación*: «No renunciéis al día que os entregan/ los muertos que lucharon. Cada espiga/ nace de un grano entregado a la tierra, /y como el trigo, el *pueblo innumerable* junta raíces, acumula espigas, / y en la tormenta desencadenada/ sube a la claridad del universo». 92

## § 62. Límites de la interpretación dialéctica de la política

Política es tomada en su sentido más amplio; es toda relación cara-a-cara de hermano-hermano. Desde el primitivo clan del paleolítico hasta las formaciones sociales contemporáneas, incluyendo todo tipo de relación hombre-hombre. «Filosofía política» significa, por otra parte, el tercer momento de la Antropológica (en este discurso, posterior a la erótica y pedagógica). 93

A los fines de esta obra se trata de una filosofía política *lati-noamericana*. Por ello nos referiremos al pensar filosófico del «centro» (europeo-norteamericano en este caso) sólo en cuanto constituya la totalidad ontológica del sistema vigente neocolonial latinoamericano, punto de partida de la liberación actual.<sup>94</sup>

En este parágrafo debemos tratar la cuestión de una *ontología* política; de la tensión entre el Todo y la parte; de lo político como el ámbito del ejercicio del *poder*, pero «poder» de un orden esta-

blecido, vigente, el del «sistema». El horizonte o la Totalidad política comprende todas las mediaciones políticas y sus momentos estructurales internos, como lo estratégico incluye lo táctico. Se trata del nivel en el que «el ser es»; y el ser es el fundamento ontológico del «sistema» político que ejerce el poder. Será «necesario penetrar con una mirada en la esencia del todo, porque aqui. como en parte alguna, deben ser meditados siempre el todo y la parte al mismo tiempo». 95 En este caso la política es guerra o, de otro modo, «la guerra es la simple continuación de la política con otros medios». 96 Es en este horizonte que se pudo escribir que «el estado de guerra suspende la moral: despoja a las instituciones y a las obligaciones eternas su eternidad y, por ello, las arroja en lo provisorio [...]. La guerra no se sitúa solamente como la mayor de las pruebas de la vida moral. Ella las torna ridículas. El arte de prever y de ganar por todos los medios la guerra, la política se impone así como el ejercicio mismo de la razón». 97 Desde ya debemos distinguir entre una política de la dominación, o dialéctica social de alienación, una anti-política, y política de la liberación, o analéctica de la novedad. De lo que tratamos ahora es de la política ontológica o de la dominación.

En este nivel, como en ningún otro, se presenta la tan ardua cuestión metodológica de la relación de las «ciencias sociales» y la filosofía. En América latina esta relación es por demás importante ya que las «ciencias sociales» conocen hoy en nuestro continente colonial una creatividad insospechada desde hace sólo un decenio. Nuestra «filosofía de la liberación» nace sobre el suelo rico y abonado del replanteo latinoamericano de las ciencias sociales. Los estudios, investigaciones y obras son numerosísimos. La sociología de la dependencia inicia el proceso, 98 junto a la economía del subdesarrollo. 99 Sin embargo, no debe olvidarse que la historia se adelantó en varios lustros a la «revisión» de la interpretación que el liberalismo y la oligarquía neocolonial habían hecho de nuestro pasado. 100 La antropología social y cultural, igualmente, dan a conocer cada vez más materiales para definirnos como cultura distinta. 101 Las ciencias políticas han propuesto hipótesis tanto en filosofía del derecho, 102 como en teoría del Estado, 103 y en otras de sus diversas ramas. La epistemología, 104 la

geopolítica, 105 y la psicología social, 106 permiten hoy a la «filosofía política» contar con innumerables trabajos científicos latinoamericanos. 107

Pero, por otra parte, no debe olvidarse que el pensar latinoamericano en general, lo mismo que el arte y la acción de los grandes estadistas, tiene siempre relación a «lo político». Dificil es dintinguir entre una «filosofía política» propiamente tal (que por citar un primer caso sería ya la *Reelección de los indios*, aunque todavía europea), <sup>108</sup> de las obras sobre política latinoamericana. <sup>109</sup> Por ello es numerosísima la bibliografía sobre nuestro tema; bibliografía sobre una «política *existencial*».

La tesis fundamental de la ontología política latinoamericana se formula de la siguiente manera: la Totalidad del «sistema» político de nuestras dispersas naciones latinoamericanas, así como de América Latina como Totalidad, han sido constituidas por el «vo» europeo (v por su prolongación geopolítica del «centro»). Se trata del Estado de la Totalidad Política neocolonial, en crisis, es verdad, pero vigente. El mundo como Totalidad de sentido, como horizonte de comprensión se abre desde la subjetividad que se ejerce como «voluntad de dominio», en primer lugar, manifestada por el Rey absoluto (de España, y con el tiempo por la burguesía de Inglaterra y Francia), pero participada, en segundo lugar y como diferencia de la Identidad ontológica, al conquistador (en las capitulaciones), adelantados, descubridores o simples piratas o negreros, para terminar por los colonizadores encomenderos, mercaderes, banqueros, burgueses, etc. 110 La Totalidad ontológico-política así constituida dejará paso, después de la Revolución inglesa (1688) y francesa (1789), al Estado capitalista liberal y, después de la caída de Napoleón (1815), al Estado «absoluto», en realidad imperial. Las guerras latinoamericanas de la emancipación de España concluyen en la constitución neocolonial de Estados dependientes (desde mediados del siglo XIX).

Si tomamos al azar una de las constituciones latinoamericanas de la época del Estado liberal neocolonial, <sup>111</sup> podremos fácilmente observar la presencia de los mismos momentos constitutivos. Por ejemplo, el *Preámbulo* de la Constitución argentina de 1853 se

inicia con un «Nos, los representantes del pueblo de la Nación argentina [...] invocando la protección de Dios, fuente de toda Razón [...], 112 no sólo nos recuerda la constitución de los Estados Unidos de 1776,113 sino que nos manifiesta una cierta comprensión del ser, una cierta ontología política. Desde el horizonte del Absoluto como Razón, la «razón» del Iluminismo, el «nos» es una subjetividad constituyente en plural (no es ya el «yo» del Rey), subjetividad de la oligarquía neocolonial, que se autodefine como «pueblo» (del que se excluye, es evidente, lo marginal, la plebe, los bárbaros, incultos, analfabetos, los que no tienen posesiones, etc.) y que se identifica con la «nación». Esta última es el Estado (Nación), mientras que el pueblo es el sujeto activo o la totalidad de los ciudadanos en cuanto constituyen el orden político, la «Voluntad general» que se mediatiza por sus «representantes». 114 Esta oligarquía dominadora, sobre nuestras naciones latinoamericanas (ad intra), y dependientes, de los Imperios de turno (ad extra), funda un orden político que ha comenzado a entrar en crisis desde 1930. Es un punto de partida ontológico desde donde podrá surgir una nueva meta-física política latinoamericana de la liberación.

En toda la modernidad (ya que el Estado liberal latinoamericano es la reproducción marginal o periférica del Estado del «centro») ha habido un filósofo que supo expresar de manera acabada la *totalidad dominadora del Estado moderno*, y es Hegel. Así como debimos ocuparnos de Freud en la erótica o de Rousseau en la pedagógica, así debemos ahora ocuparnos del que culminará su carrera como profesor en la universidad prusiana de Berlín. Nos importarán principalmente sus obras definitivas (desde la Enciclopedia, 1817, hasta su *Filosofia del Derecho*, 1821, y sus *Lecciones universitarias*, (1818-1831). La pregunta, como ante toda ontología, es la siguiente: ¿Es para Hegel la categoría de Totalidad la última en toda interpretación? Si funda su sistema político en la Totalidad debe oprimirse a alguien. ¿Quién es el oprimido en la política hegeliana? Estas cuestiones nos ocuparán hasta el fin de este § 62.

En un texto anterior a la fecha que nos hemos propuesto estudiar en Hegel, podemos leer en el Sistema de la eticidad (1862) que «el pueblo es como Totalidad orgánica (als organische Totalität) la absoluta no diferencia de todas las determinaciones de lo práctico y lo ético». <sup>116</sup>La comprensión de esta fórmula de la juventud devendrá clara después de nuestra exégesis, pero, por ahora, debe admitirse que la categoría de Totalidad es *explicitamente* formulada por Hegel como el último horizonte de comprensión. <sup>117</sup> Lo político queda definido dentro de una Totalidad *orgánica*, *viviente*. Estas nociones, sin lugar a dudas, se las debe a Platón y Aristóteles. <sup>118</sup>

El Estagirita, es ya sabido, quiso afirmar contra la expansión de Alejandro a la «ciudad-estado» (la *pólis*) como la única totalidad política:

«La *pólis* es por naturaleza anterior a la familia y a cada uno de nosotros. El *Todo* (tò hólon) es anterior a la parte». <sup>119</sup>

Por otro lado, es «hombre por naturaleza el viviente que habita en la ciudad (politikón zôon); y por ello quien por naturaleza, y no por azar, no vive en la ciudad está por debajo o por encima de lo que es hombre». La Gecir, que no son hombres «las naciones de lugares fríos, y particularmente las de Europa, llenas de brío pero deficientes en inteligencia [... y] sin organización política (apolíteuta) [...]. Los asiáticos son inteligentes y hábiles, pero sin temple moral, por lo cual han estado en continua sujeción y servidumbre. La estirpe helénica, por su ubicación geográfica [...] es animosa e inteligente; y por esto no sólo se ha conservado libre, sino que ha llegado a la mejor organización política y puede incluso gobernar a todos los demás». La conservado libre, sino que ha llegado a la mejor organización política y puede incluso gobernar a todos los demás».

El ser humano, la Totalidad de la humanidad, el horizonte antropológico llega hasta los muros de la ciudad; ni los bárbaros ni los orientales son hombres. La helenicidad es el fundamento ontológico del mundo humano. Es por ello que los helenos tienen como un «carácter definitorio de la constitución y de las leyes el de adiestrar al pueblo para dominar (despózosi) a sus vecinos». 122 Todo ello lleva a pensar a Aristóteles que «nuestros aristócratas [helenos] son bien nacidos no sólo entre nosotros, sino en todas partes (pantajoú); 123 en tanto que los bárbaros nobles lo son sólo en su país». 124 Por último no se debe confundir la pólis con la mera «multitud indiscriminada (tótyjón plêthos), ya que hay en la

pólis muchos esclavos, metecos y extranjeros, pero únicamente los que son parte de la ciudad o sea los miembros propios», <sup>125</sup> son hombres; es decir, los *varones libres helenos*, y ni siquiera la mujer y el niño griego. La dominación interna se enuncia cuando se dice: «hablemos en primer lugar del señor y el esclavo». <sup>126</sup> Lo más tremendo de la descripción no es que «el esclavo es por naturaleza el que pertenece a otro», <sup>127</sup> sino que se llegue a decir que «es, pues, manifiesto que hay algunos que por naturaleza son libres y otros esclavos y que para éstos es la esclavitud cosa provechosa y justa». <sup>128</sup> La debilidad de los argumentos que se usan manifiesta que se trata de una ideología, de un sofisma que justifica una opción previa adoptada.

El «bien común» de la Totalidad política es el pro-yecto mismo de la *pólis*, el fin. Mientras que el «mal común» es la revolución, la subversión, el cambio. 129 Aristóteles, como conservador del orden vigente quiere encontrar el régimen más duradero, y por ello propone «la democracia (porque) es más segura (*asfalestéra*) y menos expuesta a la revolución (*astastastos*)». 130 No hay exterioridad ni posible praxis liberadora. La Totalidad política es natural, divina, eterna, helénica.

Entre los pensadores de la modernidad europea, Hegel se inspira en su política, especialmente, en Thomas Hobbes. 131 El pensador inglés también tiene a la categoría de Totalidad por último horizonte de su interpretación política. En efecto, el individuo en la «condición natural» es un totum autónomo e independiente. «El derecho de naturaleza es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera [...]. La condición del hombre es una condición de guerra de todos contra todos, en la cual cada uno está gobernando por su propia razón [...]. De aquí se sigue que, en semejante condición, cada hombre tiene derecho a hacer cualquier cosa». 132 Sin conexiones las Totalidades individuales son un caos y en su libertad estriba su debilidad, guerra y muerte. Por ello acceden al orden político que es por su parte una Totalidad inapelable ya que cada parte, en el origen del pacto (Pacth) debió declarar: «Yo autorizo y transfiero a este hombre [la autoridad] o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo». 133 Investido de poder incondicional, el Estado capitalista (Common-

Wealth) puede ser definido como «una (one) persona de cuyos actos una gran multitud (Multitude), por pactos mutuos realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, con el objeto que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos como lo juzgue oportuno para asegurar la paz y defensa común». 134 El proyecto ontológico de un tal Estado funda el sistema político vigente que tiene a los que han pactado por centro y fin, pero, al mismo tiempo, no tiene ningún límite fuera de sí y se comporta, con respecto a los otros estados, como en la «condición natural», es decir, pudiendo «usar su propio poder [imperial] como quiera». En su esencia, la racionalidad de la política hobbesiana puede definirse como el pacto para no hacer la guerra entre si a fin de que en la paz del Estado se pueda ganar la guerra contra el enemigo exterior. Al comienzo ese enemigo fue España, pero con el tiempo nació el Imperio inglés, el Common-wealth, «estado por adquisición [...] que por actos de guerra somete sus enemigos a su voluntad, concediéndoles la vida a cambio de esa servidumbre». 135 ¡América Latina sufrirá durante casi dos siglos esta política!

Así como Hobbes se inspiró por la revolución de Cromwell, de la misma manera Hegel apoyó la Revolución francesa. De acuerdo con la crítica actual, Hegel nunca dejó de venerar a la Revolución francesa y llegó a ser hasta un crítico de la «Restauración» y del Estado prusiano. Pero, como latinoamericanos, poco nos importa este salvataje progresista o revolucionario europeo de Hegel, porque nuestra crítica se dirige hacia un más allá de la crítica europea actual. Se trata de criticar la Totalidad misma del Estado europeo moderno, capitalista, imperial y, en esto, Hegel se muestra su mejor resultado ontológico. Ni Weil, ni Ilting o Marcuse pueden ayudarnos en nuestro camino. Sin embargo, se debe reconocer que, como en el caso de Freud con respecto a la sexualidad o de Rousseau con la pedagógica, fue un estricto crítico del Estado liberal de laisser faire (que es el que los imperios propician en la «periferia», por ejemplo en México, Colombia, Argentina, Brasil, etc.).

Nuestra sospecha seguirá el siguiente camino. En primer lugar, en el interior de la Totalidad política misma se niega el ser a un cierto ámbito humano, como en Aristóteles, no olvidando que «lo racional es lo real, y lo real es lo racional»<sup>136</sup>: «La multitud (*die* 

Vielen, hov polloi) como unidad, lo que se entiende por pueblo «(volk), constituye ciertamente un conjunto, pero sólo como conglomerado, como una informe masa cuvo movimiento y acción no es sino elemental, irracional (vernunftlos), salvaje y temible. Cuando se habla de pueblo en relación a la constitución, como totalidad inorgánica, se puede prever que se tratará de generalidades vagas y de declamaciones vacías». 137 Es decir, en la Totalidad política hay una parte que no posee entidad, que es irracional irreal, entonces. La dominación interna queda bien expresada cuando nos dice que «el pueblo, en la medida que esa palabra indica una fracción particular del Estado, representa la parte que no sabe (nicht weiss) lo que quiere. Saber lo que se quiere [...] es el fruto de un conocimiento profundo y una visión que no es precisamente función del pueblo». 138 Veremos más adelante, además, que ese pueblo, en su sentido negativo y despectivo, vulgar, está constituido por las clases o estamentos de los agricultores y trabajadores industriales, que objetivan su fuerza de trabajo en objetos alienables.

Pero tenemos una segunda sospecha. La Totalidad política niega el ser a los pueblos exteriores del «centro». Así como «los héroes tienen derecho a fundar los Estados», «que es un derecho fuera de todo derecho», 139 así también «las naciones civilizadas ante otras que no han alcanzado el momento substancial del Estado<sup>140</sup> [...] las consideran como bárbaras, reconociéndoles en su conciencia un derecho no igual y tratando su independencia como algo meramente formal». 141 Éste derecho sobre todo derecho es el que lleva al estado dominador moderno europeo, «por una dialéctica que le es propia, a sobrepasarse; en primer lugar, tal sociedad es llevada a buscar fuera de ella misma, a nuevos consumidores, y por ello busca medios para subsistir entre otros pueblos que le son inferiores en cuanto a los recursos que él la tiene en exceso, o, en general, en industria». 142 Aquí Hegel manifiesta claramente el pacto colonial que los imperios europeos impusieron a sus colonias o sus neocolonias.

Nuestra crítica a la política hegeliana va más allá que la de Marx, Rosenzweig o Marcuse, ya que no sólo reconoce en el Estado de Hegel una Totalidad del sistema político al servicio de la propiedad privada, o del capitalismo, aunque sumamente crítica del Estado liberal o de la monarquía prusiana, sino que descubre en dicho estado el prototipo de un Estado dominador: condominación interna (sobre el «pueblo» y las clases trabajadoras), condominación externa (sobre las colonias o neo-colonias). Pero no es todo, el estado liberal criticado en Europa, será, exactamente, el que Europa pretenderá exportar a sus más adelantadas neocolonias. En América Latina la «sociedad burguesa o civil» (defectuosa y dependiente) responderá a la definición de un «estado exterior (ausserliche)», 143 estado que se propone en su proyecto nacional el «asegurar los beneficios de la libertad [...] para todos los habitantes del mundo que quieran habitar en el suelo argentino». 144 ¡Es evidente que sólo vendrá la sobrepoblación europea y a fin de asegurar las finalidades que Hegel enuncia más arriba!

A partir de estas dos sospechas, de que desde la Totalidad irrebasable la teoria del estado hegeliana es dominadora hacia dentro (intranacionalmente) y hacia afuera (internacional, imperial o colonialmente), despleguemos todos los momentos de su política.

El punto de partida, el ser en-sí de la política —diríamos— es «la voluntad libre» o «el espíritu libre». 145 Esbozado este punto de partida se ha vislumbrado todo a Hegel y a la filosofía europea moderna por excelencia: el Iluminismo y su razón dominadora. 146 En efecto, «la voluntad libre» en su origen no es sino «la libertad vacía», 147 pero, ¿de quién en concreto e históricamente? «Continentes enteros, África y Oriente, [y por supuesto América Latina que no nombra], no han tenido jamás esta idea, pero tampoco los griegos y romanos». 148 La intención geopolítica de Hegel es explícita: «El mundo ha recibido esta idea del cristianismo». 149 Pero téngase cuidado, que para Hegel la realización del cristianismo (en realidad de la «cristiandad», diria Kierkegaard) es el pueblo germano por la revolución del Iluminismo. 150 La «voluntad libre», horizonte ontológico originario y fundante de la totalidad de la política es la del ego europeo, subjetividad conquistadora, dominadora e imperial desde el siglo XV-si no vamos hasta el siglo XI con las Cruzadas—.

¿Qué es lo que limita, determina, notifica al «espíritu en la inmediatez de la libertad [...] como querer absolutamente libre

[...] abstracto y vacío»?<sup>151</sup> Para el ego sin límites, ontológico, del europeo moderno, para la subjetividad constituyente originaria, la relación primera que puede llenarle de contenido es la relación económica hombre-naturaleza. 152 En su origen, para el individualismo capitalista, «yo soy como persona una individualidad inmediata». 153 Es el «estado de naturaleza» hobbesiano, rousseauniano. Esa individualidad abstracta se llena de contenido por determinaciones abstractas. El ser como la totalidad de la subjetividad moderna indeterminada se presenta como ser-ahí (Dasein) gracias al «derecho». 154 Es decir, para Hegel y para la Europa burguesa primero y después capitalista, industrial e imperial (hasta los conglomerados actuales internacionales), la primera relación práctica del hombre es con «la cosa abstracta exterior», 155 con cualquier cosa como objeto de posesión posible. Por ello, en la posesión de algo «yo coloco mi voluntad en esta cosa» 156 y con ella «yo me constituyo como abstractamente exterior». 157 De otra manera, por la posesión «de» algo dejo de ser una subjetividad abjerta, indeterminada absoluta (en cuanto absuelta de relaciones finitizantes») v devengo posesor «de» un rancho (genitivo objetivo). Es la determinación primera del hombre burgués europeo, dominador del indio, africano y asiático por su afán de riquezas: «En esta tierra hay más daño del que allá han informado —escribía fray Tomás de Ortiz desde Santa Marta en el siglo XVI—, porque una cosa es oírlo y otra verlo [...]. Vi que el dios y la administración que les enseñan y predican es: 'Dadme oro, dadme oro [...] y tomando tizones queman sus casas. Esto hacia el gobernador apeándose en cada pueblo». 158 La posesión de la cosa (y su universal abstracto como valor de cambio: el dinero) es la primera determinación del hombre burgués.

La pura posesión (*Besitz*) lleva a la propiedad privada (*Eigentum*) de «la cosa» (genitivo subjetivo) por el que «la cosa deviene *mia*, y recibe como su ser substancial, que no tiene en ella misma, a mi voluntad, como su determinación y fundamento». <sup>159</sup> El *ego* moderno europeo constituye como un momento de su mundo, como un ente dominado, la totalidad de nuestro planeta, de sus territorios ocupados por la conquista de los bienes acumulados en el «centro», de los indios, mestizos, africanos, asiáticos,

«bárbaros». La «toma de posesión» (*Besitznahme*)<sup>160</sup> comienza por el acto corporal de «asir-la-cosa» y se consuma en su «fabricación»<sup>161</sup> o constitución exterior y autónoma de un pro-ducto<sup>162</sup> en el que el trabajador se objetiva (aliena) y puede por ello vender (alienar) (y con ello venderse),<sup>163</sup> el pro-ducto de su trabajo para el uso, para el consumo.<sup>164</sup>

La individualidad de la posesión privada es superada por el *contrato* burgués de los socios del negocio. <sup>165</sup> El «contrato» hobbesiano y rousseauniano de carácter preponderantemente político y guerrero es ahora vertido al nivel puramente económico, comercial, burgués.

La objetividad del derecho en su esencia, «derecho de propiedad», obliga a alguien, al *sujeto* finito y particular, europeo, <sup>166</sup> el que es bueno o malo en la medida que niega su particularidad aislada, abstracta, para afirmar por su acción la Totalidad del *sistema*. La «moralidad» del acto es afirmación del pro-yecto de dominación del «centro»; <sup>167</sup> pero no es nuestro tema sino accidentalmente. <sup>168</sup> Y bien, cuando la objetividad del derecho europeo moderno es vivido no ya como obligación o deber sino como «segunda naturaleza» como hábito, por costumbre, *pasamos* a la conciliación del *ethos burgués* propiamente dicho, *ethos* posesor, conquistador, dominador, imperial. <sup>169</sup>

El momento inmediato o primero de dicho *êthos* es la familia burguesa. «Por la propiedad privada de la familia como persona única [...] los diversos miembros que la constituyen se encuentran en relación con esta propiedad privada como lucro, trabajo y previsión, adquiriendo así un interés habitual (*sittliches*)». <sup>170</sup> La familia, por su parte, es como una parte funcional de un todo que no adquiere todavía suficiente unidad: la sociedad civil, burguesa o el estado *liberal*. <sup>171</sup>

La sociedad burguesa, el estado del *laissere faire* anterior a la Restauración napoleónica o el pacto hobbesiano en primera instancia, tiene demasiadas contradicciones en su seno y no logra una adecuada unidad. Por ello su «substancia deviene una simple correlación universal [abstracta], mediación, entre los extremos autónomos y sus intereses particulares [opuestos]; la Totalidad de

esas relaciones [...] es el estado como sociedad burguesa o como estado exterior». 172 Así surgen los diversos momentos opuestos del *ethos* de la sociedad burguesa.

El estado liberal no logra superar, y por ello permite, la pluralidad irresuelta y opuesta de diversos *ethos* en pugna; es un estado dividido, «atomístico». Nos ocuparemos en el § 64 de la importante relación entre necesidad-satisfacción, división del trabajo y productos comunes, clases sociales, por ello no la trataremos aquí; pero no podemos dejar de indicar que para Hegel la totalidad del orden jurídico o legal del Estado liberal es un «derecho formal [...], positivo [...], con obligatoriedad exterior», <sup>173</sup> y, por último, en vista de la seguridad de la propiedad privada o del interés de cada uno. El estado liberal es ciego <sup>174</sup> con respecto a la totalidad del sistema donde se encuentra embarcado. Para nosotros, lo que tiene importancia es que es dicho estado el exportado por Europa a las neocolonias o Estados «independientes» periféricos (los de América Latina en el siglo XIX y los africanos y asiá- ticos en el siglo XX). Veamos esto más detenidamente.

El estado liberal o la sociedad burguesa está a medio camino: defiende los derechos individuales y sus libertades pero dentro de una cierta universalidad. Este equívoco exige, como lógica necesaria y resultado inevitable, que sea un estado policiaco, que tiene el poder como control y dominio interno. La contradicción esencial es la siguiente: «Si la sociedad burguesa se encuentra en un estado de actividad sin impedimentos, se la puede concebir como intrínsecamente destinada a un progreso continuo en la población e industria. Por la universalización de las relaciones entre los hombres —dice ahora genialmente Hegel—, que se manifiesta por [la universalidad del las necesidades y los medios que las satisfacen. aumenta por una parte la acumulación de riquezas (Anhäufung der Reichtümer), pues esta doble universalidad produce mayores ganancias; pero, por otra parte, por la división y delimitación del trabajo especializado, aumenta también la dependencia (Abnangigkeit) y la miseria de la clase atada al trabajo [manual], aumentando así la incapacidad de sentir y gozar de sus facultades. especialmente de los beneficios espirituales de la sociedad burguesa». <sup>175</sup> ¡Hegel ha descubierto la contradicción principal del capitalismo con profética anticipación!

Quiere decir que el sistema industrial en el Estado capitalista liberal produce «una gran masa (*Masse*) que desciende a un mínimo de subsistencia [...] (y) que pierde el sentimiento del derecho, de la legitimidad y de su propio trabajo; se asiste así a la formación de un plebeyaje (*Pöbels*)», <sup>176</sup> pero «si se impusiera a la clase rica (*reicheren Klasse*) la carga directa de sustentar a la masa reducida a la miseria [...] o bien por medio de la propiedad pública (ricos hospitales, fundaciones, monasterios), dándoles directamente los medios de subsistencia, siendo asegurada la vida de los miserables sin que tuvieran que recurrir al trabajo, todo esto sería contrario al principio de la sociedad burguesa, al sentimiento individualista de independencia y de honor». <sup>177</sup>

A la sociedad burguesa, entonces, le es esencial la oposición entre clases ricas, cada vez más ricas, y clases pobres cada vez más pobres. ¿Cuál es la solución europea, y por ello hegeliana, a dicha contradicción? La respuesta es clara y por demás indicativa: En primer lugar, efectivamente, «la previsión policial (polizeiliche Vorsorge) comienza por realizar y proteger lo que es universal en la particularidad de la sociedad civil», <sup>178</sup> es decir, cuando los sin propiedad o la plebe (el lumpen) se lanza contra los ricos es necesario conservar el orden, ya que «en la medida en que la voluntad particular existe todavía... [es necesario] el poder universal para asegurar un orden exterior». <sup>179</sup> La «coacción policial» lucha contra «la violación de la propiedad y de las personas», <sup>180</sup> pero, en el fondo es una solución insuficiente.

La otra solución consiste, no como en «Escocia, que deja a los pobres librados a su suerte y los hace depender de la limosna pública», <sup>181</sup> sino en la exportación de población obrera y de productos a las colonias. <sup>182</sup> Para Hegel, entonces, se supera la contradicción en el Estado europeo por la conquista y colonización de la «periferia». Pero es más, Hegel aun prevé la oportunidad de fundar el Estado liberal en las colonias que deberán independizarse de las metrópolis. Esta «exportación» del Estado liberal a las neocolonias emancipadas es como una condición de posibilidad

de la constitución del Estado absoluto, el Estado moderno europeo, habiendo superado las contradicciones del estado Externo de la sociedad burguesa. Hegel describe así el «modelo» del Estado imperialista propiamente dicho.

En efecto, al referirse Hegel al mundo «periférico» al que encuentra aún «fisicamente inmaduro» (!). 183 se detiene en los Estados Unidos de Norteamérica, prototipo del estado neocolonial a comienzos del siglo XIX, del que dice que «Inglaterra se ha dado cuenta de que América le es más útil (nützlicher) como libre que como dependiente». 184 Hegel se muestra una vez más con extraordinaria previsión política, ya que pensaba que «la liberación (Befreiung) de las colonias se manifiesta como el mayor beneficio para la metrópoli así como la liberación de los esclavos es el mejor beneficio para el señor», 185 es decir, por la emancipación nacional las colonias pasan a un estado neocolonial más provechoso para Europa, lo que le permitirá superarse como Estado absoluto (cuyo mejor ejemplo no es Prusia sino Inglaterra, el imperio europeo más real de su tiempo). La Federación norteamericana ha organizado un estado con «una constitución republicana», 186 que tiene por fin «proteger la propiedad privada (Eigentam) [...], y favorecer al individuo particular en lo tocante al lucro y beneficio; se trata de la preponderancia del interés privado, que atiende a lo común sólo con el objeto de obtener una satisfacción particular». 187 Pero en el estado neocolonial, «en Norteamérica, en lo que hace referencia a lo político, el fin común todavía no se establece firmemente para-sí y no se da la necesidad Icomo en Europa] de un orden estable, pues un estado real y un gobierno estatal real se origina únicamente cuando hay diferencias de clases sociales, y cuando la riqueza y la pobreza se hacen notables y tiene lugar una situación tal, que una gran multitud no puede satisfacer sus necesidades según el modo acostumbrado». 188 Es decir, en Europa se pasa al estado absoluto gracias a las contradicciones de la sociedad burguesa, mientras que en los estados neocoloniales no pueden producirse a tal punto dichas contradicciones, por lo que, en el mejor de los casos, llegarán al estado exterior de la sociedad civil, pero no al «estado orgánico». 189 Nuestra sospecha inicial queda verificada: Hegel critica el estado liberal externo en

Europa pero lo afirma para las colonias, lo que, por otra parte, le permite a la sociedad burguesa europea tener un estado absoluto.

El estado policial, que controla desde una relativa universalidad (que no es sino el proyecto de la clase rica que se impone a la Totalidad de la sociedad) a las clases miserables, supera sus contradicciones en el estado europeo-absoluto. Lo que se olvida de indicar es que sus oposiciones internas son superadas porque se ha exportado el conflicto a los estados «liberados» neocoloniales de la periferia. Es más, la existencia del estado metropolitano europeo (el inglés preponderante en el siglo XIX, como el español lo fuera en el siglo XVI) sólo puede darse por la existencia del estado neocolonial dependiente. Esto ya no lo vio Hegel; tampoco 1o verán los socialistas utópicos ni los posthegelianos. Esa es la tarea de la meta-física política de la periferia.

Antes de pasar al tema, recordemos como conclusión la definición del estado imperial europeo. <sup>190</sup> Si el estado liberal era ciego el «estado [propiamente dicho] es la substancia ética *autoconsciente*». <sup>191</sup>

La constitución interna del «estado moderno» 192 no nos importa a los fines de este trabajo, pero lo que no puede olvidarse es que es frecuentemente definido como Totalidad (Totalität). 193 En cambio, la relación internacional entre los estados tiene para nosotros esencial importancia, porque permitirá aclarar la posición ontológica política de Hegel. En efecto, siendo soberanos los estados y no pudiendo ser sus relaciones sino formales o externas. 194 «por ende, existe una lucha continua entre ellos [...]. Como se hallan en un estado natural, actúan de acuerdo con la violencia. sustentando y procurando su derecho a través del propio poder. debiendo entablar necesariamente la guerra». 195 Desde esta perspectiva, la del «centro», que nada tiene que ver con la de la «periferia», un teórico alemán de la época dice igualmente que «la guerra no es simplemente un acto político, sino un verdadero instrumento político, una continuación de las relaciones políticas. una gestión de las mismas con otros medios. Queda sólo como exclusivo de la guerra la peculiar naturaleza de sus medios». 196 Hegel le dará a la guerra imperial su fundamento ontológico político Veamos cómo

Los estados capitalistas modernos europeos, habiendo superado sus contradicciones internas, se ocuparán de los estados «liberales» periféricos a fin de «ser en ellos los misioneros de la *civilización* en todo el mundo». <sup>197</sup> Se trataría de un fin desinteresado, sublime, espiritual. Desde este punto de vista no debemos olvidar que el estado «es el poder *absoluto* en la tierra», <sup>198</sup> y cuando es un estado moderno europeo (principalmente el inglés, austríaco o alemán) se transforma en el portador del «Espíritu universal» <sup>199</sup>: «contra el querer absoluto [del estado absoluto] el querer del espíritu de otros pueblos particulares no tiene derecho (*rechtlos*); el pueblo en cuestión es el *dominador* del mundo (*weltbeherrschende*). <sup>200</sup>

Esta ontología de la dominación justifica la expansión conquistadora de todos los imperios. Los españoles ocuparon los reinos indios por un sublime motivo: la evangelización; los norteamericanos ocuparon Texas, Nueva México, Sonora y California por otro motivo «racional»: the manifest destiny. Toda opresión tiene su ideología, pero todo comienza cuando se sitúa al Otro como el noser; al reducírselo a la ser-vidumbre se le pretende aún entregar el «don» de la civilización, el ser. La mediación para tan magna tarea es siempre, e inevitablemente: la guerra. En efecto, y en primer lugar, «los pueblos que no quieren soportar o que temen la soberanía interior [del estado de guerra] son conquistados por otros [...]. Su libertad ha muerto por miedo a morir». <sup>201</sup> En contraposición al pueblo conquistado surge en los imperios «la clase [social] de la valentía (Stand der Tapferkeit)» que es la que afirma «la individualidad del estado como conducta substancial del Todo v. por consecuencia, como deber universal».202 ¿Qué es esto sino la apología de Napoleón dominador de Europa, de Cortés y Pizarro conquistadores y opresores de mexicanos e incas, de los mariners que desembarcan en Santo Domingo? ¿El Uebermensch de Nietzsche no es acaso la última réplica del héroe hegeliano? Hitler, no es también su prolongación, en una interpretación a partir de una opción fascista? Sin embargo, es también posible una interpretación liberadora, pero para ello se deben redefinir meta-físicamente todas las categorías político-interpretativas. Esta es la tarea del próximo parágrafo.

## § 63. Descripción meta-física de la política\*

La ontología política europeo-burguesa es, por último, imperial, capitalista, dominadora. La política de la periferia, de las naciones oprimidas, del «pueblo», de las clases trabajadoras, es una política de la liberación; política que parte del ámbito meta-físico, real, de la Alteridad antropológica en el nivel social (no ya el erótico o pedagógico). Se trata de la superación de la Totalidad política desde la exterioridad de donde proviene la protesta, interpelación y rebelión político-social.<sup>203</sup> En resumen, hay dos políticas: la *política* del sistema capitalista, cuya racionalidad es mantener la dominación; la *antipolítica* o política escatológica cuya «nueva» racionalidad es el saber formular prácticamente, realizar el camino y la con-strucción del-orden *nuevo* en la justicia.

Lo meta-físico, lo que está más allá del ser y del horizonte del mundo político, de la ecumene (germano-europea) es «lo que no tiene lugar» (del griego: ouk-tópos), utópico. América Latina fue la utopía en el origen de la europeidad, ya que «fuera del África y Europa, hay [sólo] el Asia». 204 Es decir, la geopolítica europea medieval proponía una trinidad continental. Entre Europa v África está el Mediterráneo. Entre Europa-África y el Asia por el este está Turquía, El Mar Negro y el Mar Rojo. Entre Asia y Europa-África por el oeste está el Atlántico. América está simplemente «fuera del orden», 205 fuera del ser, sin lugar (tópos). Lo interesante es que de su utopía geográfica se pasa después a la utopía histórico-política, primero en la conciencia europea (como arranque de un movimiento propiamente moderno: las utopías (de los siglos XVI a XVIII), para pasar a la crítica utópico-social de la Europa burguesa: crítica que llegará a Latinoamérica en el siglo XIX, para confundirse con su utópica realidad (otra que la realidad europea por india, colonial, neocolonial y periférica). La metafísica posición de la realidad latinoamericana como exterioridad o

<sup>\*</sup> Desde este párrafo y hasta el fin del capítulo, la reflexión queda profundamente marcada por el populismo peronista. Si no lo corregimos es porque significó un momento real del pensar en Argentina en 1973-1974.

Alteridad política es lo que bosquejaremos en este parágrafo, como pasado-presente; en el § 65 veremos su constitución como prospección o futuro vigente. Desde ya, repitiendo y anticipando, América Latina es «el Otro», el pobre; un continente socio-cultural tenido por bárbaro, no-ser, nada, parte del pueblo mundial de la «periferia» dependiente y dominada; utopía interpelante, provocante como clases oprimidas o como marginalidad social.

## 63.1. La «nación» oprimida como «pueblo»

En una meta-física de la espacialidad o exterioridad espacial (de otra manera: alteridad geopolitica) es América Latina, la América pobre, y en especial sus países más oprimidos, el no-ser geográfico. La irrupción de la exterioridad geopolítica es la revolución de la liberación nacional (sea la de la «patria grande», América Latina; sea la de la «patria chica», cada nación latinoamericana). Hay entonces una exterioridad del capitalismo internacional (la «periferia» no-es), pero hay igualmente una exterioridad latinoamericana (ciertas naciones no expansivas y más pobres no-son), y aún una exterioridad nacional (ciertas regiones de cada una de las naciones latinoamericanas sufren la opresión de otras; de las capitales, las zonas ricas, industriales, superpobladas). Se trata de una «extraterritorialidad» o simplemente de «utopías geográficas». 206 «Utópicos» son los bárbaros para el conquistador: son los infieles, los a civilizar, el no-ser ontológico. Las Totalidades políticas han tenido sus teóricos, ontólogos de la dominación. Así Inglaterra, desde la era del Imperialismo (que debe situarse desde 1870 aproximadamente).207 tiene un clásico en geopolítica: Nalford Mackinder (1861-1947). Este dictó el 23 de enero de 1904 una conferencia en Londres donde expuso lo esencial de su doctrina: Eurasia tiene el «corazón del mundo» (Heartland) que es Rusia, desde allí se domina China, India, el Mundo árabe, Europa, El Imperio británico, para poder continuar en el dominio mundial. debe situar por mar ese «corazón» y debe dividirlo; no puede permitir entonces que se realice la unidad de Rusia-Alemania. 208 Esta fue exactamente la doctrina del geopolitico alemán Karl Haushofer que, expresada en 1924 en su obra Geopolítica del Océano Pacífico, triunfa en el pacto ruso-germánico de 1939.209

Algo antes surgió el gran geopolítico norteamericano Alfred Thayer Mahan (1840-1914), quien formula la doctrina del «poder marítimo», EE.UU., entre el Pacífico y el Atlántico, debe dominar los mares y unirlos en Panamá. El «centro» del mundo son los territorios continentales de 1os EE.UU. mismos, pero sus fronteras son los mares del mundo bajo el dominio de Inglaterra, todavía. Habrá que esperar hasta la Segunda Guerra mundial para que Nicholas Spykman, en 1942, publique su obra Estados Unidos frente al mundo, donde se formula explícitamente una teoría político imperial dominadora de los Estados Unidos. No debe olvidarse que si en Brasil la tradición geopolítica es antigua —ya en 1937 Mario Travassos publicó su Projeção continental do Brasil-, los que gobiernan dicho país desde 1964, el grupo de «la Sorbonne», tienen como maestro un geopolítico spykmaniano: Golbery do Conto e Silva, autor de la obra Geopolítica do Brasil. 210 Este militar piensa que el mundo se encuentra dividido por una «frontera ideológica»: de un lado, la civilización occidental y cristiana cuyo líder es Estados Unidos; de otro, el oriente comunista, bajo el poder Ruso. Por ello Brasil, en un «canje leal (barganha leal)», negocia con Estados Unidos una alianza bilateral, «va que si la geografía atribuyó a la costa brasileña y a su promontorio nordestino un casi monopolio de dominio en el Atlántico Sur, ese monopolio es brasileño», <sup>211</sup> teniendo en cuenta que hay dos tipos de estados. los dominadores, y «las naciones pequeñas que se ven, de la noche a la mañana, reducidas a la condición humilde de estados pigmeos[...], Estados-barones rodeados de satélites y vasallos». 212

Desde el «espacio»<sup>213</sup> político, el lugar, territorio o ámbito geográfico no es una pura extensión física ni siquiera existencial (teniendo un «sentido»). El «espacio» político es una multitud de tensiones que luchan por el control, el poder, la dominación de un cierto ámbito bajo el Imperio de una voluntad orgánica. Cuando un estado autónomo estructura una Totalidad espacial con libertad real, dicho mundo es geopolíticamente «centro». Todos los «espacios» que penden y se definen por ese centro son periféricos e incluidos por su «frontera».<sup>214</sup> Ontológicamente la frontera es el horizonte del mundo: abarcar, dominar, poseer como horizonte una frontera es la com-prensión política del ser. El que tiene

dentro de dichas fronteras el poder, al menos el control, la posibilidad de manipular los entes comprendidos, es un «yo» constituyente, es el que ontológicamente es.

Históricamente podríamos decir que la primera guerra mundial (1914-1918) permitió, por una parte, la revolución rusa que hizo pasar una parte periférica de Europa blanca al primer plano de las relaciones geopolíticas (la revolución rusa de Lenín en 1917). Pero, al mismo tiempo, fue el comienzo del despertar de la conciencia de la periferia colonial o neocolonial propiamente tal. La «periferia» no-es, porque simplemente vale como ente, cosa, instrumento dominado. La toma de conciencia de su exterioridad es la irrupción positiva de su posición meta-física: el Otro que pro-voca. Así, por ejemplo, por la caída del Imperio turco, surge en la nueva Turquía Kemal Ataturk. El 28 de enero de 1920 la cámara de diputados en Ankara vota el «Pacto nacional». Se trata de la emancipación neocolonial de un estado nacionalista «modernizante». 215 Los turcos perdieron todo aprecio por las potencias centrales, partieron de la «voz del pueblo», en especial agricultores y trabajadores. Kemal fundó un «Partido del Pueblo». 216 Después de la Segunda Guerra mundial (1939-1945), siguieron este camino populista, Nasser en Egipto, quien nacionalizó el Canal de Suez el 26 de julio de 1956. Ben-Bela y H. Boumedien en Argelia. De este proceso surge el pensamiento de Frantz Fanon, en su obra Los condenados de la tierra, 217 es decir, de la periferia del mundo. Es en este tiempo que emerge el África negra, y por ello Sekou Touré dice que «no hay lugar, fuera de ese combate único [por la liberación nacional], ni para el artista ni para el intelectual que no esté comprometido y totalmente movilizado con el pueblo en el gran combate del África y de la humanidad que sufre». 218 En esa lucha aparece Patricio Lumumba, de Zaire, quien exclama: «Ellos creen en mi; para muchos yo soy una especie de profeta [...]. Yo moriría por el pueblo, y para ellos no me habría ido, porque yo soy con ellos desde siempre».<sup>219</sup> En la misma línea, nacional y popular, debe situarse el proceso de la India con Mahatma Gandhi o de un Sukar- no en el Sudeste asiático. El proceso Chino, sin embargo, es muy diverso.

China, de colonia inglesa, llegó a constituir una republica democrático-liberal. La ocupación japonesa creó la coyuntura favorable para que Mao Tse-tung produjera una revolución de liberación nacional y social, rompiendo no sólo la dependencia con el Japón, sino igualmente con Rusia y Estados Unidos. El pensamiento de Mao se reúne en puntos esenciales con los movimientos ya indicados: «Todos los hombres han de morir, pero la muerte puede tener distintos sentidos [...]. Morir por los intereses del pueblo tiene más peso que la montaña Taishan». 220 Pero se separa igualmente en mucho del populismo: «La Turquía kemalista tuvo finalmente que entregarse en brazos del imperialismo anglofrancés y se ha convertido poco a poco en una semicolonia y en parte del reaccionario mundo imperialista». 221 Es interesante anotar que Mao, quien se vuelve contra la derecha, igualmente se vuelve contra la extrema izquierda que «predican la llamada teoría de una sola revolución [...]. No somos utopistas y no podemos apartarnos de las condiciones reales que enfrentamos [...]. No comprenden que la revolución se divide en etapas: que sólo se puede pasar a la segunda etapa luego de cumplida la primera y que es imposible hacerlo todo de un solo golpe». 222 La primera revolución es nacional; la nueva democracia organizada contra el imperialismo en el pacto nacional que incluye la burguesía nacional. La segunda revolución es la propiamente socialista, dirigida por obreros y campesinos.<sup>223</sup> Cumplida la segunda etapa en China no ha habido retorno a la dependencia; es decir, se evitó la contrarrevolución. En esa misma línea debe situarse en el Sudeste asiático la figura de Ho Chi Minh.224

Ahora podemos retomar para meditar el esquema 19 (Cfr. en esta Ética, volumen II), y centrarnos sobre América Latina. Las «fronteras» agresivo-dominadoras del «centro» provienen del norte (I. Estados Unidos, II. Europa, III. Japón). El hemisferio norte capitalista es un hemisferio continental y en él se encuentra el poder político mundial. El hemisferio sur, en cambio, es oceánico. De ello se concluye que geo-políticamente América Latina es como una isla: su destino está hacia el exterior en su navegación marítima o aérea. Hacia el sur de esa frontera se sitúa el no-ser, la barbarie, el subdesarrollo, los Estados «exteriores», ciegos, utilizables; la mano de obra, la materia prima. Sin embargo, esa América latina insular está ahí presente, como la roca de la costa que

sigue bravía de pie ante las olas. Se hace presente pro-vocando siempre. Como *isla*, por mar o aire, América Latina debe conectarse con sus iguales: 4. China, 5. India, 6. Sudeste asiático, 7. Mundo árabe, 8. África negra. Nuestro destino se juega allí.

Desde las revueltas indias coloniales, y las luchas populares de los curas Hidalgo y Morelos, a través del estado liberal neocolonial. se moviliza el pueblo y aparecen movimientos como la Revolución mexicana (1910). A los Pancho Villa y Emiliano Zapata suceden los Madero, Obregón, Calles, para con Lázaro Cárdenas (1934-1940) alcanzar su máxima popularidad y en 1945 terminar por caer bajo una velada, pero férrea, dependencia norteamericana. La contrarrevolución como un fantasma vuelve a totalizar a la Alteridad que quería crecer. De la misma manera el APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana), de Haya de la Torre en el Perú, propuso, como la Revolución mexicana, que las riquezas serían socializadas, las tierras trabajadas cooperativamente y el indio emancipado. Apareció en 1926 con un gran empuje antiimperialista, pero desde 1943 nuevamente la contrarrevolución absorbe el movimiento y comienza a reconciliarse con los Estados Unidos. Algo con Manuel Odría (1948-1959), pero en especial con la Revolución de 1968 de Juan Velasco Alvarado, el Perú vuelve a presentar una posición nacional, pero al fin reformista.<sup>225</sup> En Colombia, después de la muerte de Jorge Eliecer Gaitán (1948)<sup>226</sup> el gobierno del General Rojas Pinilla se define igualmente por un cierto nacionalismo; la ANAPO, que desaparece después, es un populismo en parte traicionado.

De la misma manera pueden recordarse movimientos encabezados por González Videla en Chile, Paz Estenssoro en Bolivia, Velasco Ibarra en Ecuador, y tantos otros en América Central, tal como Omar Torrijos,<sup>227</sup> o en el Caribe.

En Argentina el voto popular llevó a Hipólito Irigoyen al gobierno en 1918; la contrarrevolución de 1930 postergó el movimiento popular. El 17 de octubre de 1945 el pueblo obrero y *lumpen* del gran Buenos Aires impuso a Juan Domingo Perón. Fue un gobierno nacionalista y populista; supo oponerse a los Estados Unidos con la consigna «Braden o Perón», siendo el prime-

ro el Embajador de los EE.UU. en Argentina. Su caída en 1955 se debe al agotarse del modelo populista. Un posible contrato petrolero con compañías norteamericanas mostraron que el Imperialismo no necesitaba más del populismo. En el exilio escribía en 1968 que «como Mao encabeza el Asia, Nasser el África [...] y la lucha de Castro en Latinoamérica, 228 millones de hombres de todas las latitudes luchan en la actualidad por su liberación y la de sus patrias». 229 En América Latina, sin embargo, «con el juego del dominio de Estados Unidos, nadie duda va en estos tiempos que el Imperialismo norteamericano ha tomado el mando del anglosajonismo». 230 Pero, geopolíticamente debe tenerse en cuenta que «Estados Unidos ha dejado de ser el polo hegemónico del mundo. Junto a ellos, otros centros de poder emergen con potencial más o menos comparable: Europa unida, China y Japón». 231 Por ello, será necesario una política equidistante y de equilibrio. Al mismo tiempo, debe desconfiarse de «la ALALC, que ha sido creada por el imperialismo para obstaculizar la integración [latinoamericana]». 232 o de «la OEA, que ha sido y sigue siendo un organismo continental que ha servido en gran medida a los fines de penetración imperialista». 233 Este plan de Liberación nacional se apoya en un pacto de la burguesía nacional (CGE) y del sindicalismo (CGT) dentro de la unidad nacional; se trata otra vez del populismo.

El caso de Fidel Castro en Cuba, desde 1959 hasta el presente, es en cambio un ejemplo de nacionalismo popular que hace la segunda revolución, socialista entonces, con una dialéctica muy latinoamericana. Lo mismo intentó Allende. En su «Discurso de la victoria» exclamaba que, de dicho triunfo, el «¡principal actor es el *pueblo* de Chile, aquí congregado!», poco después explicaba que «ya es tiempo de decir que nosotros los pueblos subdesarrollados fracasamos en la historia. Fuimos colonias en la civilización agrario-mercantil. Somos apenas naciones neocoloniales en la civilización urbano-industrial. Y en la nueva civilización que emerge, amenaza de continuar nuestra dependencia». 236

De la misma manera Brasil tuvo su Getulio Vargas, quien gobernó de 1930 al 1943 y después de 1951 hasta su muerte en 1954, expresión del *nacionalismo populista brasileño*. Juscelino Kubitsche, en cambio, implantó una línea desarrollista desde 1956, al igual que Janio Quadros y Goulart hasta el golpe de 1964.

En 1962 es nombrado Thomas Mann secretario adjunto para Asuntos Panamericanos; el 6 de enero de 1963 un plesbicito abrumador devuelve a Goulart el ejecutivo; el 31 de marzo de 1964, el grupo de «la Sorbonne», spykmanianos dirigidos por Golbery. toma el poder en el intento más importante, coherente, recolonizador o contrarrevolucionario que nunça se haya dado en América Latina. A esto, años después, debemos agregar el «Informe Rockefeller» cuando dice que «hay una tendencia en Estados Unidos a identificar a la policía de las otras repúblicas americanas con la acción y represión políticas, más que con la seguridad»<sup>237</sup> del continente. El gobierno militar neofascista de Castelo Blanco es el primer eslabón. Siguen después el golpe militar en Uruguay; el de Bolivia que depone a Torres e impone a Banzer; el de Chile en 1973 que derroca a Allende e inviste a Pinochet, por dar ejemplos del Cono sur. Se deberían recordar antes las intervenciones de los mariners en Santo Domingo y en el Caribe y América Central. Se trata de un «plan de penetración imperialista en Iberoamérica», 238 la recolonización en la era de las empresas transnacionales. El dilema debe entonces definirse así: liberación popular nacional o regresión a la dependencia. ¡No hay otra posibilidad!

De todas maneras hemos podido ver una constante en todos los movimientos de los países periféricos. Dichos movimientos se refieren a un momento de exterioridad meta-física, «más allá» del *orden* y de la *frontera* imperial: el *pueblo* como totalidad nacional, como nación que tiene una historia exterior. Marginalidad política internacional.

## 63.2. Las «clases oprimidas» como «pueblo»

En segundo lugar, en una meta-física social o de exterioridad vertical, el *no-ser* político son las clases oprimidas. En este caso, la Totalidad de la *nación*, como Estado dependiente, se escinde y excluye del ser al pobre, a los que no poseen las *posibilidades* para cumplir el proyecto vigente del Estado nacional. Claro es que la dependencia imperial viene a estructurar en parte la de-

pendencia social interna, pero se trata de niveles de exterioridad política diversos.

Las utopías socio-políticas de los oprimidos tienen también su tradición; son las utopías de la marginalidad, del lumpen, del pueblo (pero ahora con significación nueva). En el pensamiento indoeuropeo sólo «los mejores» (aristoi, en griego) tienen la divina felicidad: entre los arios, los brahamanes, entre los griegos, los sofoi: Al mismo tiempo los despreciados de los dioses son los «parias», los «más» (multitud popular). Por el contrario, en el pensamiento semita y en especial en el judeo-cristianismo.<sup>239</sup> se descubre la categoría de Alteridad político-social que en hebreo se dice anavím («pobre»). En este caso el más perfecto es el que se identifica con el esclavo, el siervo, el oprimido240:»En su dolor mi Siervo justo liberará a la multitud (rabím) y sus crímenes los cargará sobre sí [...] y siendo contado entre los malechores ha cargado la culpa de la multitud e intercedido por los delincuentes».241 En este caso se dice «bienaventurados los pobres», la multitud, los parias. Se trata de una subversión ético-política de todo sistema posible. La multitud, la plebe, el lumpen queda categorizado como pueblo,242 que nada tiene que ver con pólis (en el sentido aristotélico) o Estado (en el sentido hegeliano), y que se distingue de los estratos dominadores, aristocráticos y minorias ilustradas.\* En esta misma línea el cristianismo primitivo abrió toda una tradición, ya que se lee en las Actas de los apóstoles que «todos los creyentes vivían unidos y compartían todo cuanto tenían. Vendían sus bienes y propiedades y se repartían de acuerdo a lo que cada uno de ellos necesitaba», 243

En la cristiandad bizantina fueron los monjes cenobíticos (los que vivían en comunidades) los que defendieron la puesta en común de los bienes, y por ello Basilio de Cesarea recuerda que «la comunidad de bienes es una norma de existencia más adecuada que la propiedad pri- vada, y la sola conforme a la naturaleza».<sup>244</sup>

<sup>\*</sup> Estas líneas escritas en 1974 en la Argentina populista eran el comienzo del camino crítico que escindirá a la «filosofía de la liberación» en derecha (pueblonación) e izquierda (pueblo-clases oprimidas).

En el mismo sentido Tomás de Aquino enseña que «la posesión común de todas las cosas (communis omnium possessio) es de derecho natural, mientras que la distinción de las posesiones (distinctio possessionum) no son derivadas de la naturaleza, sino de la razón de los hombres para la utilidad de la vida humana». <sup>245</sup> Es por ello que no debe admirarnos que sean tres Abbés (sacerdotes) franceses los que se indican siempre como el proto-movimiento del socialismo. Se trata de los Abbés Meslier, Morelly y Mably. <sup>246</sup> El llamado «socialismo utópico» nace como una crítica a la triunfante burguesía inglesa y francesa, que se manifestaba como la nueva clase dominadora (habiendo vencido a la nobleza). <sup>247</sup>

Todo comienza en 1793, cuando el Estado centralizado burgués vence al movimiento nuevamente revolucionario en Francia. Es en ese marco donde aparece François Babeuf (1760-1797), humilde empleado de catastro, donde descubre el «manejo» de las propiedades francesas, entre la nobleza y la burguesía. Comprendió que muy pocos poseían casi todas las tierras de Francia. Y siguiendo al Abbé Morelly [que conoció por Diderot] escribía: «¡Hermanos! El precepto de la ley antigua: «Ama a tu prójimo como a ti mismo», la sublime máxima de Cristo: «Haz al otro (autrui) lo que deseas que hagan contigo», la constitución de Licurgo, las instituciones más bellas de la República romana, [indican la necesidad] de la ley agraria. [...]. Esta ley que como recordaréis la hemos visto exigida ardientemente por Mably».<sup>248</sup> Babeuf propugnaba una repartición socializada de las tierras.

Cuando los jesuitas fueron expulsados de América en 1767, el profesor de Córdoba, el padre Muriel, escribió sobre las reducciones jesuíticas del Paraguay y del modo comunitario de propiedad entre los guaraníes. Entre los socializantes del siglo XVIII, América Latina se hace presente, así como se hizo presente desde el siglo XVI en las utopías de esa época que trataremos en el § 65. Más de dos mil doscientos jesuitas propagaron por toda Europa la experiencia de las reducciones. Por otra parte, no debemos olvidar que Miguel Hidalgo prometió la tierra para los que la trabajaban en 1809, y cuando Bolívar quiso realizar la misma doctrina en la Gran Colombia, Santander lo derrotó. De todas maneras se trata, como todo socialismo anterior a 1848, de un socialismo

ético, utópico, cristiano, que en Europa entronca con los hussitas, Thomas Münzer y la «Guerra de los campesinos». Pero aun en América Latina cobra el mismo significado. Si leemos *El dogma socialista* (1839) de Esteban Echeverría, descubrimos la influencia de dicha tradición de Mazzini, Saint-Simón, Fourier. Podemos ver que «la fraternidad es el amor mutuo, o aquella disposición generosa que inclina al hombre a hacer a los *otros* lo que quisiera que se hiciese con él. Cristo la divinizó con su sangre, y los profetas la santificaron con el martirio [...]. Ciego el hombre y amurallado en su *yo* creyó justo sacrificar a sus pasiones el bienestar de los demás [...]. Todos sus actos se encaminan a la satisfacción de su yo».<sup>249</sup>

En esta tradición del socialismo autópico, ético y cristiano puede encontrarse un testimonio de importancia, en el escrito de Alovsius Hubert, publicado por Cabet, denominado La esclavitud del rico (1845). Este obrero, que fue recluido en prisión al tener veintitrés años, debido a sus actividades sindicales, que pasó «diez años de cautividad y siete años de soledad absoluta, en la prisión de Beaulien, en la asfixiadora (etouffoirs) de Doulens, en los subterráneos y mazmorras de San Michel, pudo meditar largamente estas altas cuestiones, que, a pesar de los verdugos, llegó a profundizar el sentido de las figuras evangélicas». 250 Este testimonio, entre los cientos de su época, nos dice que «lo que es necesario para evitar tantos males es cumplir la ley de Dios en la legislación humana; es decir, separar el Cristianismo de sus símbolos y hacerlo una realidad social; organizar al fin el gran principio del amor, de la felicidad y la libertad, que han predicado los discípulos de Cristo». 251 Este hombre, del cual el mismo Cabet dice que está «atacado de ftisia pulmonar, y que no puede moverse sin escupir sangre, y que ya a los treinta años, aunque había sido de vigorosa constitución había de tal manera enflaquecido y su columna vertebral tanto afectado, que no podría levantarse nunca del lecho», 252 este hombre escribe que «es la propiedad individual exclusiva la causa de la división, del odio y de la lucha; es ella la fuente única de todos los males y de todas las tiranías». 253 Es por ello que «hacer el mal es obrar contra el interés del otro (d'autrui)». 254

En otra línea, pero en la misma tradición, el Conde de Saint-Simon (1760-1825), parte igualmente de la categoría meta-física de exterioridad social. En su obra *Nuevo cristianismo*, *Diálogo entre un conservador y un renovador* (1925) escribe: «El conservador: — ¿Cuál es la parte de la religión que usted cree que es divina? [...]. El renovador: — Dios ha dicho: Los hombres deben obrar como hermanos unos con otros; este principio sublime incluye todo lo que hay de divino en la religión cristiana». <sup>255</sup> Pero es más, «la religión debe dirigir la Sociedad hacia el sublime fin del mejoramiento más rápido posible de la clase más pobre (*de la classe la plus pauvre*)». <sup>256</sup>

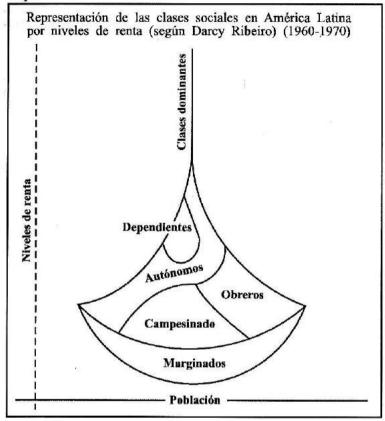
Es interesante anotar que Pierre Proudhon (1809-1865), al comienzo de su obra ¿Qué es la propiedad? (1840) comienza igualmente indicando que la obra respondió a una pregunta previa: «¿[Cuáles] son los medios para mejorar la condición física, moral e intelectual de la clase más numerosa y más pobre?».<sup>257</sup> El mismo Wilhelm Weitling, en su obra El evangelio de un pobre pecador (1843), demuestra cómo Cristo abolió la propiedad. 258 suspendió la herencia<sup>259</sup> y el dinero<sup>260</sup>. Es desde una postura éticautópica que se propone un nuevo orden al servicio de los pobres, de los oprimidos, de los proletarios de la revolución industrial. En conclusión, y como decía Simond de Sismondi, siendo «el trabajo el padre de todas las satisfacciones materiales del hombre, y naciendo de él la riqueza»,261 «debemos decir que la prosperidad de una nación debe ser evaluada no por la masa de riqueza acumulada sobre un territorio, sino según la cantidad de felicidad (quantité de bonheur) que esta riqueza distribuye entre todos aquellos que componen la nación». 262 Esta postura ético meta-física, por la que se valora positivamente la exterioridad político-social de «las clases mayoritarias y más pobres», es decir, se respeta y aprecia el Otro como clase social, pasa igualmente a América Latina, cuando el Estado liberal neocolonial de México, Brasil o Argentina comienza a gestar la escisión entre clases oligárquicas y clases oprimidas.

La estratificación social nacional dependiente de los países latinoamericanos no gestó en su seno un proletariado numeroso sino por excepción. Por ello la utopía socialista germina en algunos centros industriales del siglo XIX, tales como Buenos Aires, Montevideo, Santiago, Río o México, pero sin llegar a tener fuerza fuera del Cono sur. 263 La dependencia primero de Inglaterra, y en América Central y México, también de Estados Unidos, desde 1850, produce el llamado «crecimiento hacia afuera», 264 y por ello surge una clase campesina nueva «vinculada al sector exportador, tales como los inquilinos, medieros, minifundistas, peones y trabajadores sin tierra». 265 Es por ello que, como en China, India y África, en América Latina la clase propiamente popular, mayoritaria, es la campesina. 266 Desde 1930 existió una posibilidad para un cierto capital nacional y con ello surge una clase obrera pero aumenta mucho más la marginalidad, el subempleo, la inmigración del campo a las ciudades de manera no orgánica, todo esto acentuándose cada vez más por la internacionalización del mercado y la dependencia.<sup>267</sup> Lo relevante y desgraciado, es que esas masas marginales en la mayoría de los casos son envueltas dentro de las propuestas populistas, posturas nacionales y populares, quedando ambiguamente definida la situación propiamente meta-física o de exterioridad alterativa: sea de la Totalidad del mercado imperial internacional (como naciones distintas y periféricas), sea de la Totalidad nacional (como clases oprimidas o marginales).268

Las clases sociales en América Latina podrían tipificarse así: Clases dominantes 1. Estamento gerencial extranjero; 2. Patronazgo: 2.1. Oligárquico: señorial parasitario, terrateniente; 2.2. Moderno: empresarial nacional; 3. Patriciado: 3.1. Estatal: político, militar, tecnocrático; 3.2. Civil: eminencias, liderazgos, celebridades; sectores intermedios o pequeña burguesía (3.2.1. Autónomos: profesionales liberales, pequeños empresarios; 3.2.2. Dependientes: funcionarios, empleados); 4. Clases oprimidas en primer grado (4.1. Campesinos: asalariados rurales, aparceros minifundistas; 4.2. Obreros: fabriles, servicios); 5. Clases oprimidas en segundo grado (Marginados: trabajadores estacionales, recolectores, peones y jornaleros, sirvientes domésticos, changadores, mendigos, prostitutas, etc.).

Lo más importante para nosotros, en vista de una filosofía política latinoamericana, es que en los Estados neocoloniales surge una clase oprimida externa o periférico-mundial, marginales del sistema internacional y de los conglomerados internacionales. Son

Esquema 27



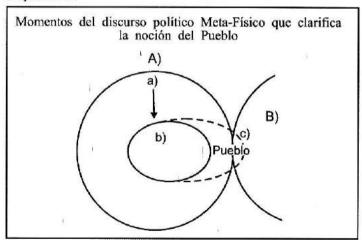
los pobres del mundo, la extrema miseria del «sistema», que con su «infratrabajo» (sufrimiento sin límite) genera una conciencia revolucionaria nueva en la historia mundial. Ellos levantan su rostro y producen los «bogotazos» (1948), son los «condenados de la tierra» que claman: ¡vox populi vox Dei! No debe olvidarse que más del 50% de la población de América Latina es marginal. Sin embargo, es sólo por la conciencia de la clase obrera que se realizará la revolución.

La descripción meta-física, entonces, deberá centrarse en la clasificación de la noción de *pueblo*, sea como «nación» periférica, sea como «clase» oprimida, y esto dentro de países dependientes en Estados neocoloniales.

Según las categorías que hemos usado en toda esta obra podríamos indicar los momentos de la siguiente manera: A) La Totalidad política o el «sistema» se escinde en a) Dominador y b) Oprimido como oprimido «en» el sistema. B) La Alteridad política queda expresada en c) Oprimido como exterioridad, el noser del sistema, del orden vigente (lo meta-físico, el Otro).

En primer lugar, debemos describir la «exterioridad» política en cuanto tal. Como ya hemos visto en el capítulo III de esta ética, el Otro como otro irrumpe en la Totalidad del «sistema» como lo que no tiene lugar ni ser; como el bárbaro. Sin embargo, el Otro tiene su propia positividad meta-física, transontológica; tiene su cultura, su vida social, su lengua, su religiosidad, sus opciones políticas, su memoria histórica, su realidad más allá del horizonte del orden, de su pro-yecto y leyes, de sus instituciones y

Esquema 28



Estado. El Otro es el momento analéctico («más allá» del *logos*) y que se avanza como provocación, rebelión. El Otro es América Latina como exterioridad periférica; es la nación dependiente y neocolonial como alteridad política; es la clase marginal, oprimida o subalterna pero como positivamente «para-si» *fuera* del orden social dominante. Es el momento utópico, real, escatológico. Decir «sí-al- Otro» político es el *criterio absoluto* de la eticidad política. Muy lejos de escindir la ética de la política afirmamos que la política no es sino el momento hermano-hermano de la ética; es justa o buena una acción política si se encamina a afirmar, respetar, «dejar ser» al pobre, a la clase oprimida, a la nación dependiente.

En segundo lugar, debe distinguirse entre «el oprimido como oprimido» (b), y «el oprimido como exterioridad» (c). En el primer caso, es sólo una «parte» funcional del sistema; en el segundo, es un momento «exterior» del sistema. La noción de pueblo incluye ambos aspectos, es decir, lo que el sistema le ha introyectado al oprimido y la positividad del oprimido como distinto que el sistema. El proceso de liberación política, ya lo veremos en el  $\S$  66, niega al oprimido como di-ferencia en la Totalidad política, como oprimido (niega la negación), y permite crecer al oprimido como dis-tinto, como Otro.

Si A es la Totalidad política internacional y a es el poder del Estado imperial del «centro», b es el Estado neocolonial o la «nación» dependiente como integrada al mercado mundial, pero c es la exterioridad nacional. El pueblo en este caso es la totalidad de la nación; su revolución es anti-imperial y la liberación es de unión nacional y popular; revolución equívoca y frecuentemente reformista.

Si A es la Totalidad del Estado neocolonial y a es el poder y dominación de las oligarquías nacionales dependientes, b son las clases subalternas y dominadas, en cuanto integradas y oprimidas por el sistema nacional, la masa; pero c es la exterioridad de la realidad de las clases trabajadoras y campesinas. El pueblo en este caso son ciertas clases; su revolución es anti-oligárquica, anti-capitalista, anti-burguesa; la liberación es social y popular. El opresor en el primer caso está fuera de la Patria; en el segundo está también dentro y es la Anti-patria.

En una filosofía política latinoamericana se deberá clarificar la noción de Estado. En nuestro caso hemos distinguido entre Estado del «centro» o imperial que tiene el real ejercicio del «poder»; y el Estado dependiente, neo- o recolonizado, que no es propiamente Estado «liberal» (si alguna vez lo hubo). 269 La acción del Estado es una acción política, v. en su esencia, es ejercicio del poder. El poder no es sólo dominio y control, ni tampoco fuerza; pero, de todas maneras dice relación a la Totalidad política, al Estado. Por ello, el Estado dependiente no tiene la plenitud del imperio o poder, porque tanto a nivel económico, cultural, social como político el «centro» de la decisión está fuera de su horizonte. Cuando el Estado dependiente puede ocultar al pueblo el estado de su dependencia, es decir, encubrir el poder subordinante que ejerce el Imperio sobre él, puede ejercer el poder sin oposiciones. Cuando el pueblo toma conciencia de la «dependencia», el poder se ejerce sólo como dominación descubierta, como control o fuerza o violencia «contra» el pueblo. Es decir, el «Estado» y el «pueblo» son dos nociones diversas.

El Estado es la totalidad política de los aparatos en cuanto al ejercicio del poder; la nación (de natus en latín) indica en cambio la totalidad étnica o socio-cultural; la patria dice relación al pasado, a la historia, al suelo, al país, al territorio habitado por una nación. Mientras que pueblo (que viniendo de plebs tiene algo de despectivo o vulgar) tiene ya una significación ético-política; es el sujeto socio-político de la liberación; es, por una parte, la multitud o totalidad de la población como conjunto, pero, y en su esencia, son las clases oprimidas, las que siendo la mayoría son negadas por los dominadores. Por ello tanto estado como nación o patria se refieren a la Totalidad política, mientras que pueblo connota en la Totalidad lo oprimido y más allá de la totalidad la Alteridad escatológica que interpela en la justicia. Estado dominador, burgués, es una noción ontológica; pueblo es en cambio meta-física. El poder se ejerce contra el pueblo (como oprimido) cuando es injusto, es decir, como poder de la Totalidad opresora; mientras que el pueblo es el origen del poder en la justicia, del poder de la patria futura. Poder en griego se decía arjé; el pueblo está más allá que el poder (anarjia) porque es su origen (arjé). América Latina

es parte del *pueblo* de la tierra presente, pueblo dependiente y periférico. Nuestras naciones latinoamericanas, son *pueblos* oprimidos y, sin embargo, otros que todo otro: exteriores, alterativos. Las clases oprimidas, los trabajadores, campesinos, marginados, son el *pueblo* de nuestras naciones. La liberación latinoamericana es imposible si no llega a ser liberación nacional, y toda liberación nacional se juega en *definitiva* si es liberación popular, es decir, de los obreros, campesinos y marginados. Si estos últimos no llegan a ejercer el poder, la Totalidad política de los Estados del «centro» recolonizarán nuestras naciones y no habrá ninguna liberación. El pobre, el Otro, el pueblo es el único que tiene suficiente *realidad*, *exterioridad* y *vida* para llevar a cabo la construcción de un orden *nuevo*.

Nuestra descripción, hasta este momento, se ha mantenido en un cierto nivel ambiguo o abstracto. Será necesario, en el futuro, clarificar más la cuestión y a partir de categorías más precisas (tales como modos de producción, formación social, etc.). Valgan estas líneas del § 63 como mera introducción problematizadora (escritas dentro de un horizonte populista argentino en 1973). Sin embargo querríamos vertir lo dicho con alguna precisión mayor.\*

Por todo lo dicho, el ámbito ontológico es la totalidad dentro del horizonte del sistema, en nuestro caso del sistema capitalista. El ámbito metafísico, en cambio, es la *omnitudo realitatis*. El sistema capitalista, en cuanto totalidad o modo de producción (por lo tanto, en un cierto sentido abstracto), no es la totalidad de la formación social histórico mundial (la totalidad de la realidad). La historia o formación social no es el modo de producción; la metafísica no es la ontología.

La metáfora espacial de la exterioridad es válida para todos los niveles de la práctica. Tanto para la erótica, la pedagógica, el antifetichismo o la política. En cada ámbito adquiere las categorías científicas respectivas. La metáfora espacial se mantiene en un nivel abstracto de analogía pre-científica, pero no anticientífica.

<sup>\*</sup> Estas páginas finales del § 63 se agregan en México, en 1978.

Si el plus-trabajo (véase los apartes finales del \$ 64) es un momento aún negativo, un poder-más de las fuerzas productivas en un momento determinado del sistema o de la productividad concreta del modo de producción capitalista actual, por ejemplo, ese plus-trabajo hace referencia a un sujeto histórico, no absoluto ni independiente, un sujeto histórico que emerge en la negatividad del plus-trabajo pero como emergencia en la ontología de la metafísica, como emergencia de un momento de la formación social en la crisis del modo de producción, como emergencia de la historia en el sistema. El plus-trabajo hace referencia a la realidad del pueblo, de una clase que no se define solamente como asalariada y trabajadora dentro del modo de producción capitalista, sino que origina su definición como clase trabajadora más allá del régimen de salario (como venta del trabajo, como mercancía), como clase trabajadora en una sociedad futura (la utopía real es el otro momento de la exterioridad como posterioridad, así como la emergencia del plus, clase del sistema es el momento real de la exterioridad como anterioridad) donde el trabajo y el trabajador no son más asalariados.

El hecho histórico de la emergencia del pueblo, de una clase con conciencia de clase es la irrupción de la exterioridad *en* el horizonte ontológico del sistema, es la trascendentalidad que se hace presente en el interior del modo de producción en crisis.

El sujeto histórico real que emerge como pueblo, como clase revolucionaria, surge al mismo tiempo como rostro, carnalidad objetiva intra-sistemática que hace referencia a la exterioridad del sistema, a la realidad de la historia que requiere continuar su curso más allá del sistema presente, modo de producción, ontología represora, que impide manifestar a las clases oprimidas su potencia creadora para producir los bienes que el sistema no puede estructuralmente distribuirles—por el hecho de ser oprimidas permiten a las clases opresoras vivir holgadamente—.

El concepto de «proletariado», por ejemplo, significaría, no sólo la clase asalariada definida desde el sistema capitalista, sino la clase traba- jadora más allá de un régimen de salario. No sería sólo intrasistemática sino igualmente real. En este sentido sería

una categoría óntica (un mo- mento definido desde el horizonte ontológico del sistema, del modo de producción capitalista, por ejemplo) y al mismo tiempo metafísica (co- mo el plus-sujeto del plus-trabajo que posee la capacidad revolucionaria de ir más allá del sistema porque se origina más acá del fundamento del sistema). El hambre dice correlación con la exterioridad cultural, como capacidad inédita de creatividad ahora reprimida por el sistema.

El pobre, como categoría metafísica, indicaría exactamente la negatividad de un sujeto explotado por el sistema, hambriento (es decir, no beneficiado de los bienes producidos por él mismo), pero al mismo tiempo con tiempo libre subversivo como plus-trabajo y con subjetividad libre, con anterioridad histórica y posterioridad utópica al sistema, como momento metafisico revolucionario. La realidad del pobre no ha sido incluida totalmente por el sistema, el ser del sistema, como ha sido incluida la realidad de las clases opresoras (internas en totalidad del sistema). La exterioridad del pobre en su realidad práctico-poiética (posibilidad de nueva política y tecnología) lo constituye en la época de crisis como el «sujeto histórico» por excelencia. Con «histórico» en la formulación de sujeto histórico queremos indicar la realidad extrasistemática, transontológica, más allá del ser como el horizonte del modo de producción dominante, de la persona y el grupo de personas que como clase emergente se hace presente. Pero su presencia ni es esencial- mente ni primeramente objetividad. Su presencia es carnalidad, factualidad real de lo que se avanza como peligro, como fuerza, como realidad. No es tampoco productualidad (la manera como se presente el producto). Es presencia como exposición, como enfrentamiento, como enemigo (la enemistad del enemigo no se origina en la clase emergente cuyo proyecto no es la lucha sino la vida en un nuevo sistema por ahora utópico). El rostro del revolucionario es la emergencia en el sistema (de allí que es trascendentalidad interna) de la exterioridad de una realidad histórica extra-sistemática, pero sin embargo real y peligrosamente presentida por los dominadores del sistema, los comprensores del ser (y no los reprimidos por el ser).

Desde más allá de la comprensión del ser de los dominadores del sistema como ontología, emerge real y revolucionariamente, gracias al tiempo subversivo del plus-trabajo, lo reprimido por el ser (el proyecto fundamental del modo de producción) desde el plus de realidad dado en la formación social, en la historia, y que lucha por hacerse facticidad de un momento histórico futuro. La transformación histórica, el proceso progresivo de la historia sería inexplicable en su novedad sin ese momento metafísico de la realidad de la exterioridad como trascendentalidad interna. Si la ontología fuera toda la realidad sólo cabría el eterno retorno de lo mismo. Porque la historia es novedad se hace necesaria la exterioridad de los modos de producción o la ontología dominante del momento histórico dado.

La ética nace, justamente, en la imposibilidad o posibilidad de la praxis desde la exterioridad, La maldad es la negación de esa praxis, de la praxis del pueblo, de las clases emergentes, revolucionarias.

## § 64. La economía política

Nada mejor que comenzar nuestra reflexión con un relato del siglo XVI, siglo en el que comienza la acumulación en Europa del capital que inicialmente permitirá dos siglos después la revolución industrial: «Duro parece el mandamiento que obliga a los indios a trabajar en las minas, trabajo tenido de los antiguos por tan duro y afrentoso que como ahora castigan a los facinerosos a servir en galeras, así ellos condenaron a trabajar los metales, y era considerado como el castigo inmediato a la pena capital [...]. Horror da referir cuál es el aspecto de los socavones de las minas en las entrañas de la tierra, qué sima y profundidad, que parecen la boca del infierno». 270 La explotación del hombre de la periferia (del indio, el africano o el asiático), como mediación de la explotabilidad de la «naturaleza» en beneficio del hombre del «centro», la totalidad económico-política vigente, es el hecho principal de nuestra época. Un pueblo es comido como pan; es una economía política antropófaga, fratricida.

Ya hemos visto en los §§ 45 y 51 del volumen II, y lo veremos todavía en este volumen, § 71, el tema de la económica. Allí hemos situado la problemática desde la erótica, principalmente. El trabajo, la relación hombre-naturaleza, era para Freud una poster-

gación del deseo. Aquí en cambio nos toca probar que la erótica es como una mediación de la economía política, o que el deseo relanza la producción del fruto del trabajo. Sin embargo, se trata de un círculo mutuamente condicionante. Estrictamente, «la economía política es una economía libidinal»;271 pero la erótica es cultural. es decir, un deseo económico-políticamente condicionado.<sup>272</sup> Veamos primero la mutua implicancia de la economía erótica y la economía política, para después pasar a la exposición de la temática propia de este parágrafo. Pero, desde ya, desde un punto de vista económico-político (y esto fue lo que descubrió acertadamente Marx, aunque fuera atacado de economicismo). la erótica es un rodeo o mediación del cara-a-cara de los hermanos en la asamblea fraterna. Desde un punto de vista económico-político. ¿qué son el orgasmo, la satisfacción de los deseos, la liberación de la mujer, sino maneras adecuadas de edificar la comunidad social, crear nuevas instituciones de justicia y defenderse de los enemigos del pueblo?

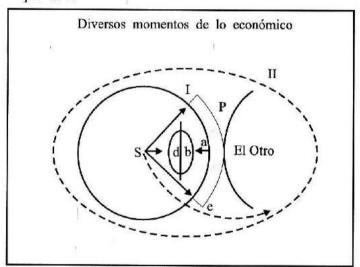
Sin embargo, si lo económico-político se constituyera como el único fundamento del comportamiento humano se pervertiría lo erótico, y, esencialmente, se dejaría de advertir que lo erótico entra en la intimidad misma de lo económico: ¿Qué es el mercado (en el modelo capitalista) o el consumidor (en el modelo socialista) sino un deseo o éros social «cultural»? Podemos ahora replantearnos la constitutiva coimplicancia del psicoanálisis social con el marxismo o la ciencia económica en general. Si lo económico-político es la lejanía que se abre al atravesarse la puerta de la casa para salir de la interioridad del útero e internarse en la exterioridad de lo social, del trabajo, de la política, en esa lejanía, como lo hemos dicho, se intenta al fin satisfacer por el consumo, el uso o la posesión, el apetito del deseo, lo erótico en su sentido amplio. Veamos este aspecto de lo económico, para entrar después de lleno en la cuestión misma.

Antes aun indiquemos en un esquema los distintos momentos de nuestra reflexión.

Al «deseo» lo hemos denominado en el *capítulo VII* de esta *Ética* «pulsión», y en el *capítulo I*, la «cura» o tensión hacia el

ser (el pro-yecto ontológico de Heidegger). Ahora distinguiremos en él tres niveles. El deseo como «pulsión de totalización» u ontológico (la tensión hacia la realización del sistema como totalidad); el deseo como apetito o pasión hacia las mediaciones, las mercancías, los objetos del mundo, que es la base tendencial afectiva que constituye el «estado de necesidad»; y el «deseo» (el désir de Levinas) como «pulsión alterativa» o amor-de-justicia que se lanza al acto gratuito de amar al Otro como otro (tensión meta-física entonces, como lo hemos visto al fin del § 45). El hombre burgués tiende a la conservación del sistema como tal, afectivamente se siente ligado al pro-yecto de «estar-en-la-riqueza» como fundamento de todas sus acciones. Es la apertura del

Esquema 29



S: sujeto del deseo y pro-ducción; *P*: pro-yecto objetivo del deseo ontológico («cura»); *a*: necesidad o deseo óntico de la «posibilidad»; *b*: lo necesario» o la posibilidad; *c*: acto de trabajo o poíesis; *d*: el producto portador del valor de uso; *e*: pulsión alterativa o amor-de-justicia; *l*: orden vigente; *l*!: orden futuro.

sujeto (S del esquema anterior) al pro-vecto del sistema (P). Es sobre la base del deseo del sistema como totalidad, deseo que es producido por la educación e incrementado por la propaganda. por los condicionamientos del propio sistema, que se proponen los deseos ónticos a las mediaciones. Desde el pro-vecto de «estaren-la-riqueza» se abre la posibilidad de «ganar mucho dinero» en la profesión de «administrador de empresa» que elige el joven bachiller. «Lo deseado» (b del esquema) es el objeto de la tendencia o deseo óntico (flecha a). Dicho deseo intrasistemático por los objetos que son posibilidades, se transforma en «necesidad» cuando es interpretado como valioso. La «necesidad» no es exclusivamente el deseo de algo en general, sino el deseo fijado en algo que es interpretado y valorado como la posibilidad actualmente posibilitante del pro-vecto. El «estado de necesidad» es así el deseo-interpre- tado, la «falta-de» más la conciencia de lo que puede cumplir lo apetecido y que «me-falta-todavía». Por ello «la sed» como el deseo de beber en general es condicionado por la propaganda como «sed de Coca-cola». En este caso el apetito en general ha sido univocamente lanzado a una de sus posibilidades: el producto o la mercancía (d del esquema) que es el fruto del trabajo o la actividad pro-ductora (flecha c), «Lo económico» en su sentido estricto es mucho de lo dicho, pero estriba esencialmente en la cuestión del «valor de cambio» que tiene lo producido (d). Sin embargo, lo económico llega a ocuparlo todo en el modelo capitalista económico (un economicismo totalizante entonces o materialismo cabal) porque, por medio de la propaganda, se llega a producir en el futuro consumidor el «estado de necesidad» (flecha a) del producto (d); es decir, no es la necesidad «real» la que exige el diseño de un nuevo producto, sino que es la exigencia a priori de beneficio económico la que lleva no sólo a la producción de una cierta mercancía sino a posteriori de la «necesidad» de consumirla. En este caso «lo económico» lo ha invadido todo y hasta es va responsable de la vigencia y pervivencia del mismo pro-yecto del sistema, que es igualmente alimentado por la propaganda de necesidades incesantemente creadas para transformar a los miembros del sistema en permanentes consumidores de

productos fabricados con el fin de permitir beneficios a los empresarios que reproducen el capital como un fin en sí: el fetiche.

Por ello, la política de la producción del deseo, tema más bien del socio-psicoanálisis que de la economía propiamente dicha, es el punto de partida de la economía capitalista. No así de la economía socialista, porque en este caso el mercado (la comunidad del deseo en «estado de necesidad») no regula la producción sino las «necesidades» planificadas racionalmente (aunque tampoco lo racional es idéntico a lo real).

Si el deseo es el punto de apoyo de lo económico, puede entonces entenderse lo que ya en el siglo XVI enunciaba Bartolomé de las Casas cuando decía que los europeos «han muerto e hecho menos cient mil ánimas a causa [...] del trabajo que les ficieron pasar por la codicia del oro», 273 «por tener por su fin último el oro y henchirse de riquezas en muy breves días». 274 La codicia es deseo, pero deseo apasionado, desordenadamente libidinal, tensión presurosa por la obtención desmesurada de riqueza. La codicia es entonces el deseo constitutivo del pro-vecto de «estar-enla-riqueza» del capitalismo burgués. El crítico del siglo XVI latinoamericano coincide con el crítico europeo del siglo XIX: En la esencia del sistema capitalista se encuentra igualmente «la codicia (Habsucht), la avidez de placeres, el egoísmo declarado, incansable [...]»;<sup>275</sup> «la envidia general y constituida en poder no es sino la forma escondida en que la codicia se establece y, simplemente, se satisface de otra manera». 276 La codicia, el afán ilimitado de posesiones, no es una necesidad física (physiche Bedürfnis) sino una sobredeterminación histórica (geschichtliche Bedürfnis), correlativo del deseo sádico-masoquista de consumo y destrucción.

La «necesidad» entonces determina la economía. Este tema lo describió claramente Hegel cuando expuso «el sistema de necesidades (das System der Bedürfnisse)», <sup>277</sup> no como simples «necesidades» independientes y fijas, sino como un conjunto orgánico e infinito de deseos. En efecto, «la economía política (Staats-ökonomie) [...] descubre en el conjunto infinito de elementos que les son propuestos (cfr. Smith, Say, Ricardo), los principios simples de la cuestión (die einfachen Prinzipien der Sache), el mo-

mento racional que lo realiza y dirige».<sup>278</sup> Lo mismo indica Marx cuando explica que es necesario descubrir «la categoría totalmente *simple* (*einfache*)»<sup>279</sup> del sistema. De esta manera se define el nivel epistemológico de la economía política, que no es una mera «representación caótica (*eine chaotische Vrostellung*) de la totalidad<sup>280</sup> sino una rica totalidad (*Totalität*) con múltiples determinaciones [...], por lo tanto, como unidad de la multiplicidad (*Einheit des Mannigfaltigen*)».<sup>281</sup> Para Hegel esa unidad sistemática es la «clase social»,<sup>282</sup> pero, por último, la «eticidad» del Estado;283 para Marx es una formación social o sistema económico como totalidad, en concreto y actualmente «la sociedad burguesa como organización histórica de producción».<sup>284</sup> De esta manera, y de pronto, hemos pasado de la ontología abstracta a la totalidad concreta como tal, a lo económico como sistema.

El ser de lo económico, para usar las nociones de Marx, la «categoría totalmente simple» o lo «indiferenciado (unterschiedloser)»285 es aquello que permite descubrir a los «productos considerados como productos». 286 lo económico en cuanto tal. Ese fundamento último de lo económico, el ser de lo económico, es el trabajo<sup>287</sup> anterior a toda determinación o a toda forma concreta de su empleo. Las formaciones sociales, sistemas o totalidades económicas históricas o 1 os modos de producción, cada uno en su nivel, son conjuntos concretos en los que el trabajo se ha determinado o dividido (concretado) de diversas maneras para producir objetos de satisfacciones de distintas necesidades. Es decir, la totalidad económica funciona como un sistema estructurado, como totalidad a priori a todos sus momentos internos. En cierta manera es tautológico o circular, ya que se autodefine como totalidad. La necesidad-objetos-trabajo del sistema feudal es otra que las del sistema burgués en su etapa de imperialismo monopólico actual.288 Es decir, el sistema como totalidad tiene una política de producción de los deseos, necesidades; el mismo sistema produce los objetos que satisfacen las necesidades creadas; los objetos exigen en su producción la inversión de una cierta fuerza de trabajo: la división del trabajo es entonces autoproducida por el sistema. Este círculo fascinante se fetichiza como totalidad cerrada y se transforma en una «gigantesca tautología». La propia filosofía no

ha hecho jamás otra cosa y, en el pensamiento occidental, la metafísica y la ciencia económica (así como la psicología tradicional) son profundamente solidarias, mental e ideológicamente, en la manera en que establecen el sujeto y resuelven tautológicamente su relación con el mundo».<sup>289</sup> Las necesidades y los objetos satisfactores quedan sacralizados en la fetichización del sistema como totalidad. De allí que no pueda hablarse de necesidades «naturales» y ni siquiera de un valor de uso «real»; porque tanto unas como el otro son culturales, históricos, intrasistemáticos.

Lo económico, y más aún, las ciencias económicas, por cuanto suponen de hecho un sistema histórico, se tornan totalidades ideológicas —en el sentido que ocultan la realidad—. Así, «para los fisiócratas, en busca de los principios de una economía racional. natural, las estructuras y las reglas económicas del Antiguo Régimen, heredadas del feudalismo, aparecen como trabas al progreso del comercio y de la producción. Era necesario cambiar o destruir el vieio edificio económico irracional para poner el mundo de acuerdo con los principios de la razón natural. Desde sus comienzos, la reflexión económica se encontraba así inmersa en la doble tarea de explicar científicamente el diverso funcionamiento de dos sistemas económicos históricos, uno de los cuales estaba en proceso de nacer en los flancos del otro, y de justificar ideológicamente la superioridad de uno sobre el otro y su racionalidad. En esta misma doble vía se mantuvieron Adam Smith y Ricardo. En virtud de ello, empero, se planteó que la economía política era a la vez ciencia e ideología». 290 La racionalidad del nuevo sistema interpretativo «científico-económico» se torna inevitablemente ideológico en cuanto oculta la nueva realidad que se gesta más allá del sistema imperante (así como el socialismo se gestaba en el tiempo de la formulación de la economía política capitalista).

El «sistema» interpretativo es un conjunto de categorías que explican la realidad, estructurado en partes que funcionan desde sus principios, desde el fundamento. El sistema interpretativo da cuenta de un «sistema» fáctico-histórico que de hecho se ejerce por un grupo social. Hablar por ello de economía capitalista es indicar una racionalidad que se explica por su fundamento (y la economía política que la justifica es la economía política capitalis-

ta, y la que la crítica es la que cobra más clara visión de lo que ese sistema es como Totalidad, desde su fundamento).

En la doctrina clásica, el trabajo es la causa del valor económico de los productos, como ya lo afirma Adam Smith. <sup>291</sup> Marx sin embargo, da un paso ontológico mucho más claro. Explica, en primer lugar, también en categorías filosóficas, que el trabajo se comporta en cuanto no determinado como el fundamento de la Totalidad económica; <sup>292</sup> pero, en el caso concreto histórico del sistema capitalista, el trabajo se *determina o divide*, terminando por alienar el fruto del trabajo del oprimido, del trabajador asalariado. La *plus valía* (*Mehrwet*)<sup>293</sup> de la que se apropia el capital es la alienación del proletario. En esto consistiría, en último término, el fundamento del acrecentamiento del capital en el sistema económico capitalista. Por su parte, dicho sistema incluiría una contradicción fundamental. Si *PL* es la *plus valia* y *C* el capital, se tendría la siguiente ecuación para indicar la tasa de beneficio:

## $\frac{PL}{C}$

Si sube *P1*, que se obtiene por alienación del trabajo, sube igualmente la presión social del obrero y aumenta su empobrecimiento (baja el poder adquisitivo del mercado). Si aumenta *C* baja el beneficio y ya no se hace interesante la inversión. Si el análisis hubiese sido adecuado, hace tiempo que el capitalismo hubiera desaparecido por la pauperización proletaria, la superproducción sin consumidores o la desaparición del capital por la baja tasa de beneficio. Pero el análisis al nivel nacional pre-monopólico ignoró dos cuestiones fundamentales: la organización del capitalismo monopólico, <sup>294</sup> y sobre todo el capitalismo metropolitano internacional, <sup>295</sup> que van unidos, al igual que el control del militarismo imperial, pero que fueron descubiertos posteriormente.

El capitalismo se hace monopólico o imperialista aproximadamente desde 1870, como lo descubrieron y estudiaron Hobson, Hilferding, Boukharine, Lenin, y otros.<sup>296</sup> Se pudo ver que en Europa y Estados Unidos se produjo «una concentración, que en un cierto punto de su desarrollo, se convierte en monopolio. Algu-

nas decenas de empresas gigantes pueden ahora realizar una expansión sin procedentes». 297 «La transformación de la competencia en monopolio es el fenómeno más importante de la economía del capitalismo actual». 298 se decía a comienzos del siglo. Por su parte la convergencia del capital financiero y el capital de las que en su momento serán las multinacionales configura lo que Baran y Sweezy han denominado el «capital monopolista» internacional. 299 Las empresas gigantes monopólicas deciden los precios —dentro de un amplio margen de elección—, mientras que las antiguas microempresas de la competencia debían aceptar un cierto precio que se imponía dentro del sistema. El excedente o el beneficio no se vuelca en abaratar los precios de las mercancías, sino en una política de creación de mercados: lo que cuenta no es el precio de la mercancía sino la cantidad total de la venta. La General Motor alcanza así 4,000 millones de dólares anuales de facturación total. Esto es lo que cuenta. Otra manera de utilizar los excedentes es por medio del gobierno civil: se pagan altos impuestos pero se reciben del gobierno mayores pedidos de manufacturas de todo tipo. En ese momento el capitalismo monopólico internacional se transforma en imperialismo, va que la tercera manera de utilizar el excedente (después de las campañas de ventas y los servicios prestados al Estado civil), es la industria y el equipamiento militar. Aquí la economía se transforma en ética-política, y de dinero se pasa a hablar de muertes, asesinatos, dominación a través de los ejércitos o de los servicios de inteligencia (como la CIA). 300

La industria militar es una industria infinita, como la de los juguetes —claro que altamente más peligrosa—. El juguete de niños, por encontrarse en el plano de lo imaginario, puede cobrar infinitas formas: su solo límite es la capacidad del mercado. De la misma manera los inventos militares pueden ser infinitos, porque responden a «necesidades» imaginarias (al menos pueden desarrollarse al infinito). Los vendedores de armas explican al cliente (militar de alto grado) las poderosas armas modernas que tiene el enemigo (al que el mismo vendedor se las ha ofrecido previamente, o simplemente se las ha propuesto imaginariamente). Como es una industria infinita lo es igualmente su mercado. Se trata, entonces, de una industria de «compensación» para cumplir el pleno

empleo según las necesidades (puede ampliarse o disminuirse a discreción). Pero, además, los ejércitos armados industrialmente tienen una tremenda fuerza y posibilidades de control. «En todo país capitalista se usan [los ejércitos] para despojar, reprimir v también controlar la fuerza del trabajo en el interior». 301 Pero, al mismo tiempo y en el caso de las metrópolis imperiales (desde España, Holanda, Inglaterra o Estados Unidos), las fuerzas armadas cumplen una tarea externa, internacional. Para ello es necesario delimitar bien al enemigo y definir las fronteras que deben ser «defendidas» y controladas. Desde Yalta (1945), América Latina se encuentra dentro del control militar norteamericano. Lo más importante es comprender «la necesidad de la oligarquía americana de un enorme aparato militar». 302 Ideológicamente se avanza. como causa de ese aparato militar en todos los cielos de la tierra, en sus océanos y con innumerables bases de tierra, la agresión soviética. La causa real es otra: «el capitalismo es inconcebible sin comercio exterior, pero no es cierto que los países socialistas no estén dispuestos a comerciar con los países capitalistas [... Por ello] la razón por la cual los gobiernos capitalistas se oponen a la expansión del socialismo no es precisamente porque estos reduzcan sus oportunidades de importación o exportación, sino porque si reducen necesariamente sus oportunidades de beneficio». 303 Esto nos explica, por una parte, la presencia de dictaduras militares de tipo fascista dependientes en América Latina (como las de Brasil, Chile, Bolivia, Uruguay, etc.), 304 pero, al mismo tiempo, que en el año 1975 América Latina se haya descapitalizado de una manera sin precedentes — dicho capital, es evidente, pasa al «centro» a cubrir el déficit de la crisis que sólo en parte comenzó el aumento del precio del petróleo en 1973.305

La apertura del análisis económico de la microeconomía nacional a la macroeconomía internacional es la puesta en cuestión de la ontología económica clásica y el descubrimiento de un ámbito epistemológico—no sólo económico sino igualmente filosófico—nuevo en la historia humana. No se trata, como lo piensa el «mito desarrollista», 306 de que una nación subdesarrollada imite el modelo de las naciones desarrolladas para desarrollarse, y mediante la importación de capital y tecnología logre sustituir por su indus-

trialización anteriores importaciones. En estos casos el desarrollo es imposible por múltiples contradicciones propias al mismo planteo.307 Lo que pasa en realidad es que, debido a un intercambio desigual en el mercado internacional, 308 los países exportadores de materias primas y cuya industrialización es inexistente o reciente y de todas maneras dependiente, son sistemáticamente explotados por las potencias del «centro». Aunque el «centro» efectúe con la «periferia» sólo el 20% del intercambio mundial. obtiene el 80% de sus beneficios. Esta fantástica acumulación es el hecho ético-político más importante del siglo XX, y contra la cual se eleva toda esta ética. 309 Este hecho aparece ya denunciado en el Segundo Informe del Club de Roma.310 que muestra que se producirán «catástrofes en la escala regional antes de la mitad del siglo próximo»;311 dichas regiones, evidentemente, se localizan en la periferia, que según el Club de Roma son «América Latina, el África del norte y el Medio Oriente, el África tropical, el Asia del sur y China».312

La «teoría de la dependencia», por una parte, no puede explicar todo, porque «la ausencia del análisis, por ejemplo, en torno a las características nacionales del poder social liberal del siglo pasado ha conducido al error ultra-izquierdista de imperializar la historia toda de la sociedad latinoamericana. Como no existía una burguesía industrial se infería de inmediato que tampoco existía un poder social nacional. El error no puede ni debe ser desestimado, pues conduce a la conclusión de que la tarea actual de la liberación nacional hay que sustentarla sobre un vacío histórico». 313 Esta cuestión planteada por Ricaurte Soler es igualmente indicada por Anouar Abdel-Malek cuando expresa que es necesario «una teoría de la especificidad [nosotros hablamos de exterioridad], susceptible de articular la dialéctica de lo particular y lo universal [nosotros hablaríamos de la Totalidad y lo distinto], o sea que permita la estructuración de una auténtica teoría social y política a escala mundial». 314 Lo que ambos autores denominan «especificidad» hemos nosotros llamado «exterioridad» (término más exacto y que mejor indica lo que se pretende). Lo que la Totalidad del sistema imperial capitalista no incluye se encuentra «fuera» de su control, de su dominio. Lo que realmente

se encuentra «fuera» es la positividad de un pueblo al nivel cultural (aspecto indicado en el capítulo VIII, y propiamente político-económico (que hemos expuesto inicialmente en el  $\delta$  63). es decir, todo aquello que el sistema de dominación no ha podido redefinir y controlar desde sus supuestos. La exterioridad histórica es el momento, no sólo dialéctico (va que no es sólo una negación interna del sistema) sino analéctico (positividad externa al sistema)<sup>315</sup> que no se explica sólo por el ser del sistema sino también por la realidad del Otro como otro (y no ya como oprimido). Porque hay un momento analéctico, la liberación no es sólo la dialéctica negación de la negación (dar libertad al oprimido como oprimido en el sistema), sino la afirmación de la exterioridad, origen de la negación de la negación. Pero, el principio positivo desde donde parte la negación dialéctica de la negación es la previa afirmación y descubrimiento práctico de la positividad del pobre, del exterior, el Otro (el pueblo). Este es el problema central de la economía y de todas las ciencias sociales en este último cuarto del siglo XX.

El mismo Georges Belandier<sup>316</sup> plantea la cuestión, pero debemos indicar la diversidad con nuestra solución. Si es verdad que tanto la tesis desarrollista (por pretender que todo se resuelve en el progreso de un modelo unívoco) como la del estructuralismo extremo (por pretender que los todos culturales coexisten «eternamente» posevendo una lógica interna propia e independiente) no pueden explicar el proceso real del desarrollo económico, sin embargo, la solución de Balandier no se llega a expresar con la precisión lógica que se hace necesaria. El proceso de una totalidad histórico-económico social a otra ni es univoco (de la identidad a la diferencia, como piensa Deleuze),317 pero tampoco es una mera «diferencia» en «relación de exterioridad» —este autor usa la misma palabra, pero no la misma noción que hemos expuesto en esta Ética ... El enfrentamiento de la Totalidad con la Exterioridad puede resultar en: 1. la aniquilación de la Exterioridad (por la conquista, destrucción, etc.); 2. la continuación de la coexistencia (al menos por un tiempo; como el Imperio romano coexistió con el persa hasta el fin de ambos); 3. el proceso analéctico por el que se genera una nueva Totalidad distinta (surgida del momento nuevo o exterior analéctico como principio de la negación de la negación del sistema y motor del proceso liberador o creativo de la nueva Totalidad analógica: semejante, pero no idéntica ni diferente).<sup>318</sup>

La teoría económica de la dependencia, entonces, viene a descubrirnos la estructura de dominación que se establece en la Totalidad económica capitalista internacional, así como la teoría de la lucha de clases esclarecía la dinámica social en el nivel económico nacional. Pero, por su parte, una teoría de la liberación viene a advertirnos el problema de la Exterioridad económico-cultural de un pueblo (que puede ser, como hemos visto, una nación de la periferia con cultura propia o distinta o una clase oprimida con cultura popular proletario-campesina según los casos). La economía dialéctica afirmaría entonces sólo la continuidad (aunque sea por saltos revolucionarios) de la inmanencia, «lo Mismo»; la economía que interpreta con método analéctico afirma también la novedad (aunque sea por continuidad de semejanza) a partir de la Exterioridad, lo Distinto, «el Otro». La mónada armónicamente preestablecida desarrolla su estructuración progresiva; este leibnizianismo debe ser superado por una filosofía de la liberación que se funda en el descubrimiento de la Exterioridad, entre otros, del nivel económico de lo no dependiente porque exterior— del sistema vigente. Las economías china, tanzana o cubana, por ejemplo, al afirmar la Exterioridad económico-cultural de los pueblos periféricos, son un ejemplo analéctico en el mundo contemporáneo; es decir, son la aparición de nuevas formaciones sociales como afirmación de la Exterioridad asiática, africana, o latinoamericana en la negación de la dependencia (que era la negación de China, Tanzania o Cuba dentro de un sistema imperialista).

Por su parte, la negación del colonialismo o neocolonialismo (como negación) puede efectuarse, real u operativamente en el presente por mediación de la afirmación de la nación, desde la democracia popular. La liberación nacional, por su parte, exige la afirmación de las clases oprimidas que se liberan negando la opresión que pesa sobre ellas. La liberación nacional como liberación

social es el proceso integral. En el nivel económico dicho proceso hoy se denomina para América Latina *socialismo*, según nuestras modalidades y exigencias y no imitando esterotipadamente otras revoluciones.

Para concluir este § 64 deberíamos todavía hacer más aclaraciones.\*

La cuestión es pasar de una exterioridad abstracta, aunque sea como rostro, a una exterioridad concreta a través del trabajo. El concepto de exterioridad debe complementárselo con el de «trascendentalidad interna» al mismo sistema como totalidad. La exterioridad se manifiesta en el sistema como una trascendentalidad que no queda enteramente definido por la totalidad, porque existe como un *plus-trabajo* que el sistema no sólo no puede absorber sino que niega, aliena, reprime.

El plus-trabajo sobrante, como fuerza productiva no empleada por un sistema que no sabe qué hacer con ella (al contrario del comienzo del sistema, cuando la fuerza productiva debió esforzarse para llegar a una plus-producción, que se realizó por la apropiación de la plus-valía del trabajo cuando no había plus-trabajo sino pleno-trabajo (empleado), es la aparición como praxis-poiética o productiva de un sujeto histórico. La subjetividad, constituida concretamente desde la estructura del sistema, se manifiesta como subjetividad histórica (como clase emergente con conciencia de su exterioridad: por anterioridad y posterioridad: anterioridad histórica de los oprimidos al sistema; posterioridad utópica por la lucha que comienza para instaurar un nuevo sistema) en el espacio que le deja la no-coincidencia de trabajo-producto como plus-trabajo/ minus/producto, es decir, tiempo perdido como desempleo, marginalidad, subempleo, que es al mismo tiempo el tiempo subversivo, tiempo en el que se toma conciencia de clase y conciencia de las necesidades de un nuevo sistema.

Los sujetos históricos emergen justamente en las coyunturas donde acontece el plus-trabajo, en la crisis del sistema productivo.

<sup>\*</sup> Estas páginas finales del § 64 se agregan en México, en 1978.

Es la exterioridad poiética; emergencia de la trascendentalidad interna de una subjetividad histórica con conciencia de ser capaz de más; sujeto de plus-trabajo; conciencia de hambre; rostro que emerge y exige un nuevo sistema.

La pura negatividad de la contradicción ni es el origen ni la resolución de la dialéctica. El movimiento dialéctico de pasaje a una nueva totalidad se da, efectivamente, por superación de la contradicción. La contradicción, sin embargo, aparece cuando emerge el sujeto histórico de una clase con plus-trabajo, con fuerza productiva sobrante. Emergiendo lo otro en el sistema pero como el Otro con exterioridad y trascendentalidad interna (plustrabajo, más conciencia de clase como capaz de producir más: más la historia anterior al mismo sistema de dicho pueblo), se constituye realmente la contradicción: la oposición se hace actual cuando ante la clase dominante emerge actualmente la clase dominada como clase rebelde, como clase disconforme como otra clase. La negatividad o la contradicción (una clase no es la otra) pasiva, o la negatividad activa (una clase lucha contra la otra), no se origina ni se resuelve en la pura negatividad. La negatividad, tanto pasiva como activa, se origina en el exterioridad de la trascendentalidad interna, en la afirmación analéctica de la alteridad de la clase emergente, que surge realmente como distinta. Se avanza como lo inevitable, temible, nuevo. Su irrupción positiva plantea la oposición y la lucha. El sistema entra en crisis.

El proceso dialéctico a la nueva totalidad, por otra parte, no puede apoyarse sólo en el movimiento negativo de negación, sino en la afirmación de la alteridad del nuevo sistema que surge desde la manifestación de la exterioridad del Otro, de la trascendentalidad interna del plus-trabajo.

De allí que el momento analéctico del pasaje dialéctico es el origen y la resolución de la misma dialéctica y su negatividad. El sujeto histórico, como fuerza productiva sobrante, es el origen de la afirmación de la alteridad, la manifestación interna de la exterioridad o la anticipación trascendental del nuevo sistema. Sería necesario mostrar cómo la esencia de la subjetividad estriba en poder ser origen de un plus-trabajo, más allá de la totalidad.

## § 65. La eticidad del pro-yecto político

El tema de este parágrafo ya ha sido esbozado en el § 25, volumen I,<sup>319</sup> y ha sido siempre la cuestión *fundamental* de toda política.

Todo sistema político (tema del § 55 de esta Ética) tiene un pro-vecto, un fin, el ser del orden vigente. Del mismo modo todo sistema económico se dispara y mediatiza siempre a un pro-vecto ontológico. Pero, después de lo que llevamos ganado, deberemos distinguir claramente entre el «interés» común u ontológico de un sistema político dado, y el «bien» común meta-físico de un orden futuro de liberación todavía-no realizado, porque ad-viene. Desde este nuestro punto de vista, entonces, se deberá distinguir entre un provecto dialéctico que no es sino la proyección ontológico de lo Mismo (del mismo sistema «mejorado»), y el pro-yecto analéctico que significa la irrupción en la Totalidad política de la exterioridad, la Alteridad, en nuestro caso, de las naciones periféricas y dominadas, de las clases oprimidas y marginales, del pobre, del Otro político. El pro-vecto ontológico de lo Mismo, en América Latina hoy, funda un modelo desarrollista; el pro-yecto meta-fisico de el Otro funda, en cambio, un modelo de liberación, de revolución social de las clases oprimidas. Desde ya distinguiremos entre el pro-yecto (ontológico o meta-físico) y el proyecto óntico y su modelo, como conjunto formulado o formulable de mediaciones políticas. El pro-vecto es informulable porque es el fundamento de toda conceptualización; mal puede verse la luz con la que todo se ve; mal puede elegirse el fin desde el que todo se elige. Se trata del ser de un sistema vigente y opresor o de otro de liberación futura, histórica, analéctica.

El criterio absoluto de eticidad de un pro-yecto puede definirse así: un pro-yecto es «perverso» cuando totaliza un sistema habiendo negado al Otro como nación, clase o persona dominada dentro de la Totalidad política vigente. Un pro-yecto es éticamente «justo», cuando se trata del horizonte de com-prensión de un nuevo orden futuro en el que el Otro político, la nación dependiente, la clase o persona oprimida, es un momento libre en la solidaridad de la nueva Totalidad política ad-viniente. 320

Debe, entonces, tenerse en cuenta que el pro-yecto es existencial, es decir, cotidiano, informulable; es aquello para lo que se vive, pero que no puede conceptualizarse, enunciarse, revelarse. El pro-yecto se vive, se comprende, se tiende a él, pero no puede ser jamás una ideología. Por eso, el pro-vecto de liberación del oprimido nunca se incluye en un plan político, sino que se sub-pone, es la hypo-thesis de la planificación y la acción política. Lo que puede formularse, conceptualizarse, planificarse es un provecto político *óntico*, «fin intermedio», dirían los clásicos, que no es propiamente el pro-yecto existencial fundamental sino sólo un aspecto del mismo, el tenido por principal por el político (que es el que formula los pro-yectos que viven existencialmente los pueblos). El proyecto formulado (proyecto nacional o latinoamericano, proyecto de una clase, etc.) no es el modelo. El proyecto político formulado es el fundamento (fundado por su parte en el pro-vecto existencial) de la totalidad de mediaciones estructuradas que es el modelo (que formula el tecnócrata). Teóricamente (autoconciente y políticamente) el proyecto da al modelo su horizonte de comprensión derivada. El pro-yecto político existencial de un pueblo es al proyecto formulado por el político, lo que la com-prensión fundamental es a la derivada; por su parte, el proyecto formulado es al modelo del tecnólogo, lo que la comprensión derivada es a la interpretación del sentido. 321

El pro-yecto existencial es entonces pre-conceptual; mientras que el proyecto político formulado es conceptual e ideológico, inevitablemente. El pro-yecto político existencial de la *Totalidad dominadora* es el fundamento de la razón conquistadora, dominadora, represora, guerrera. El pro-yecto político existencial de liberación es pre-conceptual en un doble sentido: 1) pre-con-

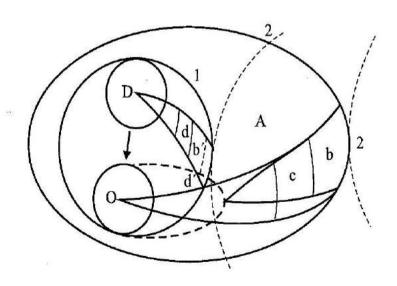
a. Pro-yecto existencial	b. Pro-yecto formulado	c. Modelo tecnológico
Com-prensión existencial	comprensión derivada	Interpretación
o, de otra manera:		
Estado o pueblo	El político	El científico
a. Pro-yecto político exis- tencial	b. Pro-yecto Político for- mulado	c. Modelo tecnológico

ceptual, porque es el fundamento existencial o cotidiano, pero, y radicalmente, 2) porque se encuentra «más allá» del ser o del pro-yecto de la totalidad. El pro-yecto político de liberación es la com-prensión que el pueblo, el oprimido tiene de sí mismo como alteridad o exterioridad, no en tanto es «parte» alienada *en* el sistema, sino en cuanto tiene una existencia *exterior* al sistema.

Sobre el pro-yecto político existencial de liberación de un pueblo la filosofía nada puede decir de sus *contenidos*; ella sólo puede efectuar una descripción *formal*. La poética, el artista, las proclamas espontáneas del pueblo y de los políticos realistas si llegan a *decir* ciertos aspectos de ese hontanar cotidiano donde se crean los órdenes futuros de justicia. Es la *utopía* política en

Esquema 30

## Diversos pro-yectos, proyectos y modelos políticos



su sentido plenario, positivo; *realista* (en el *Esquema* 30 representado por *a*). El gran político, el político prudente (el que posee la experiencia de la praxis política), tiene el mismo pro-yecto que el pueblo; lo vive por connaturalidad; es el suyo propio, el de su pueblo, el del pueblo que debe liberar. Ese pro-yecto nace y crece en la «exterioridad» del sistema (en el *Esquema* 30 en A), en el hogar del obrero y campesino, en el trabajo alienante, en la solidaridad de la lucha, en la prisión, en la cultura popular simbólica. Es la tradición *dis-tinta* de la nación oprimida, de la clase dominada, del pobre.

El sistema vigente (1) tiene su pro-yecto existencial dominador (a'); sus políticos formulan sus proyectos concretos (b'), (como, por ejemplo, el Preámbulo de la Constitución argentina de 1853), y sus tecnócratas sus modelos (c'). Si ese proyecto es el del hombre europeo capitalista imperial, «yo domino al mundo» para «estar-en-la-riqueza» (pro-yecto existencial del hombre burgués), sus proyectos de democracia y sus modelos económico-políticos nos situarán necesariamente como un pueblo oprimido (en el Esquema 30: O). Es entonces un pro-yecto ontológico de dominación. Esto no significa, muy por el contrario, que dicho pro-yecto no sea criticado. Hay utopías formuladas desde la dominación que tienden a relanzar al pro-yecto a', a realizaciones futuras dia-lécticas. Es sólo el pasaje de la potencia al acto.

Desde este punto de vista, Platón nos propone en la *República*, desde su com-prensión o pro-yecto político existencial griego una utopía crítica (en el Esquema: d'), que no es propiamente ni el proyecto político prudencial del político ni un modelo del tecnócrata, sino una como «obra de arte» o fantasía poiética que permite abrir horizontes para mejor formular a ambos. La utopía entonces, que no pone en cuestión el pro-yecto cotidiano, abre horizontes dentro de «lo Mismo». Estamos situados en el nivel que hemos denominado el «interés» común (para distinguirlo del «bien» común como exterioridad pro-yectiva) futuro, es decir, el nivel estratégico propiamente dicho, el de los fines, el de las últimas intenciones.

La «Escuela de Frankfurt» nos ha acostumbrado a redescubrir el sentido de crítica política del juego, la fantasía estética y principalmente de la utopía —este último aspecto en especial gracias al pensamiento de Ernst Bloch. 322 Pero, como siempre, hay dos tipos de *utopias* en la *temporalidad*, la ontológica (que trataremos en primer lugar) y la meta-física (de la que nos ocuparemos después).

En primer lugar, la utopía de la temporalidad ontológica surge en la cultura europea en plena Edad Media. La totalidad de la Cristiandad, definida ya por la experiencia de muchos siglos, La totalidad de la Cristiandad, definida ya por la experiencia de muchos siglos, La totalidad de Fiore (1145-1202), entre muchos otros de la época. El abad de Corazzo enseña en su Concordia Novi et Veteris Testamenti, La tenta de sus obras, que al reino del Padre o de la Ley le había sucedido el reino del Hijo o de la salvación. Joaquín predicaba el nuevo reino del espíritu o de la inteligencia, la libertad, la contemplación y la verdad. Le todas maneras, ese reino futuro que ya se iniciaba, era siempre, como para la Escuela de Frankfurt o Bloch; el «cumplimiento de «lo Mismo».

Después del descubrimiento de América comienza una nueva época para las utopías europeas, las que tomaron material de la exterioridad, pero se siguieron definiendo por su propio horizonte de com-prensión. Las cartas de Colón, el viaje de Américo Vespucio. las Occeani decades de Pedro Mártir de Anglería y muchas otras obras dieron vuelo a la fantasía. Platón y la «Edad de oro» de Virgilio sirvieron con la isla de lámbulos como ejemplos clásicos. La utopía geográfica americana sirve todavía sólo para la utopía ontológica de la temporalidad del «centro». 328 Dos años después de la conversión a la justicia de Bartolomé de las Casas en Cuba, Tomás Moro escribe su *Utopía* (1516).<sup>329</sup> Aunque diga que «los utópicos aplican el principio de la posesión común. (y) para destruir hasta la idea de propiedad individual y absoluta cambian de casa cada diez años», 330 sin embargo, se trata de una crítica del sistema vigente desde el mismo sistema. Aunque hava referencias a Vespucio, son sólo accidentales; pero sus conocimientos son todavía exclusivamente europeos. América sólo sirve como teatro lejano de un fantástico relato.

Cuando la conquista de América había terminado en sus grandes trazos, Tomás Campanella (1568-1639) publicó su obra la Città del Sole en 1623 (aunque la escribió en la cárcel en 1602).

El «sol» de oro resplandecía ante los ojos y la fantasia del hombre europeo burgués, empresarial. El «Siglo de oro» movilizaba al ego moderno.331 Más aún, Moro que propone un socialismo agrario absoluto, porque «lo más cierto de todo es que por derecho de naturaleza todo es común», 332 no sólo las cosas, sino las mujeres, como pensaba Platón.333 Su ideal se inspira en el del monacato cenobítico y tiene odio por lo proprium. De la misma manera, Francis Bacon (1561-1626), en su obra New Atlantis (Londres, 1627), se refiere a América, pero como pretexto para esbozar una sociedad perfecta de científicos; ciudad racional, natural. Juan Bautista Vico (1668-1744), autor de la famosa obra Principios de la ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones (que se llama comúnmente la Ciencia Nueva), 334 es el primer antecedente de la política del Idealismo alemán y europeo. El hombre sólo conoce el horizonte de la historia, porque es su causa, y por ello verum et factum converturtur (la verdad y el hecho son idénticos). Vico cree descubrir la lógica de la historia volviendo a la trilogía de Joaquín. claro que con otro sentido; de una «edad de los dioses» se pasa a una «edad de los héroes» y de ésta a una «edad de los hombres». En el quinto libro de la Ciencia nueva nos dice, anticipándose a Hegel y Comte, que «éste es el círculo de los gobiernos, éste es el orden de la naturaleza, según el cual cambian, se superan y retornan los Estados al mismo punto». Europa sigue siendo el «centro» y la utopía es el progreso de «lo Mismo». No hay irrupción de la exterioridad. No habrá tampoco novedad en cuanto a la ontología política ni en Leibniz, 335 Kant, 336 y muchos otros autores. 337 Sin embargo, la obra de Fichte, El estado comercial cerrado. Un provecto filosófico como corolario de la Teoría del derecho y prueba de una política futura, editada en 1800, abre ya un nuevo camino que culminará en los posthegelianos.338

Todas estas utopías políticas ontológicas sitúan como punto de partida a la totalidad moderno-burguesa, y describen una como «causa ejemplar» (d', del Esquema 1) que permite criticar los proyectos concretos políticos (b') formulados por los políticos y los modelos (c') que de ellos se desprenden. La utopía abre un cierto espacio político, es decir, da lugar para que el pro-yecto político pueda ser formulado desde el pro-yecto existencial vigen-

te a la com-prensión cotidiana de la existencia «política hecha habitual. El mundo europeo tuvo grandes políticos, desde Fernando de Aragón o Carlos V, hasta alguno de los reyes ingleses y sus ministros que fundaron el *Commonwealth*, para llegar hasta Kissinger. Estos políticos formularon proyectos políticos y no ya utopías. Claramente indicaron las finalidades estratégicas de la expansión del Estado, la cultura, el comercio, el «modo de vida» europeo sobre las colonias o neocolonias periféricas.

El proyecto de dominación, sutilmente encubierto en la magnánima palabra «civilización», «libertad» o american way of life, queda estructuralmente formalizado gracias a ciertos modelos. Estos «modelos» son políticos (como, por ejemplo, el parlamentarismo), económicos (como el capitalismo industrial o el de las sociedades multinacionales), culturales (como las ayudas científicas a los países subdesarrollados), etc. El llamado «desarrollismo» es el modelo que últimamente exportó a sus neocolonias el imperialismo, sea el de Estados Unidos o Europa. 339 Es por ello que el tradicional tema del «fin común» es equívoco, ya que puede encubrir la dominación a través de un modelo impuesto.340 Dicho modelo es la estructura total de las mediaciones que se fundan en el provecto geopolítico y estratégico formulado por los políticos de los imperios, que, por su parte, es expresión de la com-prensión político existencial o provecto cotidiano de dominación del «centro» o de la «oligarquía» del país dependiente. Modelo, proyecto y pro-yecto, constituyen sinergéticamente el nivel teológico de la política dominadora.

En segundo lugar, la utopía de la temporalidad meta-física es el horizonte de comprensión cotidiano, como exterioridad, de los pueblos oprimidos, sean nación, clases oprimidas o marginadas (Cfr. en el Esquema 32, más adelante, representado por a). Este proyecto es utópico, y no ya como las utopías crítico-ontológicas que «mejoran» lo Mismo, porque ahora no tiene lugar en el sistema; es analéctico (circulo 1 en dicho esquema). Por ello, la teoría política del proyecto político de liberación de los oprimidos no se ocupa de describir una fantástica organización política (como las utopías del Renacimiento a partir de Moro), sino que, en primer lugar, se ocupa de usar y conceptualizar las categorías que hacen posible el proceso mismo de la liberación.

Es decir, no describe en todos sus pormenores a la «ciudad futura» (como en ciencia ficción), sino que presenta categorías negativas (como la alteridad) que permiten encontrar la brecha en el sistema por donde producir la evasión subversiva de la liberación (pasando así del sistema 1, al sistema 2 de ese mismo esquema 32). Las utopías ontológicas de la totalidad describen positivamente el contenido de la ciudad futura; la utopía metafísica o el pro-yecto de liberación sólo muestra el ámbito negativo, sólo muestra un camino: nunca su contenido puede ser dicho, pensando, sabido; sólo es comprendido, vivido existencialmente.

Por ello, la utopía meta-física comienza por ser un descubrir las categorías interpretativas adecuadas. La tradición semita, como ya lo hemos visto, formula explícitamente estas categorías; no así el pensamiento indoeuropeo o moderno europeo totalizado. En otro lugar hemos escrito que «el bien común escatológico es el fin, la clave, el constitutivo del ser mismo de Israel como pueblo. de cada miembro de la Alianza, y del mismo universo, que no es sino instrumento del hombre. El bien común escatológico es el Reino de Yahveh transhistórico, pero en la historia». 341 Esto es válido inicialmente para asirios y babilónicos, y después también para el Islam. Ese pro-yecto, utopía meta-física o bien común escatológico, fue simbolizado en la figura de Moisés, los esclavos de Egipto, el Faraón, el proceso de liberación a través del desierto. etc., como momentos estructurales de un núcleo hermenéutico que pende y se define por el símbolo de «la tierra prometida». 342 «La tierra prometida», «donde mana leche v miel», no es sólo una utopía geográfica, sino que es igualmente un pro-vecto político de liberación cuyo contenido no se anticipa, sino que se va des-cubriendo en el camino mismo de la liberación. La categoría de la totalidad o «lo ya vivido» (basar) se antepone a la alteridad, al pobre, al que está más allá (ruaj) y que interpela por la provocación o la palabra (dabar). El que está más allá o la utopía meta-física (en el esquema 1 representado por A), es ya positivamente pero como lo que no-tiene lugar en el sistema.

Esa utopía, bien común o pro-yecto de liberación llama, atrae, funda la praxis de liberación. Es la luz que ilumina el camino; luz que no puede ser vista, pero que permite que veamos las media-

ciones. 343 En esta misma tradición debe situarse la obra de Agustín. la Ciudad de Dios, escrita justamente en el momento que ante la ocupación por Alarico de Roma, el imperio (la Totalidad) se derrumba y deja lugar a la con-strucción de un orden nuevo: la cristiandad germano-latina. La «ciudad terrena» y la «ciudad de Dios» son políticamente dos categorías operativo-hermenéuticas. Por ello. «el primero que nació de nuestros padres fue Caín la [Totalidad]. que pertenece a la ciudad de los hombres, y después de Abel Ila Alteridad], que pertenece a la ciudad de Dios». 344 Existe entonces un sistema vigente, el ser político; y un sistema que se construye desde la Alteridad, desde el pobre, desde la nación dependiente. las clases oprimidas, el Otro, lo más allá del ser político. Ese provecto de liberación está va siendo vivido en la cotidianidad exterior de la cultura de la Alteridad (no como oprimida, sino como exterior; no como O, sino como A, en el esquema 30; no como b, sino como B del Esquema 28 del  $\S$  63). Por ello, el pro-vecto de liberación puede ser vivido y tenido como propio por el político. sólo cuando vive y se compromete con el pueblo en el riesgo y la pobreza de su exterioridad. Ese pro-yecto de liberación no puede estudiarse (porque no puede ser conocido, ni dicho, ni escrito, va que se comprende en la cotidianidad de la exterioridad); debe ser el propio pro-yecto (representado por a en el Esquema 30).

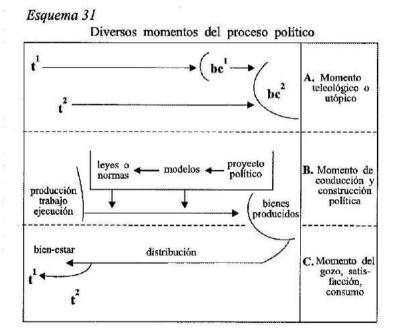
El proyecto de liberación de un pueblo, el bien común (que es «lo primero en la intención y lo último en la realización», como decían los clásicos), entonces, es el hontanar histórico que van forjando en sus luchas los oprimidos en tanto personas creadoras de un orden nuevo. La opresión, la injusticia, el dolor y la tristeza presente son el acicate para no dejar de esperar el bienestar futuro, el estar-en-el-bien integral ad-viniente. En el sistema vigente el pro-yecto de dominación y todas sus estructuras le muestran bienes de consumo que les son imposible de apropiarse, de consumirlos entonces. Hay una desproporción entre el pro-yecto mostrado y su posesión formal, subjetiva, real. Ese mal-estar presente vivido como negatividad con respecto al bien-estar futuro, al mismo tiempo que la vivencia actual de su propia cultura exterior y apreciada como valiosa, es lo que mueve a la liberación. La liberación no es primera ni esencialmente un odio o una lucha. La

liberación, primera y esencialmente, es un movimiento de amor al bien común futuro, una esperanza en el bien-estar, una voluntad de libertad, un sentido de realidad (que es exterior al ser del sistema opresor). Esta utopía metafísica moviliza la historia y lanza a los oprimidos a su propia liberación. Los pueblos han sido siempre inmantados por ese pro-vecto, que es el fundamento de la moralidad de la praxis de liberación, y que es juzgado en su eticidad según el siguiente criterio: «todo pro-vecto es bueno cuando sirve al pobre». Es un pro-yecto justo (que se opone al injusto pro-yecto dominador del sistema vigente) porque inmanta o atrae las medicaciones de una política que se encamina a escuchar la voz del Otro (de la nación oprimida, la clase trabajadora, el pueblo, el pobre, el Otro), a aceptar su interpelación, a hacerla propia, a servirlo en su liberación, en la con-strucción de un nuevo orden donde el oprimido sea un ciudadano libre, feliz, realizado. El interés común sirve a algunos en el sistema injusto; el bien común lanza a todos a la con-strucción (no sin previa e inevitable destrucción) de un sistema más humano, futuro, ad-viniente, poderser. En tanto el bien común es futuro, se presenta al sistema presente como de-structivo, en cuanto es operativo exige la construcción de una coherente estructura de mediaciones que permitan un efectivo bien-estar «en casa» (el Heimat de Boch), «Estaren-casa-propia», en la seguridad, en el calor, separado de los elementos tempestuosos por las paredes y el techo, simbolizan el nuevo orden político en la justicia, orden de un hombre nuevo, con nuevo ethos, nueva cultura, nueva historia. Todo sistema, entonces, es la prehistoria de la historia que se instaura después de un proceso de liberación, «La tierra prometida» llama siempre hacia adelante como utopía meta-física.

No debemos dejar de tener en cuenta, además, que el bien común o pro-yecto de liberación es analógico en grados ascendentes: el pro-yecto de una comuna o municipalidad se subordina (aunque al mismo tiempo juega la posición de la exterioridad o alteridad) al de la provincia o departamento, y éste al de la nación o país, y éste al del grupo geográfico-cultural (para nosotros América Latina, por ejemplo), y el de éste al bien común o proyecto de liberación mundial futuro, la nueva humanidad

que surgirá tras la liberación de los pueblos dependientes y oprimidos. Ese hombre nuevo se vislumbra mucho más en los pueblos dependientes que caminan a la liberación (no supeditando la construcción de un hombre nuevo al mero desarrollo de un efimero bien-estar instrumental de confort), que en las naciones imperiales absorbidas y corrompidas por la civilización opulenta y de consumo desenfrenado, cuya carrera de consumismo, de productividad, destrucción y armamentismo no tiene ni puede tener freno desde sus propias estructuras. Su salvación consistirá en la liberación de los oprimidos.

Resumamos lo dicho, como es nuestra costumbre, con un esquema que nos permitirá, además, echar un puente hacia el parágrafo siguiente:



Debe comenzar a leerse el esquema desde arriba, de izquierda a derecha siguiendo el sentido de las flechas: t1: totalidad parcial; t2; totalidad de totalidades; bel; bien común parcial; be2: bien común total.

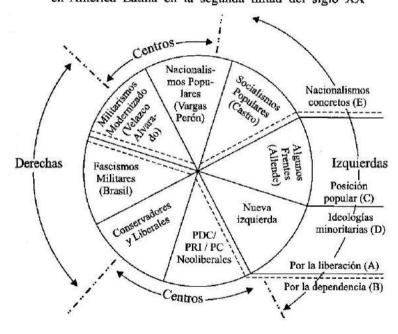
Una comunidad parcial (por ejemplo, una comuna) (t1) tiende a un bien común (bcl), pero forma parte y se subordina, siempre con exterioridad, a la comunidad que lo abarca (por ejemplo, la nación) (t2) y por ello tienden al bien común final (bc2). Por su parte, el pro-vecto político que formulan los políticos (nivel B), el que por su parte funda igualmente los modelos. Para un mismo bien común pueden formularse diversos proyectos políticos; y para un mismo proyecto político pueden, por su parte, técnicamente estructurarse diferentes modelos o «vías». El proyecto político formulado es el nivel estratégico; el modelo es la totalidad o estructura integral de las medidas tácticas. El proyecto político es tarea de actos de autoridad propios del agente de decisiones; el político. No es necesario para ello el ejercicio del poder todavía. El pasaje del mero modelo a promulgación de las leves y su cumplimiento coactivo es ya fruto del poder, o al menos del control. Es decir, cuando un modelo deviene obligatorio por las leyes que lo implementan bajo juicio de delito de cumplir lo contrario, hemos entrado en el nivel de la ejecución política propiamente dicha.

Todo pueblo oprimido tiene un pro-vecto existencial de liberación, pero puede estar de tal manera confundido con el pro-vecto alienante del sistema que no atrae con vehemencia. Es necesaria la tarea pedagógico-esclarecedora del político, del maestro, del profeta, del intelec- tual, para que el mismo pueblo des-cubra clarividentemente lo que ya es. Sin embargo, no todo pueblo concientizado llega a formular un adecuado proyecto político. Por su parte, no todo proyecto político es técnicamente formulado en un modelo realista, posible y al mismo tiempo revolucionario. Y, con la mayor frecuencia, un admirable modelo nunca se llega a ejecutar por faltarle a los que 10 han formulado el poder político necesario; poder político de un Estado independiente o al menos tácticamente capaz de defender su soberanía política, económica, cultural, de una manera tal que le permita una real libertad de movimiento liberador. Y, aún poseyendo el poder necesario, hoy, en América Latina, sería todavía necesario adelantarse a los «movimientos envolventes» que la contrarrevolución imperial lanza tras cada paso adelante que da la liberación continental, nacional y popular. De allí la titánica dificultad de vencer: el opresor no sólo es fuerte, numeroso, rico, sino que además es un superdotado de mediaciones científicas, planificadoras para dejar frustrado cualquier proceso auténtico de liberación. No contar con la potencia del dominador es infantilismo político y clara señal de derrota.

En América Latina se han dado en lo que va del siglo XX muchos proyectos y modelos, unos de desarrollo, otros de liberación. Sólo para indicar algunos dentro de una cierta racionalidad, ponemos el siguiente cuadro simplificado y por ello deficiente.

Esquema 32

Diversos proyectos políticos y modelos económicos dados en América Latina en la segunda mitad del siglo XX



Dada la complejidad, queremos indicar en una simple reflexión algunos elementos que creemos de importancia. La formulación de los modelos no puede ya descansar sobre esbozos, aproximaciones,

improvisaciones. Es sabido, por el contrario, que «en el caso del análisis político, es fundamental la posibilidad, por una parte, de operar con una gran cantidad de variables y de interacciones y de señalar las consecuencias que se derivan de ella; y, por la otra, de someter a prueba la coherencia de un número relativamente grande de hipótesis. 345 Para ello, es hoy factible que las hipótesis, formuladas verbalmente, puedan en parte recifrarse en lenguaje matemático y trabajar así con miles de variables. De lo que se trata entonces no es de un proyecto político, sino de un modelo nuestro, real, posible, liberador. Además, el modelo que implementa el proyecto debe poseer una viabilidad física, social y política. Es entonces un momento tecnológico en la estrategia política que hoy no puede dejarse de tener en cuenta. Entre «el empirismo puro de un Maguiavelo y otros políticos hábiles, y la reflexión abstracta de sociólogos y politólogos grandes y pequeños, es nuestra ambición nos dice el matemático Varsavsky—trabajar en un nivel intermedio de generalidad, que permita pasar de las abstracciones a las aplicaciones prácticas con más racionalidad que la que observamos diariamente». 346 En todo equipo político, entonces, además de formular prudente y realistamente un proyecto posible, es necesario estudiar la viabilidad de los modelos. Este nível no es todavía, en sentido estricto, la ejecución o praxis política, pero empieza a serlo; es como su inicio, y, además, deberá ser la permanente referencia para evaluar los resultados y corregir los errores de y en la marcha. La ciencia para la liberación es esencial en la política de la liberación o la antipolítica (de la dominación).

Aristóteles, en su *Política*, se ocupó de los diversos modos de gobierno o regímenes (*politeía*), que eran después de haber colectado las constituciones de la Hélade, esencialmente la monarquía (y su exceso, la tiranía), la aristocracia (y su exceso, la oligarquía) y la democracia (y su exceso, la demagogia). Aristóteles, por su parte, como aristócrata y heleno, temía como el mal supremo a la subversión, la revolución (*stásis*),<sup>347</sup> y por ello el «bien político supremo» era la conservación o salvación (*sotería*) del orden vigente. Nuestra política latinoamericana, en cambio, no puede ya pensar en monarquías (que nunca las hubo entre nosotros, sino en Brasil y, por algún tiempo, en México), pero tampoco propiamen-

te en aristocracias (ya que más bien hay oligarquías, pero dependientes), y ni siquiera en democracias formales (del tipo de las del «centro», como en Estados Unidos o Europa). Nuestros modelos (la politeía) deben ser estudiados a partir de nuestra realidad. La filosofía política en América Latina debe saber partir de nuestra experiencia política, tan rica aunque contradictoria. Es por ello que en el Esquema 33 (Cfr. § 66, a continuación), proponemos una tipología sólo para que nos permita pensar (aunque los politólogos deban mostrarnos los límites de nuestra descripción).

En primer lugar, hemos querido dividir los proyectos políticos entre aquéllos que se proponen la liberación (A de ese mismo esquema 33) y los que aceptan como presupuesto la dependencia (B). No creemos que herimos ninguna sensibilidad patriótica al afirmar que el grupo de «la Sorbonne» en Brasil acepta (Número 7 del Esquema 31) que Estados Unidos es el líder del «mundo occidental» y que, por ello, es necesario saber negociar con él sacando el mayor número de ventajas de esa dependencia que se la formula como «inter-dependencia». Las oligarquías tradicionales (6) no pueden sino apoyarse en los imperialismos (sean británico, estadounidense, etc.), porque deben su origen y sus privilegios a su posición de intermediarios y mayordomos nacionales. En general, la contrarrevolución mundial se apoya con preferencia en grupos militares (7) o en oligarquías internacionalistas o no populares (5-6). Entre los que luchan por la liberación hay diversos proyectos. Unos son nacionalistas populares de centro, no socialistas (1), o modernizadores reformistas (8),348 que intentan la primera revolución en un pacto en la burguesía nacional productora (que debe distinguirsela de la oligarquia terrateniente o gerencial); otros también nacionalistas y populares intentan una revolución integral (2) pero no logran liberarse cabalmente dependiendo, en la situación de coexistencia pacífica, de uno de los Estados del «centro». Otros no alcanzan a poseer un proyecto nacional concreto (3) (piénsese la participación del PC en el Frente Popular de Allende) lo que les impide ganar al ejército. Por último, la llamada «nueva izquierda», nuclea minorías, a lo que debe agregarse que su ideología peca de un internacionalismo abstracto, frecuentemente (4).349

En segundo lugar, y ya lo hemos indicado, la segunda coordenada divide los proyectos y modelos populares (*C*) y minoritarios (*D*). Una simple reflexión. Si en Rusia pudo hacerse una revolución que no fue popular en cuanto a su movilización originaria, en los países dependientes es imposible que no sea (como lo muestra China). Sin amplia participación popular no es posible la revolución de la liberación.

En tercer lugar, hay ciertos nacionalismos concretos (1, 2, 8) que movilizan a los pueblos contra el Imperio que es el alma de la nacionalidad real. Toda revolución que desconozca este nivel se propone un proyecto abstracto, secularizado, racionalizado, imposible.

Todos estos provectos y sus modelos correspondientes se proponen una diversa comprensión del hombre, modos diversos de producir bienes y formas diferentes de distribuirlos. Unos, en su fundamento, imitan la comprensión de la existencia del «centro» (B); otros, intentan un hombre nuevo (C). Unos pretenden usar el modelo capitalista de producción de bienes y con ello definen ya su esencial dependencia; pero, por otra parte, el desarrollo así alcanzado sólo puede beneficiar una minoría (5, 6, 7); otros en cambio, buscan en el realismo un nuevo modelo latinoamericano (1, 2, 3), aunque hayan intentado a veces en la ortodoxia (2) de alguna posición su punto de partida, a fin de beneficiar a todo el pueblo. Unos quieren llegar rápidamente al bien-estar o consumo; camino aparentemente fácil, pero jamás camino de liberación; otros, poco a poco, comprenden que el camino de liberación es largo, y la satisfacción y el bienestar de todo el pueblo nunca se alcanza rápidamente. Por ello, en la esperanza, el proyecto de liberación. para ser éticamente justo, es una larga disciplina que sólo los héroes y los pueblos incorruptos pueden cumplir.

De todas maneras hay un criterio para juzgar sobre la eticidad del proyecto político y sus modelos: que sea un proyecto de liberación del oprimido y un modelo puesto al servicio del pobre, de la nación dependiente, de las clases marginadas, del Otro. Ese proyecto éticamente bueno y justo es el de una *nueva* patria y por ello con el poeta no podemos menos que cantar:

«Si alguien quiere saber cuál es mi patria no la busque, no pregunte por ella [...]

Veinte patrias para un solo tormento.
Un solo corazón para veinte fatigas nacionales.
Un mismo amor, un mismo beso para nuestras tierras y un mismo desgarramiento en nuestra carne
[...]

El día en que estalle la libertad suprema y soberana, procure estar bien cerca y bullicioso porque habrá una gran patria, una grande, inmensa, inmóvil patria para todos y no habrá ni un país para estas lágrimas».<sup>350</sup>

## § 66. La moralidad de la praxis de liberación política

Ahora debemos abordar lo que pudiera llamarse en sentido estricto una praxeología. Para mejor comprender la compleja problemática que tendremos que exponer resumidamente dividiremos el discurso en dos partes: la primera se ocupará de la política en su sentido tradicional o el tiempo clásico de la praxis de conservación o dominación; la segunda se ocupará de la antipolítica o política de la liberación en dos tiempos: por un lado el tiempo épico-agónico de la lucha de «la liberación o la de-strucción del orden antiguo, por otro lado el tiempo de la con-strucción política del orden muevo que comienza por la toma del poder y se continúa por la conducción prudencial hasta la organización de un Estado libre. El momento liberador épico-agónico está conducido por la prudencia preponderantemente militar y la valentía es la virtud hegemónica; el momento constructor está regido por la prudencia política propiamente dicha y la sabiduría práctica es la actitud privilegiada. La guerra se transforma en política; el arte militar en prudencia histórica. No es de extrañarse, entonces, que tanto tengan que ver los militares en una política de liberación; pero, ¡qué diferencia entre los Escipiones que luchan por defender a Roma de la invasión cartagenesa, y César Augusto que conquista otros

pueblos! ¡Qué lejanía entre la valentía de los héroes de Coyadonga. contra los invasores árabes, y la violencia conquistadora de Cortés y Pizarro! ¡Qué diferencia entre el liberador Washington, y el Pentágono en la guerra de Vietnam! Los ejércitos liberadores están llenos del amor ciudadano por la Patria futura; los ejércitos dominadores tienen sólo la disciplina fría del profesionalismo represor. Washington era un agricultor; Belgrano era un abogado: Bolívar. un intelectual; Hidalgo, un cura, y Tupac Amaru, un pobre comerciante de animales de tiro. Pero el arte militar no es la prudencia política; aunque una política de liberación tiene mucho de prudencia militar, por lo que fracasan en ella los políticos tradicionales de las épocas clásicas, donde sólo es suficiente la astucia y la negociación, y no la valentía y comprensión en la estrategia y habilidad y justicia suma en la táctica. Veamos por partes, entonces, los tres aspectos indicados: la práxis política dominadora, la de-structivo liberadora y la organizativa con-structora.

En primer lugar, describamos la praxis de dominación política sobre y en América Latina. Si debiéramos hacer historia podríamos recordar en la prehistoria la dominación ejercida por los imperios azteca o inca sobre las poblaciones conquistadas; la dominación cumplida en la época colonial por España sobre criollos. indios y negros;<sup>351</sup> la dominación imperial presente en la época neocolonial que del Imperio británico pasa principalmente a Estados Unidos por mediación de las oligarquías nacionales dependientes. En la época clásica de la dominación, la praxis de dominación no aparece como tal (como dominación), sino que es aceptada como obvia, «natural», eterna y hasta divina (como para los romanos el César era «dios», o en el Sacro Imperio romano el Emperador era coronado por el Papa, o ciertos spykmannianos que defienden la «civilización occidental y cristiana»). Ese orden vigente se defiende con política, en el sentido expuesto en el § 62, y en este caso Aristóteles es un verdadero maestro cuando indica que es necesario un gran realismo para llegar a constituir un régimen que «pueda evitar las revoluciones», 352 es decir, las rebeliones, conmociones, cambios. Se trata de un ideal conservador del statu quo. 353

El orden imperante o «estado en el que» (statu quo) la situación se encuentra, el sistema, <sup>354</sup> se impone a los que lo dominan

como lo «natural», «desde siempre»; habitual (es el éthos de una sociedad que pasa por ser la «realidad» misma que la ideología encubre). De esta manera el ser, fundamento o pro-vecto del sistema se confunde con el «derecho natural». Son de derecho natural lo que funda y explica lo que todos hacen desde siempre. De esta manera el derecho natural justifica (con pretensión de divina y eterna validez) simplemente lo que se obra y porque lo obramos «nosotros» desde siempre. De paso, definido al derecho natural como el nivel universal y abstracto de lo que se obra habitualmente, queda igualmente legitimada la lev positiva (o el derecho positivo que de ella emana): es una ley justa y justificada en el derecho natural, La cultura pretende así universalizarse, eternizarse; la totalidad política vigente se afirma en su «edad clásica» —cuando nada es puesto en cuestión por nadie y todos obviamente admiten lo vigente como real—. En esta situación el político práctico, como vocación y profesión, es el que opera un «conjunto de esfuerzos a fin de participar en el poder o de influenciar la distribución del poder, sea entre los Estados, sea en los diversos grupos en el interior del mismo Estado». 355 Lo que se les ha pasado desapercibido no sólo a los políticos sino a los sabios de la política del «centro», en su mayoría, es que «la enajenación de la totalidad absorbe las enaienaciones particulares y convierte los crímenes contra la humanidad en una empresa racional». 356 Es decir, el sistema vigente dominador moviliza la totalidad de sus recursos para subsistir contra el «Enemigo» de turno, y «la lucha contra una forma de vida (por ejemplo, la socialista para la capitalista) que disolvería la base de su dominación», 357 no sólo es un acto legítimo o bueno sino que es heroico y supremamente humano. El sistema se defiende y coloca como fundamento de la moralidad de sus actos el propio pro-yecto de dominación. Veamos esto más despacio.

Por falta de algunas distinciones esenciales, los más críticos filósofos del «centro» no han podido llegar hasta sus últimas consecuencias. Marcuse razona bien cuando indica que «la pérdida de las libertades económicas y políticas, que fueron el verdadero logro de los dos siglos anteriores, puede verse como un daño muy pequeño de un Estado capaz de hacer segura y cómoda la vida administrativa», <sup>358</sup> pero no advierte cuál es la causa profunda que

permite al ciudadano aún dominado del «centro» admitir esa «pérdida». Y bien, el ciudadano aún dominado del «centro» está afirmativamente de acuerdo en conculcar la libertad propia ya que se encuentra en el «Estado imperial», y a fin de que los «Estados dominados» de la periferia deban igualmente perder la suya. Dada ya la situación de dominación nada pierde, sino que todo lo estabiliza y perpetúa, el dominador vigente. Es decir, en los filósofos críticos del «centro» hay todavía un larvado «liberalismo» (afirmación del *individuo* ante la sociedad opulenta o el Estado totalitario de derecha o izquierda) cuya salida *práctica* no puede ser sino el lirismo romántico del hippy. Lo que más les horroriza es el «total sacrificio del individuo» y el hablar de pueblo es inmediatamente tachado de fascista.<sup>359</sup>

Entendiendo entonces que «todos» (sean capitalistas u obreros) en el «centro» se solidarizan por la dominación imperial, no puede extrañarnos que el «estado de bienestar» perseguido por la sociedad de consumo (de Estados Unidos, Europa, Japón, etc.) se convierta como su necesaria mediación en un «estado de guerra». No es entonces un milagro que la investigación científica y las grandes empresas multinacionales lleguen a formar una unidad con lo que Wright Mills llama «los señores de la guerra». 360 Es decir, «las presiones de la altamente tecnológica carrera de armamentos de hoy han tomado la iniciativa y tienen el poder de tomar las decisiones druciales de manos de los funcionarios responsables del gobierno... Su trabajo es soñar con nuevos sistemas de armamentos y persuadir a los militares de que el futuro de su profesión militar, tanto como el del país, depende de comprar aquello en lo que ellos sueñan».361 ¡Qué lejos estaba von Clausewitz de este pacto industrial guerrero!, y, sin embargo, dio el fundamento de tal posición. En efecto, el autor de la obra De la guerra explica claramente que «la energía, la energía física es el medio; someter al enemigo a nuestra voluntad, el fin político»; 362 pero logra tal fin el que posea la mayor «magnitud de los medios existentes»<sup>363</sup> y es aquí donde la contribución de la revolución industrial dio eficazmente ayuda al proceso armamentístico. Pero, y por último, «las pasiones que se han de inflamar en la guerra es preciso que ya existan en los pueblos»364 y esto acontece cuando el dominador advierte que los dominados se rebelan. En este caso la sociedad toda pasa del «estado de bienestar» a la defensa de dicha situación por medio de la guerra.

Lo importante para nuestros fines es observar que ninguno se pregunta ya por la eticidad del sistema *como tal*, ni sobre la humanidad que tenga por fin una sociedad multinacional, ni los beneficios que produzca al hombre la guerra. Todo se hace porque se hace, se cumple por obediencia, por disciplina, porque siempre todos han obrado «lo mismo». La Totalidad se ha vuelto inmoral como totalidad. La dominación es 'lo racional' y 'la política' se confunde con la estrategia del equilibrio conservador, <sup>365</sup> siendo toda táctica, de hecho, maquiavélica. <sup>366</sup>

El hombre moderno europeo, desde el siglo XV y acentuándose después por su dominación colonial y mundial, produjo una ruptura en la noción y en la ejecución de la llamada praxis política.<sup>367</sup> La prudencia politica<sup>368</sup> se transforma así en un saber pragmático, un arte de la técnica del poder y de la organización social. La política de ética prudencial se transforma en un conjunto de reglas que nada tienen que ver con la moral. La escisión de prudencia v arte, y política y ética es el fruto de la totalización imperial del Estado europeo y la absolutización dominadora de su pro-vecto. Esta cuestión no ha sido advertida por la «Escuela critica». En efecto, la sabiduría práctica, o prudencia política en nuestro caso (frónesis politiké), 369 no es ni un acto de ciencia demostrativa 370 ni tampoco es técnica o arte (téjne).371 No es ciencia porque ni parte de principios o axiomas evidentes por sí, ni llega a conclusiones ciertas; pero tampoco es arte o técnica porque no se trata de ejecutar una obra cultural o productiva (poietikós). 372 Este último fue el modo como Maguiavelo interpretó la política, como arte o técnica del poder: «Queriendo presentar vo mismo a Vuestra Magnificiencia [...] mi conocimiento de la conducta de los mayores estadistas que han existido [...] —nos dice en la introducción de su obra II Príncipe ... Desearía [...] discurrir sobre los gobiernos de los príncipes y aspirar a darles reglas. 373 La política se transforma así en una técnica o arte del poder. Es evidente que éste debió ser el destino de la virtud de la praxis en un orden que

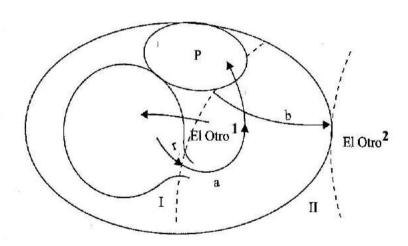
poco a poco cobró carácter imperial y dominador, y donde el «principio» de la deliberación política fue un pro-yecto de dominación. Una vez afirmado el ser o fundamento del sistema como la «causa ejemplar» o modelo practicado tradicionalmente por el Imperio, la mediación de la teoría a la praxis se cumple por la organización económico-militar de la dominación. En este caso la prudencia se ha transformado (tanto en la economía de la competition como en las guerras tecnológicas) en arte puramente militar. La guerra no es prudencia sino arte. Es decir, todas las mediaciones son instrumentos y la victoria es un fruto técnico de inteligencia artística: así como vencer en un partido de ajedrez (el juego) o construir una casa (el arte arquitectónico). Se pasa de la teoría (el modelo concebido) a la realidad por mediación de un trabajo pro-ductivo (polesis) que no es de ninguna manera praxis política. El hombre es «barajado» como una mediación puramente instrumental y, como en el juego o en el arte por el arte, la ética ha sido dejada de 1ado: «La idea estricta del arte de la guerra será, por consiguiente, el arte de servirse en la lucha de los medios dados; podemos de- signarla mejor con el nombre de arte de la conducción», 374 cuyo fin es como «en la estrategia, la victoria», 375 Para el orden político imperial la victoria es reducir a los Estados dependientes en la situación de voluntad desarmada, inerme, oprimida. Ahora se entiende aquello de que «el arte de prever y de ganar la guerra por todos los medios —la política— se impone como el ejercicio mismo de la razón. La política se opone a la ética, como la filosofía a la ingenuidad cotidiana». 376 Pero, entiéndase bien. se trata de la política dominadora e imperial, y no de toda política o de la política como tal. Ahora debemos justamente indicar la posibilidad de otra política, una antipolítica imperial o política liberadora, donde la prudencia cobrará realmente su carácter de justa inteligencia práctica.

En segundo lugar, debemos describir entonces la *praxis de liberación desde América Latina* o desde la periferia dependiente. La praxis de liberación política tiene como dos momentos, que no puede discernírselos temporalmente ya que pueden ser simultáneos, pero que, aunque distintos por naturaleza, se muestra como uno más al inicio del proceso y otro más al final. El primer mo-

mento, y del que nos hemos ocupado principalmente en la segunda parte de esta Ética, es de-structivo o lucha de la liberación propiamente dicha. El segundo momento, y del que nos hemos hasta ahora ocupado menos, es con-structivo o conducción política en la organización del orden nuevo en la justicia. En el primero sigue primando el carisma profético y el arte militar; en el segundo tiene hegemonía la prudencia política propiamente dicha. Vaga el siguiente esquema para tener presente ambos aspectos de la exposición que a continuación emprendemos:

Esquema 33

Momentos de-structivo y con-structivo de la política de la liberación



El movimiento de ruptura del orden vigente y de dominación (r) abre en el muro u horizonte del sistema una brecha por donde se cumple el proceso de de-strucción liberadora (flecha a) que de inmediato (y desde el comienzo) se prosigue como toma de poder (P). Este es el primer momento, la guerra o lucha de la

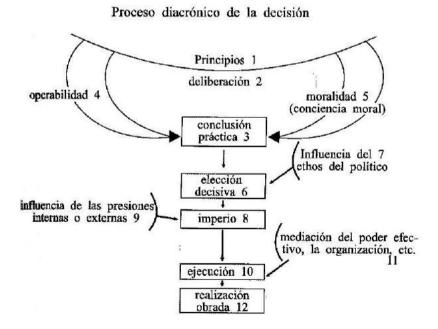
liberación. En un segundo momento, desde el poder, comienza la con-strucción de un orden nuevo (II) en la justicia (flecha b). En el primer momento prima la virtud de la valentía o coraje; en el segundo la prudencia y la justicia. En el primero la crítica, el pedagogo y la filosofía meta-física; en el segundo la negociación, el político y la filosofía ontológica. Estos dos momentos son seguidos como de una «época clásica», donde se deja ver la nueva dominación. Un cuarto momento, el de la «decadencia» o de la lucha contra los nuevos oprimidos, la vejez de un orden político que anuncia su desaparición, se opone como la represión al momento de-structivo de la praxis liberadora. Continuemos nuestra descripción partiendo de este último momento.

La praxis política de-structivo liberadora. 377 que se dispara hacia el pro-vecto existencial de liberación del pueblo, 378 es la respuesta efectiva de los que han sabido oir su palabra interpelante desde el amor-de-justicia al pobre como tal, en la esperanza de su posible conducción hacia un nuevo sistema. Desde esta triple actitud meta-física se abre la praxis de liberación que no puede al comienzo sino ser de-structiva, es decir, acción disolvente del sistema vigente, obra que des-arma lo anteriormente armado (struo significa «reunir»). La praxis liberadora no está exigida por una «necesidad» del sistema sino por la «gratuidad» del que se entrega en vista de un orden nuevo futuro, 379 como ya lo hemos explicado repetidamente. Sin embargo, es evidente, la acción que se origina en un pro-vecto de liberación popular puede efectuar realmente su camino cuando se dan las condiciones coyunturales que le permiten efectuarse. Es aquí donde la virtud propiamente política se hace presente la prudencia, teniendo siempre en este primer momento de-structivo una preponderancia que la asemeja a la acción militar.

En efecto, la *prudencia política* comienza su tarea, no ya como arte o técnica del «manipuleo» maquiavélico de los hombres, como en el régimen represivo de dominación (sea imperial u oligárquico nacional), en el diagnóstico de la situación prerevolucionaria real (algunos izquierdistas «descolgados» ven siempre y en todas partes situaciones «pre-revolucionarias»; mientras que otros más bien colocados en la derecha nunca advertirán cuando se da efectivamente). La prudencia (la *frónesis* 

de los griegos, prudentia de los latinos o «sabiduría práctica») es una «recta interpretación de las mediaciones que deben operarse»; más cabalmente, la acertada conclusión ahora y aquí de lo que ha de obrarse para alcanzar el pro-yecto de liberación. Es decir, es un hábito de obrar lo nuevo que parte del principio (el pro-yecto) y que sabe deliberar hasta llegar a un juicio práctico (hypólepsis le llamaba Aristóteles) que concluye sobre la mejor mediación táctica en vista del conjunto estratégico teórico-práctico (que es el proyecto político formulado y su respectivo modelo). Es decir, el político, más aún en las difíciles circunstancias de la destrucción de un sistema dominador vigente, debe tener una enorme capacidad teórica-práctica, una gran experiencia en el trato de hombres, una adecuada formulación de su plan y un tacto especial en la conducción del proceso. El acto político-prudencial, que es la

Esquema 34



elección y ejecución del medio adecuado, procede de la manera que graficamos en el *Esquema 34*.

En primer lugar debe entenderse que principio (en el Esquema 34 con número 1) no es meramente un juicio teórico sino fundamentalmente el pro-vecto existencial del pueblo (v los demás momentos intencionales expuestos en el & 65). El principio es lo primero, lo a priori, el origen o la luz que ilumina las decisiones tácticas. Si un político no hace suyo el pro-vecto de un pueblo, mal podrá ser prudente. Es en este punto en que el maniobrar del dominador es siempre arte o técnica pero jamás prudencia, ya que su principio no es el real, justo, futuro. Es por ello que «no hay recetas para conducir pueblos [...]. Los pueblos se conducen vívidamente». 381 El pro-vecto, provecto formulado y modelo son la luz de la deliberación (número 2 del esquema 5) o de-ducción (de-mostración) práctica por la que se llega a aquella posibilidad o mediación que es juzgada como la mejor, ahora y aquí (número 3). En la deliberación hay como una doble vertiente: por una parte un razonamiento práctico-silogístico o argumentativo de donde se desprende la mediación viable, con factibilidad física, social, política. El político realista concluye siempre una mediación táctica posible (no imposible o veleidosa) (número 4). Por otra parte el razonamiento práctico prueba y comprueba la moralidad de la mediación, es decir, aplica (como acto de la «conciencia moral»; número 5) el principio a la conclusión. De otra manera, como el principio primero de toda eticidad es «afirma al Otro como otro», y el de la moralidad de la praxis se enuncia «sirve al Otro más allá de la totalidad», el acto aplicativo de la conciencia moral comprueba si la conclusión es «servicio liberador» o dominación represiva del Otro. No todo medio es válido para el fin político de la liberación, sino todo medio que sea moralmente justo. Pero adviértase una vez más que la moralidad del acto, como lo hemos indicado a lo largo de toda esta obra, no es el sistema vigente como Totalidad sino el Otro como otro, a la intemperie, como interpelación a la con-strucción de un nuevo sistema. En el momento coyuntural de la revolución, el acto moral para la conciencia estimativa es frecuentemente el acto heroico subversivo que ve más allá del orden vigente.

Una vez deliberada la mejor mediación táctica, se sigue el acto de la elección de lo que se decidirá efectuar. No siempre el político elige la juzgada como mejor. En este punto es esencial un ethos incorruptible. Frecuentemente la cobardía, la indecisión, y muchas otras debilidades desvían al político a mediaciones «peores». Es aquí donde la disciplina o moralidad en las costumbres del político se hace esencial. 382 Elegida la mediación a efectuar se la impera, es decir, se la impone el político a sí mismo (con inquebrantable y ya no titubeante energía), 383 y por mediación del poder o la autoridad se la propone como una orden al pueblo (ya que estamos hablando de una política de liberación). La ejecución (número 10) es la praxis propiamente dicha; es la efectuación táctica organizativa en vista de un proceso estratégico como totalidad de mediaciones del pro-vecto de liberación, que es lo último en realizarse (número 12): el orden nuevo (orden II en el 'esquema 4). Se habría sí cumplido la mediación de la teoría y la praxis, cuestión que tanto ocupa el pensar contemporáneo. 384

La praxis de liberación, entonces, que parte desde la realidad del Otro como exterioridad de la Totalidad dominadora, pero al mismo tiempo como su interioridad negada, se abre camino en un movimiento de ruptura (momento r del Esquema 4) o la revolución. La revolución es el estallido del orden represor, cuando se da la situación coyuntural por la que el pueblo oprimido cumple su acción agónica: la guerra o lucha de la liberación. Hay veces que dicha lucha se entabla antes de tiempo (como la rebelión de los esclavos negros en Haití, el levantamiento de Tupac Amaru, en Perú o Hidalgo en México). De todas maneras es el movimiento opuesto a la dominación represora. Es decir, el momento de la lucha de liberación del oprimido es simultánea al momento de represión del orden que pasa de su «edad clásica» a su «decadencia» (aunque esta última etapa puede durar siglos, como en el Imperio romano desde Augusto). La revolución como ruptura del orden arcaico y la lucha por la liberación, como su antecedente, coexistente y consecuente, exige del político tener al mismo tiempo un ethos militar. Es necesario saber distinguir claramente el arte militar (cuya estrategia y táctica son más semejantes al juego o la arquitectura que a la relación con los miembros de la ciudad)

y la prudencia política;385 pero es necesario no oponerlos, y, sobre todo, no puede faltarle ninguno de los dos al político en el momento de-structivo liberador, porque la salida de un pueblo de su esclavitud se cumple siempre con modalidades de guerra: sea guerra psicológica, ideológica, fría... o caliente. La guerra se establece esencialmente entre dos grupos humanos: uno, el de los ejércitos imperiales, el ejército que de dominador se hace represor (por tierra antes, hoy mucho más por mar y aire, y secundado por la policía) que cuenta con aliados circunstanciales (en las neocolonias frecuentemente los ejércitos profesionales tienen la función de «ejército de ocupación»); contra otro, el ejército de la liberación. 386 Hay entonces diversas situaciones: la primera, cuando el ejército nacional neocolonial se torna de profesional en ejército liberador, porque «un ejército en funciones políticas de fuerza de ocupación tiene la mala suerte de ser nativo y participa de las contradicciones de la sociedad a la cual reprime [...]. Pero además, no hay ejemplo en la historia del mundo de que el ejército nativo de una colonia no haya participado, al menos en parte, en la sagrada lucha por la liberación». 387 Esta sería la más importante misión de un ejército latinoamericano. Pero hay otros que piensan oponerle otro ejército, ahora popular. La experiencia del último decenio ha mostrado «que el foco es una mala estrategia y táctica como formulación global para América Latina». 388 Entonces, algunos proponen la guerrilla urbana que encontró su máxima expresión en los Tupamaros del Uruguay, y allí también sus propios limites, Por último, otros, tomando como ejemplo los casos de un Mahatma Gandhi, en la India, o Martín Luther King, en Estados Unidos. propugnan la «no violencia» como táctica más efectiva. Como filósofo no podemos dar nosotros un juicio político sobre cuál de estas mediaciones es la más prudente ahora y aquí en América Latina, o en cada país, pero, nos vemos obligados a clarificar la situación ética de esta lucha por la liberación.

En la lucha por la liberación el dominador es perverso y el que se libera es el héroe de la Patria nueva. La acción del primero es mala e injusta; la del segundo es buena o justa. La cuestión es que sea *prudente*, *realista*, *viable*, y en esto es cuestión de estrategia y táctica política. De todas maneras los criterios fundamentales de

la moralidad de la praxis de liberación los hemos enunciado frecuentemente. La guerra que enseñaba von Clausewitz como mero arte sin preguntarse su finalidad ética es al menos equívoca. pero en su propia ambigüedad denota cierta malignidad. Por el contrario, y se trata de una teoria de la guerra totalmente distinta, cuando se dice que «la historia conoce sólo dos tipos de guerras: las justas y las injustas». 389 Si el pueblo es el pobre o el Otro político sería correcto expresar lo siguiente: «El propósito de nuestro ejército en esta guerra, como se ha proclamado una y otra vez ante la nación y el mundo es la liberación del pueblo y de la nación [...]. El objetivo general es liberar al pueblo y a la nación»: 390 es decir, «el ejército del pueblo [se propone...] unir a todas las clases v capas sociales oprimidas —obreros, campesinos, soldados, intelectuales y hombres de negocios—, todas las organizaciones populares, partidos democráticos, minorías nacionales y demás patriotas (para) formar un frente único nacional». 391 El ejército liberador, el sanmartiniano o bolivariano y sus análogos del siglo XX, luchan no para continuar la política por otros medios, sino, a la inversa, para poder terminar con la guerra y de manera pacífica pasar a la política constructiva. Por ello no es dificil comprender que un Kemal Ataturk, Nasser, Mao, Castro o Velazco Alvarado sean militares de profesión o civiles por exigencias militares, líderes de procesos de liberación política, comportándose al mismo tiempo» como maestros de sus pueblos. La tarea de-structiva del orden antiguo es tarea propia de profetas (acción pedagógica exhortativa) y héroes (acción militar). Moisés, figura simbólica que va hemos expuesto en otras partes de esta obra.<sup>392</sup> es al mismo tiempo crítico del poder establecido (el faraón), maestro de su pueblo en la travesía del desierto de la liberación y jefe militar que derrota a los ejércitos represores en el Mar Rojo. Es entonces un ciclo agónico-profético de ruptura revolucionaria subversivo-liberadora.

El ethos de esta coyuntura tiene su vértice en la virtud de la valentía, el coraje (que se opone a la imprudente audacia y al temor de perder no sólo la vida sino los bienes adquiridos en el sistema: la cobardía). Nada tiene que ver la valentía con la agresividad del conquistador o el sadismo del torturador. Por el contra-

rio, es la hombría del que juega su vida por lo que vale más que la vida: el Otro, el pobre, el pueblo lo que clama e interpela desde más allá del ser: lo sagrado.

La moralidad de la praxis revolucionaria queda claramente probada por su fundamento: si el pro-yecto de la praxis revolucionaria liberadora es auténtico, si es el del pueblo oprimido, como nación dependiente o clases marginadas, aunque sea ilegal para el orden vigente y dominador y se oponga a sus pretendidas virtudes será, de todas maneras, una praxis buena, justa, prudente. Por otra parte, queda justificada por el *derecho natural* (en verdad *humano*), ya que éste se define escatológicamente como el derecho que por sobre todo derecho positivo otorga derechos al Otro como otro, y la praxis revolucionaria *sirve* al Otro.

Así pasamos de la lucha liberadora a la toma del poder, momento en que el pueblo, que se oponía desde la calle a los organismos del sistema, llega al gobierno o a los resortes orgánicos del poder del Estado. La toma del poder es un momento estratégico que exige una gran prudencia táctica por parte de los recién llegados. Poco tiene que ver un mero gobierno formal a un poder efectivo. De todas maneras la toma del poder es la posesión de la mediación universal por excelencia de la política y el momento que la praxis de-structiva liberadora se transforma lentamente en praxis con-structiva organizadora (flecha b del Esquema 4). Al decir de Vico verum et factum convertuntur, es decir, el pro-vecto y modelo intentado (verum) se va realizando (factum) y la comprensión del ser ad-viniente se convierte en ser ad-venido. Es el tiempo de la invención, de la creatividad, de la juventud de un régimen nuevo en la justicia. Pero, al mismo tiempo, es el momento de la negociación, de la prudencia legislativa y política propiamente dicha. En efecto, la valentía deja lugar a la justicia legal con-structiva y distributiva. Las leyes positivas vienen a convertir en preceptos de derecho coactivo, con toda la fuerza del Estado, las exigencias del pro-vecto de liberación (que lentamente de «bien» común inequivoco se va convirtiendo en «interés» común equívoco). El héroe liberador inequívoco comienza igualmente a entrar en la ambigüedad de las mediaciones cuya rectitud no es tan evidente como en el tiempo de la lucha de la liberación contra el Estado imperial o neocolonial dependiente. Nace así el Estado libre que va estructurando el nuevo orden. El maestro de la liberación va cobrando forma de autoridad constituida, aristocracia naciente cuyos méritos consisten en haberse jugado heroicamente en la guerra de la liberación. La conducción política que con-struye el nuevo Estado lentamente se organiza en «época clásica», en la cual habrá surgido por alienación de un nuevo Otro la nueva dominación analógica.

La «época clásica» llegará a su «decadencia» o totalización represora del nuevo liberando. Se trata de la *vejez* de un régimen que deberá ser superado por haber llegado a su período burocrático, oligárquico. El nuevo derecho positivo deberá ser reformulado desde las nuevas exigencias del derecho natural y la futura revolución testificará su fin.

La histórica (que hemos expuesto resumidamente en los  $\delta$   $\delta$ 40-41 de esta Ética) viene a ser la culminación de la política (v por ello de la antropológica, de la cual este capítulo IX es su tercera parte, después de la erótica expuesta en el capítulo VII y de la pedagógica en el capítulo VIII). El fin de la antropológica, por su parte, nos indica el pasaje a la arqueológica, o a la filosofía del Absoluto (la teodicea de Leibniz). En efecto, todo orden en su etapa clásica tiende a divinizarse. Esto aconteció con todos los imperios, con el romano, con la cristiandad bizantina (cuya tendencia transmitió al régimen socialista ruso) y latina (que fue imitada por los Reyes «católicos» o «cristianismo» de los franceses, y por último a la defensa de la «civilización cristiana» por parte de Estados Unidos); con los mismos califatos árabes (y después heredado por el imperio otomano), o el imperio chino de los mandarines. La sacralización de los imperios es el «mecanismo» por el que el orden imperante pretende ser eterno, absoluto, justo. Desde este punto de vista la liberación debe comenzar por ser una crítica de la religión del imperio, cuestión que nos ocupará a continuación en el capítulo X.

Sin embargo, la situación actual de la historia de la humanidad nos enfrenta a una coyuntura sin precedentes. Por primera vez,

desde el origen del género humano, se vislumbra ya con toda factibilidad la posibilidad próxima de una humanidad, de una sola cultura que pueda relacionar a todos los hombres de nuestro pequeño planeta. La cuestión más grave es la de preguntarse si dicha cultura será la dominación unívoca de una cultura regional que se impone a todo el mundo, o la de la convergencia de lo más rico de cada una de las culturas regionales vigentes. Si se tratara de la dominación de una cultura, y por ello la aniquilación de las restantes, la humanidad se habría empobrecido en una etapa esencial de su historia. Sólo la liberación de los pueblos dominados, de la periferia, puede dar su aporte recreador y novedoso, analéctico, a la cultura mundial futura. La univocidad de la cultura universal dejará lugar así a la analogicidad de una cultura mundial. Lo univoco o universal hegeliano o europeo (que simplemente expresan la opresión de una cultura particular sobre las restantes culturas, la de la coexistencia pacífica rusoamericana) no es lo mismo que lo analógico y mundial. Lo unívoco y universal son momentos de la Totalidad dominadora; lo analógico y mundial lo son de la Alteridad que ha sido acogida en el seno de la Totalidad y por ello es nueva totalidad histórica, en la justicia y la libertad y no en la dominación de «lo Mismo».

Las historias *universales* de Hegel u otros grandes visionarios de la dominación europea,<sup>393</sup> son una interpretación dialéctico opresora de los países subdesarrollados. Lo mismo puede decirse de la visión bio-logista de un Spengler.<sup>394</sup> Por el contrario, en la visión de la historia que necesitamos expresar se trataría de una interpretación analógica donde la humanidad mundial que se avecina sea el momento asumptivo de todas las culturas y no la vigencia de una sola de ellas: la más fuerte y violenta. En este punto el método dialéctico es nuevamente unilateral. El pasaje dialéctico de un todo parcial a un todo total se hace como de una especie al género; de la di-ferencia a la identidad. Por el contrario, el pasaje analéctico de la Exterioridad dis-tinta a la Totalidad unívoca y de ésta a la Totalidad analógica es un proceso histórico que de ninguna manera se asemeja al pasaje de la di-ferencia a la identidad física.

En realidad, la Totalidad unívoca o universal no es el fruto de la convergencia de todas las di-ferencias, sino, en el plano políti-

co, la imposición de una de ellas sobre las restantes. Es algo así como la universalización de una parte sobre las otras. Esta ha sido hasta el presente, en el mundo moderno, la «universalidad» europea. Por el contrario la Totalidad nueva, o mundial de la que venimos hablando, analógica, no es la mera expansión de una parte, sino que es el mutuo enriquecimiento de la Totalidad vigente desde la Exterioridad de lo tenido por inculto, salvaje, no-ser. Esa irrupción trans-forma esencialmente la nueva Totalidad, que no es ya el pasaje al acto de lo que estaba en potencia en la Totalidad vigente, sino la actualización de lo imposible para la Totalidad vigente, porque ha irrumpido en ella lo que no-era ella: la Alteridad, la cultura de los pobres, de las naciones oprimidas, de las clases marginales. Contra Hegel hablamos, entonces, de una nueva humanidad mundial. En la palabra mundial queremos evitar explícitamente lo de universal o unívoco, para claramente indicar la analogía del nuevo todo que se viene gestando por la liberación de las culturas del Tercer Mundo.395 Si América Latina se libera podrá aportar lo de dis-tinto que tiene su cultura a la cultura mundial. Si América Latina no se libera será aniquilada como cultura, nada aportará en el Todo unívoco de una cultura universal que sólo será el acto de lo que exclusivamente está en potencia en Estados Unidos-Europa. Se trata entonces de una cuestión de vida o muerte. ¡Liberación o aniquilación de nuestro mundo latinoamericano y de toda la «Periferia»!

## Notas

## (Capítulo IX: Tercera Parte - Sección Segunda)

- (1) Véase tomo I de esta Etica, pp. 144-156.
- (2) BARTOLOME DE LAS CASAS, Brevisima relación de la destruición de las Indias, en Obras escogidas, Ed. J. Pérez de Tudela, Biblioteca de Autores españoles, Madrid, t. V, 1958, p. 136 b.
- (3) ALEJO CARPENTIER, Los pasos perdidos, p. 149. Ante el cosmos originario hay "una primordial sensación de belleza, de belleza físicamente percibida, gozada igualmente por el cuerpo y el entendimiento, que nace de cada renacer de sol, belleza cuya conciencia, en tales lejanías se transforma para el hombre en orgullo de proclamarse dueño del mundo, supremo usufructuario de la creación" (Ibid., p. 131).
- (4) PEDRO MIR, Contracanto a Walt Whitman, en Viaje a la muchedumbre, Siglo XXI, México, 1972, p. 40.
- (5) En el ∮ 70, del capítulo X, próximo a aparecer como t. V, puede verse más desarrollado este tópico. Más allá del mundo, como horizonte ontológico, se abre todavía la realidad cósmica de las cosas físicas, astronómicas, zoológicas, reales.
- (6) JOSE HERNANDEZ, Martin Fierro, 1, 131–206; pp. 28–30.
- (7) Ibid., 1, 209-258; pp. 30-32.
- (8) INCA GARCILASO DE LA VEGA, Comentarios reeles de los Incas, I, cap. XV y XXI, Colección autores peruanos, Lima, t. I, 1967, pp. 48-59. El primer Inca, hijo divino del Sol, juega la función de Prome-

teo, dando todas las industrias, artes o técnicas a los hombres. Por su parte, "la rejna Mama Ocllo Huaco había dado a las indias el hilar y tejer. Enseñóles a hacer el calzado que hoy traen, llamado usuta..." (Ibid., XXI, p. 59). "La deificación del Inca es una excelente política. El jefe supremo es ubicado por sobre todos los mortales", nos dice L. BAUDIN, en "La religion dans l'empire des Incas", en Histoire des religions, t. V, p. 74. La sacralización del rey azteca fue posterior y se alcanza con Motezuma, que como sabio nahua que había sido y habiendo "investigado los nueve dobleces del cielo" (JOSE DE ACOSTA, Historia natural y moral de las Indias, VII, cap. XX, Biblioteca de autores españoles, Madrid, t. 73, 1954, p. 232 b), "dió este rey en hacerse respetar y aun casi adorar como Dios" (Ibid., XXII, p. 234 a).

- (9) ALBERTO CATURELLI, América bifronte, Troquel, Buenos Aires, 1961, p. 13.
- (10) INCA GARCILASO, Op. cit., II, cap. XI, t. I, p. 97. Sobre la simbología del "centro" véase MIRCEA ELIADE, Le mythe de l'éternei retour, Gallimard, Paris, 1949, cap. I, en especial "arquetipos celestes de territorios, tempolos y ciudades" (pp. 21 ss.), y "el simbolismo del centro" (pp. 30 ss.).
- (11) J. DE ACOSTA, op. cit., VI, cap. XI, p. 191 b. Véase M.L. RIVARA DE TUESTA, José de Acosta, un humanista reformista, Ed. Universo Lima, 1970. Es de utilidad la obra de ANTONELLO GERBI, La disputa del Nuevo Mundo, Historia de una polémica (1750-1800), FCE, México, 1960.
- (12) Memorial de Sololá, I, 17-20, en Memorial de Sololá. Anaies de los Cakchiqueles, FCE, México, 1950, pp. 59-62. Los mayas tenían plens conciencia de sus primitivas migraciones. Por su parte, tanto los Inca (Cfr. INCA GARCILASO, Comentarios reales, I, cap. XV), que decíar descender de los collas del sur, del sagrado lago Titicaca, como los Az tecas (Codice Ramírez, Relación del origen de los Indios que habitan es ta Nueva España, preparada por M. Orozco y Berra, Ed. Leyenda, México, 1944, pp. 17 ss.), que procedían de los nahuas, tribus bárbaras ve nidas del norte, tanto los Incas como los Aztecas, repetimos, teníar conciencia de su "peregrinar mítico", y ambos se creen originarios de una "caverna" o "cueva" ("vientre de la tierra"). Sobre la "cueva" además de las obras citadas puede verse Anales de Tlatelolco y códice de la Tlatelolco, preparado por H. Berlin, Porrúa, México, 1948, documento V: "La historia de Tlatelolco", n. 104, p. 31.
- [13] J. DE ACOSTA, Historia natural, VII, cap. XII, p. 222 a.
- (14) DIEGO DURAN, Historia de las Indies de Nueva España, México, 1867 t. I, p. 95 (cit. LEON PORTILLA, El pensamiento prehispánico, Univ Nal. Autónoma de México, México, 1963, p. 58).
- (15) Memorial de Sololá, I, 35, p. 76.
- (16) Ibid., 37, p. 77. Aún después de la conquista del suelo patrio la tare

es dura: "Verdaderamente pasamos muchos trabajos cuando Regamos a establecernos en nuestros pueblos, decían antiguamente nuestros abuelos, IOh, hijos míos! No se había traido nada para comer, para alimentar el estómago. Tampoco había con qué vestirse. Todo faltaba. Sólo vivíamos de la savia de las plantas y olíamos la punta de nuestros bastones para satisfacer nuestro estómago." (Ibid., 42, p. 84).

- (17) Popol Vuh. Antiguas historias del Quiché, IV, 1-2, ed. de A. Recinos, FCE, México, 1974, pp. 218-219.
- (18) J. DE ACOSTA, Historia natural, VII, cap. XVI, p. 227 a.
- (19) Ibid., P. 227 b.
- (20) Ibid., VI, cap. XXVII, pp. 205-206.
- (21) INCA GARCILASO, Comentarios reales, I, cap. XVII, t. I, p. 51.
- (22) Ibid., II, cap. XVI, p. 109.
- (23) Ibid., V, cap. I, t. II, p. 50.
- (24) Ibid., Cap., III, pp. 53-54.
- (25) Ibid., cap. V, p. 57.
- (26) El libro de los libros de Chilam Balam, II, 11 Ahuau, ed. A. Barrera Vásquez, FCE, México, 1948, pp. 124–125.
- (27) Ibid., p. 126.
- (28) Ibid., 12 Ahuau; p. 137. "Durante este año llegaron los castellanos" [Memorial de Sololé, II, 144, p. 124]. "En verd d infundían miedo cuando llegaron. Sus caras extrañas. Los Señores los tomaron por dioses... Tunatiuh (Alvarado) durmió en la casa de Tzumpam" (Ibid., 148, p. 126).
- (29) J. DE ACOSTA, op. cit. VII, cap. XXIV, p. 238 b.
- (30) Ibid., VI, cap. XXII, p. 202 b.
- (31) OCTAVIO PAZ, Posdata, Sigio XXI, México, 1973, p. 114. "Todas las historias de todos los pueblos son simbólicas; quiero decir: la historia y sus acontecimientos y protagonistas aluden a otra historia oculta, son la manifestación visible de una realidad escondida... La historia que vivimos es una escritura; en la escritura de la historia visible debemos leer las metamorfosis y los combios de la historia invisible. Esa lectura es un desciframiento, la traducción de una traducción; jamás leeremos el original. Cada versión es provisional: el texto cambia sin cesar y de ahí que de tiempo en tiempo se descarten ciertas versiones en favor de otras que, a su yez, antes habían sido descartadas" (Ibid., pp. 114-115).
- (32) Anales de Tlateloico, n. 287; p. 62. Véase lo que hemos dicho sobre este tema en el ∮ 40 y ∮ 41 a, de la Introducción a la tercera parte de esta ética. Una interesante visión de la prehistoria americana desde el descubrimiento puede verse en LAURETTE SEJOURNE, Antiguas culturas precolombinas, Siglo XXI, Madrid, 1972.

- (33) MARIANO AZUELA, Los de abajo, FCE, México, 1970, p. 5. Sobre el enfrentamiento del "mundo indio" y el "mundo hispánico" véase lo que hemos expuesto en "Historia de la Fe cristiana y cambio social en América Latina", en América Latina, dependencia y liberación, García Cambeiro, Buenos Aires, 1973, en especial p ∮ 1- || 1, pp. 193-210.
- (34) LEOPOLDO MARECHAL, Megafón, o la guerra, Sudamericana, Buenos Aires, 1970, pp. 56–57.
- (35) Yo soy Joaquin. 1 am Ioaquin, poema épico de RODOLFO GONZA-LEZ, del Movimiento Chicano de Norte América, Bantam Book, Los Angeles, 1972; p. 100.
- (36)BARTOLOME DE LAS CASAS, Brevisima relación de la destruición de las Indias, t. V, p. 136 a. El texto continúa abundando en las cualidades de los indios: "Son también gentes paupérrimas y que menos poseen ni quieren poseer de bienes temporales [...]. Son ese mesmo de limpios e desocupados e vivos entendimientos, muy capaces e dócifes para toda buena doctrina; aptísimos pare recebir nuestra sancta fee . . . . En estas ovejas mansas, y de las cualidades susodichas por su Hacedor y Criador así dotadas..." (libid., p. 136 a-b). Esta fórmula es frecuenta en Bartolomé: "[...] tan mansas, pacientes y humildes [...] " (Apologética historia, Argumento, t. III, p. 3 a). Téngase en cuenta que la inmensa obra, la Apologética, es un tributo respetuoso de Bartolomé al indio, al describir con simpatía su mundo, su cultura, sus creencias. La fórmula aparece también en la Historia de las Indias, I, cap. XL: "Parábanse a mirar los cristianos a los indios [...] cuánta fuese su mansedumbre, simplicidad y confianza de gente que nunca cognoscieron [...]. Su bondad natural, de su simplicidad, humildad. mansedumbre, pacabilidad e inclinaciones virtuosas, buenos ingenios, prontitud o prontisima disposición para rescebir nuestra santa fe [...]" (t. I, p. 142 a-b); "...] ser ellas a toto genere de su naturaleza gentes mansuetísimas, humilísimas, paupérrimas, inermes o sin armas, simplicísimas..." (Historia de las Indias, Prólogo, t. I, p. 13 b).
- (37) Cfr. MIRCEA ELIADE, Mythes, Rêves et mystères, Gallimard, París, 1957, pp. 37 ss.: "Le mythe du bon sauvage". Este antropólogo muestra bien que el mito de un hombre originario perfecto, sin los condicionamientos defectivos de la civilización, es un remitir a la Edad de Oro primitiva y utópica el proyecto humano vigente. Sin embargo, debe tenerse bien en cuenta, Bartolomé no habla de una Edad de Oro originaria que debería ser el proyecto de perfección humana, sino que, por el contrario, muestra simplemente un ámbito de exterioridad: el Otro como otro.
- (39) Brevisima relación de la destruición, p. 136 b. Esta simbología es igualmente frecuente en las obras de nuestro hombre.

- (40) Cfr. 23, Cap. IV de la segunda parte, en esta Etica, t. II, pp. 50-51. La flecha 1c de esquema 7 (t. II, p. 44) indica el acto de enaltecimiento que es un "subir a estados muy altos e sin proporción de sus personas" (8. DE LAS CASAS, Brevisima relación de la destruición, p. 137 b), que es correlativo de la flecha 1 b, el acto por el que se aliena al Otro y se lo constituye ente, instrumento, oprimido (// del esquema 7).
- (41) Véase ahora el esquema 11, t. I.I., p. 101, de esta ética, donde se indica en el círculo 1 b el despliegue dominador de A; o en el esquema 6, t. I., p. 151, donde el señor—opresor del primer nivel domina al subopresor y por su intermedio al oprimido (2). El subopresor es el conquistador primero, después la burocracia hispánica y por último la oligarquía criolla.
- (42) Historia de las Indias, III, cap. LXXIX, t. II, p. 357 a.
- (43) Representación a los regentes Cisneros y Adriano, t. V. p. 3 a.
- (44) Memorial de remedios, t. V, p. 120 a.
- (45) Brevisima relación de la destruición, p. 136 b. Más adelante dice: "la cudicia y ambición y crueldad de los españoles" (Ibid., p. 175).
- (46) Cláusula del testamento que hizo el obispo de Chiapa, t. V. p. 540 a.
- (47) Texto de Bartolomé colocada al comienzo del tomo I (p. 9) de esta obra y que ha guiado toda nuestra reflexión, es decir, se trata de una expresa enunciación de las categorías esenciales de la "filosofía de la liberación" latinoamericana.
- (48) Apologética, inicio, t. III, p. 3.
- (49) Historia, Prólogo, t. I, p. 15 a. Téngase en cuenta que en su Testamento indica que la Historia no se debería imprimir hasta "cuando Dios ofreciere el tiempo" (t. V., p. 540 a).
- (50) Brevísima relación, t. V. p. 176 a.
- (51) Cláusula del testamento, t. V. p. 540 a-B.
- (52) Cfr. El Padre las Casas. Su doble personatidad, Espasa—Calpe, Madrid, 1963.
- (53) Véase en la Historia de las Indias, III, cap. LXXIX, t. II, pp. 356 ss., el relato de su propia con—versión al Otro como otro.
- (54) Cláusula del testamento, p. 539 b.
- (55) Compárese esta noción y aun expresión de "liberarlos" con el texto que hemos citado en el No. 22; cap. IV, de esta ética (t. II, pp. 37–38). La situación previa a su con-versión a la lucha por la justicia la pinta muy bien el mismo autobiografiado: "El clérigo Bartolomé de las Casas... andaba bien ocupado y muy solícito en sus granjerías, como los otros, enviando indios de su repartimiento a las minas, a sacar oro y hacer sementeras, y aprovechándose de ellos cuanto más podía... (Pero un día de) Pascua de Pentecostés... comenzó a considerar... del Ecle-

siástico capítulo 34: Quien ofrece en sacrificio algo mal obtenido su ofrenda es culpable... Ofrecer un sacrificio con lo que pertenecía a los pobres es lo mismo que mater al hijo en presencia de su padre... Comenzó, digo, a considerar la miseria y servidumbre que padecían aquellas gentes" (Historia de las Indias, III, cap. LXXIX, p. 356 a—b.

- (56) En las grandes capitales se da, igualmente, la oposición entre casco urbano y barrios periféricos, villas inestables, callampas, caseríos subproletarios. Es el fenómeno de la marginalidad, de la "exterioridad" ecológica.
- (57) Véase nuestro artículo publicado en América Latina, dependencia y liberación, denominado "Escatología latinoamericana 1", p. 43. Cfr. HORACIO CERUTTI, "Para una filosofía política indo--ibero americana; América en las utopías del Renacimiento", en Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana, Bonum, Buenos Aires, 1974, pp. 53–91.
- (58) Cfr. Mi obra citada en la nota anterior, pp. 52-55.
- (59) GABRIEL GARCIA MARQUEZ, Cien años de soledad, Sudamericana, Buenos Aires, 1972, p. 270. Macondo es una aldea de provincia, donde resuena toda la historia mundial pero interpretada míticamente; estaba "a solo dos días de viaje, donde había pueblos que recibían el correo todos los meses y conocían la máquina del bienestar" (p. 39). Leer esta obra maestra es vivir por dentro parte del ciclo simbólico que sólo indicamos aquí. Véase igualmente MANUEL PUIG, Boquitas pintadas, Sudamericana, Buenos Aires, 1969.
- (60) Ibid., p. 292.
- (61) Ibid., p. 301.
- (62) ROMULO GALLEGOS, Doña Bárbara, Espasa—Calpe, Buenos Aires, 1971, pp. 22 ss.
- (63) Ibid., p. 150.
- (64) Ibid., p. 252.
- (65) MIGUEL ANGEL ASTURIAS, Week-end en Guatemala, Losada, Buenos Aires, 1968, pp. 110-111.
- (66) ALEJO CARPENTIER, El reino de este mundo, Arca, Montevideo, 1969, p. 25.
- (67) Ihid., p. 19.
- (68) EDUARDO GALEANO, Las venas abiertas de América Letina, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, p. 136. Todo este libro es una historia económico simbólica, donde la ciencia se hace relato.
- 169) J. HERNANDEZ, Martin Fierro, 1, 973—984.
- (70) "Yo me celebro a mí mismo, yo me canto a mí mismo" (WALT WHIT-MAN, Song of my self, inicio; ed. bilingüe, Aubier, París, 1972, p. 70).

En el canto 24 el poeta escribe: "Walt Whitman, a kosmos, of Manhattan the son..." (p. -110). Es todo el poema, pero especialmente ese verso, el que inspira a PEDRO MIR en su "Contracanto a Walt Whitman" (Viaje a la muchedumbre, Siglo XXI, México, 1972, pp. 37 ss.), que comienza: "Yo,/ un hijo del Caribe,/ precisamente antillano..." (p. 39).

- (72) Ibid., p. 41.
- (73) Ibid., pp. 47-48.
- (74) Véase un mapa de la época en MATT MEIER-FELICIANO RIVERA, The Chicanos. A History of mexican americans, Hill and Wang, New York, 1972, p. 19.
- (75) RODOLFO GONZALEZ, I am Ioaquin / yo soy Joaquin, poema bilingüe, Bantam Book, Los Angeles, 1967, pp. 7–17.
- (76) PEDRO MIR, op. cit., p. 52. Después el poeta sigue cantando: "-Yo, Babbitt, un cosmos,/ un hijo de Manhattan. / El os lo dirá / -Traedme las Antillas/ sobre varios calibres presurosos, sobre cintas/ de ametra-lladoras, sobre los caterpillares de los/ tanques/ traedme las Antillas./...

  -Traedme la América Central./ ...- Traedme la América del Sur./...
  Si queréis encontrar el duro acento moderno/ de la palabra/ yo/ id a Santo Domingo./ Pasad por Nicaragua. Preguntad en Honduras./ Escuchad al Perú, a Bolivia, a la Argentina/..." (pp. 56–58). El poeta se hace historia: "Hoy,/ cuando un magnate sonrosado,/ en medio de la noche cósmica,/ desenfrenadamente dice/ yo/ detrás de su garganta se escucha al ruido de la/ muchedumbre/ ensangrentadas explotadas regugiadas/ que torvamente dicen/ tú" (p. 60). Este Contracanto es la expresión poética de lo que he querido indicar como la antología de la subjetividad dominadora moderno europea.
- (77) ALEJO CARPENTIER, El siglo de las luces, palabras introductorias, pp. 9-11. "La Máquina" es la francesa guillotina, pero en nuestro caso es la "maquinaria" de la opresión internacional.
- (78) MIGUEL ANGEL ASTURIAS, Week-end en Guatemala, Losada, Buenos Aires 1968, p. 107. La oligarquía agraria queda pintada en pp. 139 ss., los héroes enónimos en "cadéveres para la publicidad" (pp. 117 ss.), la traición militar en "Ocelotle 33" (pp. 75 ss.); el pueblo que sufre y baila ritualmente la historia (pp. 187 ss.: "Torotumbo").
- (79) M. ANGEL ASTURIAS, El Señor Presidente, 1, 1V Obras escogidas, Aguitar, Madrid, t. 1, 1955, p. 210.
- (80). DOMINGO F. SARMIENTO, Facundo, Losada, Buenos Aires, 1967, pp. 32-33.
- (81) LEOPOLDO MARECHAL, Megafón o la guerra, Sudamericana, Bue-

1

nos Aires 1970, p. 49. Marechal es un escritor de la "ciudad", tal como lo muestra genialmente en su obra Adán Buenosayres (Sudamericana, Buenos Aires, 1966), pero, paradógicamente, es unilateral en su comprensión. Por ello dirá erróneamente que "Buenos Aires es por ahora y no sé hasta cuándo el único centro de universalización que tiene la República" (Megafón, p. 89). Se admiraría el poeta de coincidir en esto con Sarmiento, cuando dice que en Argentina hay "dos partidos, retrógrado y revolucionario, conservador y progresista, representados altamente cada uno por una ciudad civilizada de diverso modo, alimentándose cada una de ideas extraídas de fuentes distintas: Córdoba, de la España, los concilios, los comentadores, el Digesto; Buenos Aires, de Bentham, Rousseau, Montesquiu y la literatura francesa entera" (Facundo, p. 111). Marechal confunde "universalidad" con alienación cultural extranjerizante, mimetismo, confusión. Las "capitales" latinoamericanas son, como dice un autor, hijas bastardas de la cultura popular.

- (82) M. A. ASTURIAS, Week-end en Gutemala, p. 185.
- (83) L. MARECHAL, Megafón, p. 18.
- (84) M. AZUELA, Los de abajo, p. 63.
- (85) MARECHAL, op. cit. p. 187.
- (86) PEDRO MIR, op. cit., p. 62. Este texto lo hemos colocado al comienzo de este capítulo IX.
- (87) L. MARECHAL, op. cit., p. 18. Se equivoca nuestro autor, olvida el genocidio del ejército de Buenos Aires conducido por el General Roca que asesina los indios de la pampa húmeda y seca, y que anticipa la desaparición de muchos indios patagónicos por parte de empresas agropecuarias de la misma "capital". iNo es tan limpia la historia de la oligarquía portueria!
- (88) M. AZUELA, Los de abaio, p. 95.
- (89) JOSE MARIA ARGUEDAS, Los ríos profundos, Losada, Buenos Aires, 1958, p. 101.
- (90) Ibid., p. 143. Véase Manuel Scorza, Historia de Garabombo, Planeta, Barcelona, 1972.
- (91) DAVID VINAS, Los hombres de a caballo, Siglo XXI, Buenos Aires, 1969, pp. 43-44. Esos héroes burocráticos, ejércitos de "maniobras" pero no ya de guerras, de planillas e informes son formados o más bien deformados: "Por primera vez, después de tres años, sentía esa sensación de impotencia y humillación radical que había descubierto al ingresar al colegio (militar)" MARIO VARGAS LLOSA, La ciudad y los perros, Seix Barral, Barcelona, 1971. p. 285). "El Ejército no quiere saber una palabra más del asunto. Nada puede hacerlo cambiar de opinión. Más fácil sería resucitar al cadete Arana que convencer al Ejército de que ha cometido un error" (p. 326). De la misma manera, "durante cincuenta y seis años —desde cuando terminó la última guerra civil—

el coronel no había hecho nada distinto de esperar" (GABRIEL GAR-CIA MARQUEZ, El coronel no tiene quien le escriba, Sudamericana, Buenos Aires, 1972, p. 7), y, por ello, cuando le preguntan: "—Díme, qué comernos. El coronel necesitó setenta y cinco años —los setenta y cinco años de su vida, minuto a minuto— para llegar a ese instante. Se sintió puro, explícito, invencible, en el momento de responder: —Mierda" (p. 92).

- Termina así PABLO NERUDA el IV Canto "Los libertadores" del Canto General (Obras escogidas, Ed. Andrés Bello, Santiago, 1972, t. 1, p. 331). En realidad el Canto General nos hubiera permitido él solo, exponer toda la simbólica de la naturaleza americana (I. Lalámpara en la tierra), las civilizaciones prehispánicas (II. Alturas del Macchu Picchu), "Los conquistadores", etc. Podríamos recordar igualmente la poesía de ERNESTO CARDENAL, por ejemplo su Salmo 9: "... Sus Declaraciones de Prensa son falsedad y engaño! Sus palabras un arma de propaganda! un instrumento de opresión! Sus redes de espionaje nos rodean! Sus ametralladoras están apuntadas contra nosotros! Levántate Señor! no te olvides de los explotados!... Quebranta Señor su guardia secreta! y sus Consejos de Guerra! Que su fuerza militar no pueda ser hallada!... Porque tú... defiendes a los despojados! a los explotados..." (Ed. C. Lohlé, Buenos Aires, 1969, p. 19).
- (93) Para vislumbrar toda la temática que esto encierra, y para elaborar una bibliografía de las obras filosóficas recientes sobre el tema, véase, por ejemplo, el Répertoire bibliographique de la philosophie (Lovaina), el que en los cuadernillos dedicados a libros y artículos clasifica nuestro ámbito epistemológico bajo los siguientes títulos: "Moral social y filosofía social", "Crítica y metodología de las ciencias sociales", "Filosofía social, persona y sociedad, la familia, el orden político, el orden económico, deontología especial, relaciones entre sociedad", Filosofía del derecho" (tomado al azar de la RBPh XV, 1 (1963) pp. 129–135, n. 2043–2151).
- (94) Véase en la tercera parte de esta Etica, Introducción, ∮41, a-b, pp. 39-44.
- (95) KARL VON CLAUSEWITZ, De la guerra, I, 1, trad, del alemán, Círculo Militar, Buenos Aires, 1968, t. I, p. 27. Téngase en cuenta que esta obra clásica fue escrita en el mismo reino prusiano en el que Hegel brillaba, y en vida del filósofo. La guerra, para ambos, es la negatividad que supera la particularidad y que se eleva a la universalidad de la Razón: "En los pueblos salvajes predominan las intenciones propias del sentimiento, en los civilizados, las pertenencias a la razón" (lbid., I, 3, pp. 29–30).
- (98) Ibid., I, 24, p. 51. Volveremos sobre el tema más adelante.
- (97) E. LEVINAS, Totalité et infini, p. IX.
- (98) Véase indicación bibliográfica en nota 19 de la Introducción a la tercera parte, t. 6/III, Edicol, México, 1977, pp. 229–230.

- (99) En 1964 puede indicarse como la fecha del nacimiento de la economía latinoamericana, con el informe de Presbisch en la I UNCTAC. Para una bibliografía véase las "Notas sobre la economía y el desarrollo de América Latina", preparadas por el Servicio Informativo de la CEPAL (Santiago de Chile), que en abril 1974 llega ya al No. 155; igualmente consúltese "Boletín de La Integración" del BID/INTAL, Buenos Aires, que en abril 1974 llega al No. 100.
- (100)En la región del Plata, la generación de Scalabrini Ortiz, de 1930 replantea la interpretación de la historia. La historia es la autocomprensión de un pueblo y un instrumento político de primera magnitud. Sin embargo, aquella generación antiliberal era todavía demasiado solidaria de la aristocracia. Sus grandes figuras son caudillos, pero no todavía el pueblo indio, mestizo, oprimido. En este sentido la reinterpretación social y proletaria viene mejor de México, de su "revolución" (Cfr. VICTOR ALBA, Las ideas sociales contemporáneas de México, FCE, México, 1960, pp. 97 ss.), la de Zapata y Villa; o del indigenismo de un Haya de la Torre o la visión crítica de un José Carlos Mariátegui. antecedida por la interpretación de los movimientos obreros y el socialismo anarquista de fines del siglo XIX. Una visión crítico-popular de nuestra historia no se ha formulado todavía acabadamente (Cfr. mi conferencia "Para una metodología de la historia de la Iglesia", en Historia de la Iglesia en América Latina (1492-1973), Nova Terra, Barcelona, 3a. ed., 1974. Conclusiones generales.
- (101) En esto, los grandes pensadores y antropólogos mexicanos llevan la bandera revindicatoria del valor propio de lo amerindiano. En el nivel filosófico, trabajos como los de León Portilla han hecho camino.
- (102) La teoría "egológica del derecho" de Cossio, aunque signifique una prolongación neokantiana, tiene ya un cierto valor. Véase CARLOS COSSIO, La teoría egológica del derecho, Losada, Buenos Aires, 1954 (para una bibliografía completa véase Cuyo (Mendoza), VIII (1972) pp. 215–262.
- (103) Las obras de un ARTURO ENRIQUE SAMPAY, Introducción a la teoría Estado, Politeia, Buenos Aires, 1951, y algo antes La Crisis del Estado liberal, Losada, Buenos Aires, 1942, que avanza como una crítica al Estado burgués neocolonial, fruto de una conciencia latinoamericana.
- (104) La revista argentina "Ciencia Nueva" (Buenos Aires) indica ciertas líneas del replanteo epistemológico, del cual la obra de OSCAR VARSAVSKY, Ciencia política y cientificismo, Centro Editor, Buenos Aires, 1971, es todo un programa.
- (105) Después de haber tenido un predominio total de esta ciencia los ingleses en el siglo XIX, son los norteamericanos los que los suplantan en el siglo XX. En América Latina es Brasil la que se adelanta (Cfr. MARIO TRAVASSOS, Projeção continental do Brasil, Editora Nacional, Sao Paulo, 1931; para una visión conjunta EDUARDO MACHICOTE,

Brasil. La expansión brasilera, Ciencia Nueva, Buenos Aires, 1973, quian parte sólo de la obra de Golbery Do Couto e Silva, Geopolítica do Brasil, Biblioteca do Exército, 1957; éste último, militar brasileño, es alumno de Nicholas John Spykman, autor de la obra Estados Unidos frente al mundo, FCE, México, 1944, (trad. del inglés). Volveremos en el parágrafo siguiente sobre la cuestión.

- (106) Poco o nada creativo se ha hecho en América Latina sobre el particular. Sin embargo hay trabajos, por ajemplo, en la línea psicoanalítica, trabajo de LEON ROZITCHNER, Freud y los límites del individualismo burgués, Siglo XXI, Buenos Aires, 1972.
- (107)Descontado está decir que deben conocerse los trabajos elaborados por las ciencias sociales del "Centro". Por citar los más importantes recordemos que en la línea de la "sociología comprensiva" debemos traer a MAX WEBER, Gesammelte Aufsätze sur Wissensachaftslehre, Mohr-Liebech, Tübingen, 1951; el "funcional estructuralismo": T. PARSONS. The structure of social action, The Free Press, Glencor, 1949, y The social system, Tavistock Publ., London, 1952, al igual que R. MERTON, Social theory and social structure, New York, 1957; la "fenomenología": M. MERLEAU PONTY, Les sciences de l'homme et la Phénomenologie, Centre de Documentation, Paris, 1960, y A. SCHUTZ, Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, Springer, Wien, 1960; en la tinea de la "formalización" J. L. SNELL, Mathematical models in the social sciences, Blaisdell Publ, New York, 1962; la corriente "hermenéutica" en línea ontológica: K, GRUNDER, "Hermeneutik und Wissenschaftstheorie", en Philosophische Jahrubuch (München) 75, 1 (1967). pp. 152-165; J. HABERMAS, Zur Logik der Sozialwissenschaften, Mohr, Tübingen, 1967, y Theorie und Praxis, Suhrkamp, Berlin, 1971. y M. HEIDEGGER, Sein und Zeit, en especial \$10 y \$\$\$ 72-77; el "estructuralismo": C. LEVI-STRAUSS, Anthropoloie structurales, Plon, Paris, 1958 en "marxismo" hegeliano: G. LUKACS, Histoire et conscience de classes, Minuit, Paris, 1960, o "marxismo" estructuralista: L. ALTHUSSER, Pour Merx, Maspero, Paris, 1966, y Lire le Capital, Maspero, Paris, t. I-II, 1967; desde la "filosofía del lenguaje". T. D. WELDON, The vocabulary of politics, Perguin Books, London, 1953; para una bibliografía general A. UTZ, Ethique sociale, Ed. Univer., Fribourg (Suiza), t. I, 1960. En cuanto a una filosofía política europea actual pude citarse, de inspiración hegeliana, ERIC WEIL, Philosophie politique, Vrin, París, 1956.
- (108) Cfr. Obras de Francisco de Vitoria, BAC, Madrid, 1960, pp. 491-858.
- (109) Cfr. Aldo Solari, Rolando Franco y Joel Jutkowitz, Teoría, acción social y desarrollo en América Latina, Siglo XXI, 1976, pp. 579 ss.
- (110) La estructura del Estado colonial hispanoamericano queda claramente evidenciado en la Recopilación de las Leyes de los Reynos de Yndias (recopilación terminada en 1680 y publicada el año siguiente; véase la historia de este recopilación en JUAN MANZANO MANZANO,

Historia de las recopilaciones de Indias. Ed. Cultura Hispánica, Madrid, t. I-II, 1950–1956). El "yo" del Rey es el origen del derecho indiano; todas las "leyes" son Reales Cédulas o simples decisiones personales y bajo su sola responsabilidad y poder del Rey. Esta "subjetividad práctico—absoluta" del Rey organiza el Estado, la Cristiandad de las Indias Occidentales, que, dicho sea de paso, es un Estado eclesiástico—civil. Fácil es describir la totalidad estructural de ese Estado; es necesario leer con atención todos los libros de las Leyes de Indias.

- (111) Puede consultarse una incompleta colección de constituciones latinoamericanas en ANTONIO ZAMORA, Digesto constitucional americano, Claridad, Buenos Aires, 1958.
- (112) Ibid., p. 29.
- (113) Dice al comienzo: "Nos, el pueblo de los Estados Unidos..." (Ibid., p. 443).
- (114)Cfr. JUAN BAUTISTA ALBERD!, Obras selectas, ed. J. V. González, Juan Roldán, Buenos Aires, en especial t. VIII, "Estudios jurídicos" (1920), donde consta "Fragmento preliminar al estudio del derecho" (1837). Bajo la influencia preponderante de Lerminer (p. 5), "la conquista de la conciencia nacional" (p. 17) se realiza bajo el proyecto liberal: "El Atlántico es un agente de civilización... Así toda esta juventud de Repúblicas que pueblan la América de extremo a extremo, es tan hija legítima de las ideas del siglo XVIII como lo es de la Revolución francesa" (p. 34). Pero al mismo tiempo el genio de Alberdi se abre hacia el futuro: "El Sr. Rossa, considerado filosóficamente, no es un déspota que duerme sobre bayonetas mercenarias. Es un representante que descansa sobre la buena fe, sobre el corazón del pueblo. Y por pueblo no entendemos aquí la clase pensadora, la clase propietaria únicamente, sino también la universalidad, la mayoría, la multitud, la plebe. La comprendemos como Aristóteles (!), como Montesquieu, como Rousseau, como Volney, como Moisés y Jesucristo" (pp. 36-37).
- (115)Como es evidente, para nuestros fines la obra más importante es la Grundlinien der Philosophie des Rechts (abreviadamente se la denomina Rechtsphilosophie (RPH), publicada en 1821. Gracias a los recientes trabajos de KARL-HEINZ ILTING, G. W. F. Hegel, Voriesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831, edición en seis tomos, Frommann-Holzboog, Stuttgart, t. I, 1973-, se abren nuevas perspectivas para conocer la filosofía política de Hegel. Con respecto a las obras políticas de la juventud véase FRANZ ROSENZWIG, Hegel un der Staat, Oldenberg, Münche, 1920; GEORG LUKACS, Der Junge Hegel, Aufbau. Berlín, 1954 (El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista, Grijalbo, Barcelona, 1970); JUERGEN HABERMAS, Theorie und Praxis, Suhrkamp, Berlin, 1971, en especial "Crítica de Hegel a la revolución francesa" y "Escritos políticos de Hegel" (pp. 128-171); H. MARCUSE, Reason and revolution, 11, 2, "Los primeros escritos políticos" (ed. cast. Caracas, 1967, pp. 51 ss). Para una bibliografía mí-

nima de la cuestión "política" en Hegel véase MANFRED RIEDEL, Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel, Luchterhand, Neuwid, 1970, pp. 93-99 (bibliografía cronológica, desde 1833 a 1970). Las obras a retenersa en la cuestión del Estado en Hegel son: ERIC WEIL. Hegel et l'état, Vrin, París, 1950; JOACHIM RITTER, Hegel und die französiche Revolution, Opladen, Köln, 1957: SHLOMO AVINERI, "Hook's Hegel", en Hegel's political philosophy, 1950: SIDNEY HOOK, From Hegel to Marx, Nes York, 1963. En general, tanto Marcuse como Ilting quieren recuperer la imagen revolucionaria o liberal progresista de Hegel. Por nuestra parte no aprobaremos la visión reaccionaria, prusiana y monárquica de Hegel, pero afirmaramos, en cambio, la visión del Estado europeo moderno, y por ello esencialmente dominador de la periferia, y fundamento del Estado liberal de dicha periferia. Los escritos propiamente políticos de Hegel fueron, cronológicamente: "Die Vertraulichen Briefe über das vormalige Staatsrechtliche Verhältnis des Wadtlandes zur Stadt Bern" (1978); "Ueber die neuestern innern Verhältnisse Württembergs, besonders über die Gebrechen der Magistratsverfassung" (1978); "Verfassung des Deutschen Reiches" (La constitución de Alemania) (1799); después deberíamos citar el "Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts" (1802); System der Sittlichkeit (1802), 3, (Die Staatsverfassung); en la Jenaer Realphilosophia (1805-1806) (B, II-III) (Véase en esta ética, t. II, nota 290, p. 221); la Phänomenologie des Geistes (1807), que en la sección BB (El Espíritu) trata tres temas: A. El espíritu verdadero, o la sociedad antigua y su disolución, B. El espíritu objetivado, o la génesis de la sociedad burguesa, Iluminismo y revolución francesa, C. El espíritu cierto de sí mismo, o la Alemania bajo el dominio napoleónico: la autopía hegeliana, como conciliación política suprema: "Rechtslehre" (Das Redit-Die Steatsgesellschaft) en los escritos de Numberg (1810); y poco antes en la Philosophische Enzyklopedie, ∮ ∮ 181-202 (1808); después la "Beurteilung der im Druck erschienenen Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg in den Jahren 1815 und 1816"; después vienen las obras definitivas nombradas arriba en el texto, para rematar en abril de 1831 con su última obra política "Ueber die englische Reformbill". El 18 de febrero del mismo año, Gregorio XVI, con el nombramiento de los obispos residenciales de México, reconocía la independencia de los nuevos Estados neocoloniales latinoamericanos, terminando así nuestras "guerras de la emancipación".

- (116) System der Sittlichkeit, ed. Lasson, Mainer, Hamburg, 1967, p. 56. La "no-diferencia" es la "identidad" (die Form der Identität, Ibid.) De esta manera "la eticidad como sistema [...] necesita de la guerra [...]. La guerra es la guerra de un pueblo contra otro, y por ello es el Odio indiferenciado mismo, libre de toda personalidad [...]" (pp. 56-59).
- (117) En un escrito algo posterior nos dice que "la ciencia del Estado es la explicación de la organización que un pueblo (Volk) tiene en cuanto es una

- Totalidad orgánica y en sí viviente" (Philosophische Enzyklopädie, 1808, ∮ 195; t. IV, p. 63).
- (118) En las lecciones sobre Geschichte der Philosophie al ocuparse de Platón remata la exposición con un comentario de la República y nos dice que "Platón manifiesta la realidad del Espíritu... en su suprema verdad, como la organización (Organisation) de un Estado" (1, 1, 3, A., 3; t. XIX, p. 106); y algo más adelante explica que la sustancia ética del espíritu "se sistematiza en una Totalidad orgánica y viviente... (Ibid., p. 108). Por su parte, en el apartado sobre la Política de Aristóteles indica que la política es "la organización y la realización del espíritu práctico, su realización y substancia es el Estado (Ibid., B. 3, b; p. 225); el Estado es lo "anterior (prius) a la familia" como el todo es anterior a la parte (Ibid., p. 226).
- (119) Política (, 1; 1253 a 19—20. Cfr. GUENTHER BIEN, Die Grundlegung der Politischen Philosophie bei Aristoteles, Karl Alber, Freiburg, 1973.
- (120) Polit., I, 1; 1253 a 3-4.
- (121) Ibid., VII, 6; 1327 b 20-34. Véase mi obra El humanismo helénico, EUDEBA, Buenos Aires, 1976.
- (122) Polit., VII, 2; 1324 b, 4-5. Por ello también "el arte de la guerra es en cierto sentido un medio natural de adquisición (puesto que la caza es parte de dicho arte), y debe ponerse en práctica tanto contra los animales salvajes como contra los hombres (sic) que, habiendo nacido para obedecer, se rehusen a ello, y esta guerra es justa por naturaleza" (Ibid., 1, 3; 1256 b 23-27). Esta doctrina sirvió a Ginés de Sepúlveda para justificar la conquista de América.
- (123) Esta es la "prepotencia" de la pretendida cultura ecuménica, universal, pero de hecho imperial y dominadora.
- (124) Polit. 1, 2; 1255 a 33-36. Y agrega todavía: "de suerte que habría una nobleza y libertad en absoluto (aplôs) y otra relativa" (Ibid., a 36-37).
- (125) Ibid., VII, 4; 1326 a 19-22.
- (126) Ibid., I, 2; 1253 b 15.
- (127) Ibid., 1254 b 21.
- (128 Ibid., 1255 a 1-2.
- (129) El libro V de la Política (1301 a st.) se ocupa de la "preservación" (sotería) del orden de la pólis, y de evitar la revolución (stásis) o "el cambio de las constituciones (metabállousin hai politeíai)" (lbid., V, 1: 1301 a 21).
- (130) Ibid., 1; 1302 a 9-10.
- (131) En realidad se ocupa de muchos otros, como por ejemplo de Hugo Grotius (Geschichte der Philosophie, III, II, 1, B, 2; t. XX. p. 224), Pufendorf (p. 230), y en especial de Rousseau (pp. 306–308, comentando Du contrat social, libro I, etc. En una "de-strucción de la historia

de la política" hubiera sido necesario partir de un Maguiavelo (1469-1527) que dijo que "un príncipe no debe tener otro objeto, otro pensamiento, ni cultivar otro arte más que la guerra, el orden y disciplina de los ejércitos, porque es lo único que se espera ver ejercido por el que manda" (El principe, XIV; trad. cast. Espasa-Calpe, Buenos Aires. 1944, pp. 75-76); seguir por un Bodin (1530--1596) (Cfr., Les six livres de la Republique, Librairie Iuré, Paris, 1577); Grocio (1583-1642) (Cfr., De lure Belli ac Pacis libri tres, Ed. James Brown, repr. fascim., Washington, 1913; y el famoso De iure praede commentarius, trad. ingl. L. Williams, Londres, 1950); y después de Hobbes (1588-1679) y de Locke (1632-1704), pasa al pensador Pufendorf (1632-1694) (Cfr., De lure naturae et gentium, libri octo, Ed. W. Simons. Oxford-Londres, 1934); y pasando por Thomasius (1655-1724) Ilegaríamos a Wolff (1967-1754) (Cfr., lus gentium methodo scientifica certractatum, Ed. J. Brown Scott, Washington, 1934), a Rousseau (1712--1788), Kant, Fichte y Schelling que tanto influyeron en el pensar político de Heyel. Sobre este tema hemos dedicado la segunda parte de nuestra tesis doctoral inédicta: La problemática del bien común (Madrid, 1959). Hegel estudió además con atención a Montesquieu (1689-1755), en especial L'Esprit des Lois (1748), y a Spinoza (1632-1677), con su Tractatus theologico-politicus.

- (132) THOMAS HOBBES, Leviathan, I, cap. 14; Dent and Sons, Londres, 1931, pp. 66–67. La última frase dice: "... a condition of Warre of every one against every one".
- (133) Ibid., II, cap. 17; p. 89.
- (134) Ibid., p. 90.
- fbid. Rousseau, en realidad, no dice nada nuevo cuando expresa que el pacto social se define así: "cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y recibimos en cambio a cada miembro como parte indivisible del todo" (Del contrato social I, VII; trad. cast. Aguilar, Madrid, 1970, p. 17). Al igual que Hobbes, nos propone el Estado civil: "La existencia de la divinidad poderosa, inteligente y benéfica, previsora y providente, la vida futura, la felicidad de los justos, el castigo de los malos, la santidad del contrato social y de las leyes: he aqui los dogmas positivos' (Ibid., IV, VIII; p. 147). Si se lee bien puede observarse la divinización del orden vigente, de la Totalidad política establecida, el status quo.
- (136) Rechtsphilosophie, Vorrede, t. VII, p. 24. Se verá, en la exposición, el contenido histórico de la rezón.
- (137) Ibid., ∮303, pp. 473)474. En un texto aún más claro y de cierta inspiración aristotélica dice: "La expresión multitud designa la universalidad empírica más correctamente que el término todos. Puesto que si es evidente que en este todos no se indica a los niños y las mujeres (sic), es todavía más evidente que no debe emplearse esa expresión precisa cuan-

- do se trata de algo totalmente indeterminado (Unbestimmtes)" (Ibid.,  $\oint 301$ ; p. 469).
- (138) Ibid., p. 469. Para Hegel, quitarle la racionalidad a un sector del Estado es negarle realidad, es el no--ser de la Totalidad política; es la masa; es el "pueblo" en sentido latinoamericano actual.
- (139) Ibid., § 350; p. 507. Este Heroenzecht es exactamente el Uebermensch de Nietzsche. Véase la crítica que hemos hecho más arriba.
- (140) Este "momento substancial (substantiellen) del Estado" es, claramente, el ser político por excelencia; como para Aristóteles se tenía humanidad sólo habiendo alcanzado a vivir en la pólis. La "humanidad" depende de haber alcanzado el "an und für sich seiende Wille, die Vernunft (el ser en y para sí de la Voluntad, la Razón)" (Ibid., ∮ 301, p. 469).
- (141) Ibid., § 351; pp. 507-508.
- (142) Ibid., ∮ 246; p. 391. Algo más adelante explica: "Este despliegue de relaciones ofrece también el medio de la colonización (Kolonisation) a la cual, bajo forma sistemática o esporádica, una sociedad burguesa acabada es impulsada. La colonización le permite que una parte de su población, sobre el nuevo territorio, retorne al principio de la propiedad familiar, y, al mismo tiempo, se procure a sí mismo una nueva posibilidad y campo de trabajo" (Ibid., ∮ 248; p. 392).
- (143) Ibid., \$157; p. 306.
- (144) Preámbulo de la Constitución de la Nación Argentina (1853). (A. ZA-MORA, Digesto constitucional americano, p. 29).
- Superando el "espíritu teórico" o el entendimiento kantiano y la razón (Enzyklopaedie III, I, C, a, ∮ 445–468 (t. X, pp. 240 ss.), Hegel plantea, como Kant, la cuestión del "Espíritu práctico" o la voluntad (Ibid., ∮ 469–480, pp. 288 ss.), que se concilian y se superan en el "espíritu libre" (Ibid., ∮ ∮ 481–482, pp. 300 ss.). Véase esta cuestión antropológica en IRING FETSCHER, Hegels Lehre vom Menschen, Kommentar zu den ∮ 387–482 der Enzyklopaedie, Frommann, Stuggart, 1970, pp. 200 ss. Esta cuestión ha sido explícitamente tomada de Rousseau (Geschichte der Philosophie, III, II, 2, C, 3, c; t. XX, pp. 306–307), y de Kant (Ibid., III, III, B. p. 369). Esta cuestión es el tema de la Einleitung de la Rechtsphilosophie, ∮ 1–29 (t. VII, pp. 29–83).
- Por otra parte, es evidente, la crítica de M. HORKHEIMER-Th. ADORNO, Dialektik der Aufklärung, Fischer, Frankfurt, 1969, nos parece insuficiente. Ya que si "el iluminismo. . . ha perseguido siempre el fin de quitar el miedo a los hombres y convertirlos en señores (Herren)" (p. 7) no sólo de la naturaleza sino de otros hombres. Los autores ven solo el sentido económico (hombre-naturaleza) de esta dominación y se les escapa el sentido político e imperial (hombre-hombre), que es lo que nos interesa en el Tercer Mundo hoy a nosotros.

- (147) Rechtsphilosophie ∮ 5, p. 50. Esto significa que la voluntad en su inicio es pura indeterminación, apertura, infinitud, negatividad abstracta (Cfr. Ibid. ∮ ∮ 5–22: "Ella es entonces una pura posibilidad, disposición, potencia (potentia), pero infinito actual (infinitum actu) porque el ente (Dasein) del concepto o su objeto exterior en la interioridad misma" (∮ 22, p. 74); y además véase en Enzyklopaedie ∮ 483, p. 303: "la voluntad libre es primera e inmediatamente en sí"...
- (148) Enzyklop. ∮ 482, p. 301.
- (149) Ibid.
- (150)El aporte del cristianismo es, para Hegel, "la religión en cuanto tal, el hombre que sabe (weiss) como su esencia su propia relación con el Espíritu absoluto" (Ibid., p. 302). Esta referencia del hombre finito al Absoluto como su esencia es, como acto el culto, como amor la devoción perfecta, como afirmación cierta de lo no intuído la fe (Cfr. Philosophie der Religion I, C: Der Kultus; t. XVI. pp. 202 ss.), pero que se cumple sólo en el cristianismo, en el "Reino del Espíritu" (Ibid., III, III; t. XVII, pp. 299 ss.), pero en realidad, es sólo por la Revolución francesa y el Iluminismo que la "voluntad libre" aparece plenamente al mundo como "saber absoluto" más allá de la religión": "En el pensar (Denken) es el Sí mismo presente, su contenido [...]. Es la libertad absoluta (die absolute Freiheit) por la que el puro Yo es, como la Luz pura, al fin en casa (bei sich)" (Ultimo capítulo de la Philosophie der Geschichte, que tiene por título: "La ilustración y la revolución", t. XII. p. 520).
- (151) Enzyklop. ∮ 488, p. 306. Rechtsphil. ∮ ∮ 29-41, pp. 80-102.
- (152) Véase el sentido de la economía en la ontología (relación hombre—naturaleza) y en la meta—física (relación hombre—naturaleza): Cfr. en esta ética ∮ 27, t. II, pp. 74—80; además ∮ ∮ 45, 51 y 57 del t. III; Cfr. también ∮ 63 del presente tomo.
- (153) "... unmittelbar Einzelner" (Rechtsphil. 9 47, p. 110).
- (154) Cfr. Enzyklopaedie III, II, A. ∮ ∮ 488-502; Rechtsphilosophie I, ∮ ∮ 34-104. Nos dice: "La realidad en general como ente (Dasein) de la voluntad libre es el derecho, el que no hay que tomarlo solamente como derecho jurídico, sino como englobando en tanto ente a todas las determinaciones de la libertad" (Enzyklop. ∮ 486; t. X, p. 304). El "ser en si "es la libertad indeterminada como horizonte ontológico; el derecho determina a la libertad como ente: como "esta" libertad (Cfr. Rechtsphil. ∮ 29; t. VII, p. 80).
- (155) Enzyklop. ∮ 490, p. 307; Cfr. Rechtsphil. ∮∮34-53, pp. 92-119.
- (156) Enzyklop. ∮ 492, p. 307.
- (157) Enzyklop. ∮ 490.
- (158) Archivo General de Indias (Sevilla), Justia 1112, libr. 2 (cit. por JUAN

- FRÉIDE, Los origenes de la protectoría de Indios en el Nuevo Reino de Granada, La Habana, 1956).
- (159) Rechtsphil. 9 44, p. 106. La "cosa" antes exterior es ahora un "accidente" de la voluntad. (PEDRO MIR nos habla de la conquista norteamericana diciendo: "En todo el territorio/ se hizo la gran puerta de la oportunidad/ y todo el mundo tuvo acceso a la palabra/ mío", "Contracanto a Walt Whitman", en Viaje a la muchedumbre, p. 45).
- (160) Rechtsphil. ∮∮ 54, p. 119.
- (161) *Ibid.*, ∮∮ 55–56, pp. 119–122.
- (162) Es "una exterioridad existente por si" (eine für sich bestehende Aeusserlichkeit) (/bid., \$\phi\$ 56).
- (163) Ibid., ∮∮ 65-70; pp. 140-152. En estos cortos parágrafos se encuentra lo esencial de la doctrina hegeliana de la "alienación" (Entäusserung) que es tanto "venta" del producto que pérdida de la propia substancia que se había objetivado en él (∮ 67).
- (164) *Ibid.*, ∮∮ 59–64, pp. 128–140.
- El "contrato" (Vertrag) Ibid., ∮ ∮ 72-81, pp. 155-172. Cfr. Enzyklop.
  ∮ ∮ 493-495, pp. 308-309. La violencia criminal como mediación de posesión es para Hegel el "pasaje" del derecho objetivo (relación hombre-cosa) a la moralidad subjetiva (relación ley-obligación-sujeto moral), "pasaje" del derecho al deber kantiano (Cfr. mi obra Para una de-strucción de la historia de la ética, I, cap. III, ∮ ∮ 11-14, pp. 75 ss.). Dicho "pasaje", por otra parte, es un tanto artificial. El crimen como atentado a la propiedad privada de otro.
- (166) "Esta libertad subjetiva o moral es principlamente lo que se denomina libertad en sentido europeo (europäischen)" (Enzyklop. 111, 11, B, ∮ 503; p. 312).
- (167) Cfr. en esta ética t. II, cap. IV ∮ 20, t. I, pp. 18 ss.; cap. V ∮ 26, t. II, pp.
- (168) La "moratidad" hegeliana puede interesarnos en cuanto la relación del tener sigue teniendo primacía: ahora no es ya la cosa la mía, sino es el acto el mío: "tengo conciencia que las acciones son mías (meinige)" (Rechtsphil. § 113, p. 211). Pero además, y en su esencia, la moralidad es la legalidad del acto particular productivo que se dirige a "la utilidad de todos" (Ibid., § 134, p. 251). Es la moral disciplinada del deber del buen empresario, trabajador, ciudadano europeo moderno.
- (169) Cfr. mi obra Para una de-strucción de la ética, I, cap. III, ∮ 11, pp. 76-79, y cap. IV, ∮ 16, pp. 119-126; y en especial en esta ética, cap. V, ∮ 28, t. II, pp. 81, nota 220 (p. 216).
- (170) Enzyklop. ∮ 520, p. 320. Es decir, es en la familia que el ethos (Sittlichteit) se adquiere. La familia es el primer "sujeto" del ethos burgués. Cfr. Rechtsphil. III, I, ∮ ∮ 158–181. Aquí aparece además el machismo:

- "La familia, en tanto persona jurídica, es representada ante otro por el varón, que es su jefe" ( $\oint$  171, p. 324).
- (171) Cfr. Rechtsphil. ∮ ∮ 182–257, pp. 339–398; Enzyklop. ∮ ∮ 523–534, pp. 321–330. La "sociedad burguesa (es) la asociación de los miembros como individuos autónomos en una universalidad formal, (constituída) por sus necesidades y por la constitución como mediación para la seguridad de las personas y de la propiedad privada, y por una reglamentación exterior dirigida a sus intereses particulares y colectivos. (Es) el Estado exterior (ausserliche Staat)" (Rechtsphil. ∮ 157, p. 306). Para Hegel lo formal o exterior es lo óntico, determinado, fijo, abstracto, lo que debe todavía asumirse en lo concreto, interior, ontológico, superado, dialéctico.
- (172) Enzyklop. ∮523, p. 321. "Estado externo, Estado de la necesidad y del entendimiento" (no de la Razón) (Rechtsphil, ∮183, p. 340).
- (173) Enzyklop. ∮∮529-530, pp. 324-326.
- (175) Rechtsphil. \$243, p. 389.
- (176) Ibid., 244, p. 389.
- (177) Ibid., ∮ 245, p. 390. Este texto clave, que anuncia la esencia de la doctrina de Marx continúa así: "Si por el contrario su vida estuviera asegurada por el trabajo, la cantidad de productos aumentaría, exceso que con el defecto de los consumidores que son ellos mismos, constituiría precisamente el mal, y aumentaría doblemente. Aparece así que aunque haya exceso de riqueza la sociedad burguesa no es nunca suficientemente rica, es decir, que en su riqueza no posee suficientes bienes para pagar tributo al exceso de miseria y a la plebe que engendra" (Ibid.).
- (178) Ibid., \$249, p. 393.
- (179) Ibid., ∮ 231, p. 382. Téngase bien en cuenta que para Hegel, crítico del Estado liberal, el orden que puede asegurar este Estado es solamente "externo", "contingente", inestable. No es todavía el Estado absoluto.
- (180) Ibid., ∮ 230, p. 382. Sobre este véase ∮ ∮ 230-233. El Estado liberal de la sociedad burguesa cae en "relaciones entre seres puramente exteriores, en la infinidad del entendimiento" (la "mala infinitud") Ibid., ∮ 234).
- (181) Ibid., ∮245, pp. 390-391.
- (182) Véase el texto citado con nota 142, en el \$62 del presente tomo.
- (183) Philosophie der Geschichte, Einleitung, Die Neue Welt, t. XII, p. 107.
- (184) Ibid., p. 114. La veneración hegeliana por la revolución francesa, aun-

que nunca desapareció, se inclinó con el tiempo ante la eficacia de la Restauración napoleónica y la revolución inglesa. Su último trabajo político sobre la reforma del *Bill* inglés (1831), nos muestra un Hegel temeroso de que el Estado imperial inglés caiga de nuevo en la contradicciones del Estado nacional liberal de la revolución francesa (que en realidad fracasaba por "bonapartista").

- (185) Rechtsphil. \$248, Zusatz, p. 393.
- (186) Philosophie der Geschichte, p. 111.
- (187) Ibid., p. 112. Más arriba había dicho: "En Norteamérica vemos prosperidad, tanto a través de un incremento de industria y de población como por la organización ciudadana y una sólida libertad" (Ibid. p. 111).
- (188) Ibid., p. 113.
- (189) Ibid., p. 114. Hegel dice muy claro que "si aún hubiesen bosques (para colonizar) en Germania, la Revolución Francesa no hubiera tenido lugar" (Ibid., p. 113). En Norteamérica, para Hegel, no se produce "semejante tensión, pues tiene abierto, incesantemente y en alto grado, el camino de la colonización" (Ibid.). Pero el genio de Hegel da hasta para preveer el Estado absoluto en Norteamérica: "Norteamérica puede ser comparada con Europa únicamente en el caso de que el inmenso espacio con que cuenta ese Estado se encuentre ocupado, y el conjunto de sus individuos sea forzado a contenerse en sus fronteras" (Ibid. (; en ese caso, aparecerá el imperialismo norteamericano, es la conclusión.
- (190) Cfr. Rechtsphil. III, III, ∮ ∮ 257-fin, pp. 398-512; Enzyklop. III, II, C, c, ∮ ∮ 535-552, pp. 330-365; y toda la Philosophie der Geschichte, ya que "la historia universal sólo puede hablar de los pueblos que han constituído un Estado (Staat)" (Einleintung, t. XII, p. 56), recordando que "el Estado es la totalidad ética (sittliche Ganze)" (Ibid., p. 55).
- (191) Enzykiop. ∮ 535, p. 330. Cfr. Rechtsphil. ∮ ∮ 259, pp. 398–406. El carácter esencial del ethos moderno del Estado es el "saber", el caminar racionalmente, diríamos hoy "auto—planificadamente". En él, la familia y la sociedad burguesa encuentran su unidad cabal. Por otra parte, "el espíritu del pueblo es lo divino que se conoce y se quiere" (Rechtsphil. ∮ 257, p. 398); el Estado absoluto está más allá del mero contrato accidental y voluntario, de opciones individuales que "destruyen lo divino existente en sí y para sí (an und für sich Göttliche) y su autoridad y majestad" (Ibid., ∮ 258, p. 400). El Espíritu objetivo es un momento del Espíritu absoluto y, por ello e inevitablemente, el Estado es igualmente divinizado, cuestión que es tratada con algún detalle en la relación del Estado y la religión (Ibid., ∮ 270, pp. 415 ss.)
- (192) Rechtsphil. ∮ 260, p. 407: "... der modernen Staaten...". El Estado se apoya subjetivamente en el "sentimiento político, el patriotismo" (Ibid., ∮ ∮ 267–269), y tiene por fin "el interés general" (∮ ∮ 270), y por forma la constitución, que es "la organización del Estado y el proceso de su vida orgánica en relación consigo mismo" (∮ 271, p. 431).

- (193) Por ejemplo: "La totalidad viviente (die lebendige Totalität)" (Enzyklop. 

  § 541, p. 336); ". . . como totalidad orgánica (als organischer Totalität)" (Ibid., 

  § 542, p. 338), etc.
- (194) Cuestiones tratadas en la Rechtsphil. ∮ ∮ 321-fin, y Enzyklop. ∮ ∮ 545-552.
- (195) Philosophische Propëdeutik, 8, ∮ 31, en Nürnberger und Heildelberger Schriften (1808–1817), t. IV, p. 250.
- (196) KARL VON CLAUSEWITZ, De la guerra, I, 24; t. I, p. 21. Véase en el ∮ 66 de este tomo el sentido de la guerra de liberación en la "periferia".
- (197) "... die Missionarien der Zivilisation in der ganzen Welt" (Philosophie der Geschichte, fin, p. 538).
- (198) Rechtsphil. ∮331, p. 498.
- (199) Los "espíritus particulares" de cada pueblo" son el Instrumento inconsciente y los momentos" (Rechsphil. ∮ 344, p. 505) del Espíritu universal, porque "sólo el derecho del Espíritu universal es absoluto y sin límites" (Ibid., ∮ 30, p. 84), y por ello es "sagrado" (Ibid., p. 83). "El Espíritu [...] en la historia universal como Espíritu del mundo es el que tiene el derecho supremo" (Ibid., ∮ 33, p. 88).
- (200) Enzyklop. ∮ 550, pp. 362–353. "Este pueblo es el pueblo dominador (des herrschende) en la época correspondiente de la historia universal. El no cumple su tarea sino una sola vez en la historia; contra este derecho absoluto, que posee porque es el representante del grado actual del desarrollo del Espíritu del mundo, los otros pueblos no tienen derecho (rechtlos) (Rechtsphil. ∮ 347, p. 506).
- (201) Rechtsphil. ∮324, p. 493. Este "estado de guerre (Zustand des Krieges)" (Enzyklop. ∮545, p. 346) es un "encontrarse puesto en juego en cuanto a la autonomía del Estado" (Ibid., ∮547, p. 346), y por ello "la guerra tiene una significación superior" (Rechtsphil, ∮324, 492), porque se opone "a la indiferencia de la fijación de las figuras finitas" (Ibid., p. 493), es decir, relanza a un pueblo a autointerpretarse en cada uno de sus miembros puestos en peligro como "un todo orgánico" (Ibid.).
- (202) Rechstsphil. \$\psi 325. p.
- (203) Sobre la exterioridad o Alteridad véase en esta Etica: t. 1, ∮ 16; t. II, ∮ ∮ 25 y 29, y con respecto a los otros capítulos del t. III, recuérdese lo ya dicho en ∮ ∮ 44 y 50, y lo que diremos en el ∮ 69, del tomo que aparecerá a continuación de este. Debe comprenderse que en la época de reedición de esta obra, t. I y II (1973), nos debatíamos sin haber profundizado suficientemente la categoría "modo de producción".
- (204) "Quidquid praeter Africam et Europam est, Asia est" (Cita de ED-MUNDO O'GORMAN, La invención de América, FCE, México, 1958, p. 79). Véase la otra obra de O'GORMAN, La idea del descubrimiento de América, Universidad Autónoma de México, México, 1951. En ambas obras hay bibliografía. Recomendamos el artículo de HORACIO

- CERUTTI, "Para una filosofía política indo-ibero americana. América en las utopías del Renacimiento", en Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana, Bonum, Buenos Aires, 1974, pp. 53-91.
- (205) Bella expresión, así como aquella "América al margen de la historia", de LEOPOLDO ZEA, América en la historia, FCE, México, 1957, p. 19.
- (206) ERNST BLOCH, Das Prinzip Hoffnung, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, t. II, pp. 873 ss. y t. III, pp. 1509 ss., nos habla de la cuestión pero en otro sentido. Para Bloch la Atlántida, por ejemplo, significa la esperanza de una tierra del "más allá". Para nosotros la tierra del "más allá" es nuestra tierra: no es una utopía como futuro de la Totalidad (el "centro"), sino lo que está más allá del ser, el horizonte del mundo dominador, nuestro propio mundo (el ser queda representado geopolíticamente en el esquema 19 del t. III, por la línea 7, agresiva, con flechas hacia afuera desde el "centro").
- (207) La primer obra importante que advirtió la cuestión fue la de J. A. HOBSON, Imperialism, a study, New-York-London, 1902, que será completada, ahora desde una visión socialista, por RUDOLF HILFER-DING, Das Finanzkapital, Viena, 1910, y poco después por V.I. LENIN, El imperialismo, fase superior del capitalismo, (1916), Ed. Lenguas Extranjeras, Moscú, s/f. No es extraño que sea un ruso el que le de tanta importancia a la cuestión, ya que Rusia es un país dependiente y periférico de las potencias europeas.
- (208) Véase esta conferencia. "El pivote geográfico de la historia", como apéndice de la obra de JORGE ATENCIO, ¿Qué as la gaopolítica?, Ed. Pleamar, Buenos Aires, 1965, pp. 357-379.
- (209) Cfr. VIVIAN TRIAS, Imperialismo y geopolítica en América Latina, Cimarrón, Buenos Aires, 1973, pp. 24 ss. Es interesante anotar que tanto este libro (por casi exclusivamente económico—político) y el de Atencio (por adoptar una posición científico—universalista) no son propiamente geopolíticos; es decir no proponen un análisis geopolítico original. El de Atencio ignora la geopolítica Brasileña y sitúa a Argentina como un "todo" (no situándose en América Latina); el de Trías, desdel el Uruguay, no indica ninguna salida.
- (210) Obra escrita en 1952 y publicada en 1955 por la Biblioteca do Exercito, Río. En argentina el primer geopolítico con gran visión fue Alberdi (1810—1884): deben citarse Bases (1852), El Imperio del Brasil ante la democracia de América (1869), Reconstrucción geográfica de América del Sur (1879), etc. Sin embargo, es Simón Bolívar (1783—1830) el que previó la situación geopolítica actual, en especial la carta profética del 6 de septiembre de 1815 titulada: "Contestación de un americano meridional a un caballero de esta isla" (de Jamaica), Obras completas, Lex, La Habana, t. I, 1950, pp. 159—175.
- (211) Cfr. TRIAS, op. cit., p. 241.

- (212) Ibid., p. 235. Véase EDUARDO MACHICOTE, Brasil, la expansión brasilera, Ciencia Nueva, Buenos Aires, 1973, pp. 27–28.
- (213) La cuestión de la "espacialidad" ha sido muy trabajada por la fenomenología, desde Husserl a Merleau-Ponty o Heidegger, pero, es interesante notarlo, nada han dicho del "espacio" político. El trabajo, por ejemplo de ABRAHAM MOLES, Psychologie de l'espace, Casterman, Tournai, 1972, estudia en cambio el "espacio" urbano, aunque hace incursiones por lo social (espacio privado, público, pp. 29 ss.), Véase J. ATENCIO, op. cit., pp. 151 ss.
- (214) Cfr. J. ANTENCIO, op. cit., pp. 203 ss.
- (215) Así lo denomina DARCY RIBEIRO, El dilema de América Latina, Siglo XXI, México, 1971, pp. 216 ss.
- (216) Véase BLANCO VILLALTA, Kemal Ateturk, constructor de la nueva Turquía, Claridad, Buenos Aires, 1939. Puede decirse que fue un "populismo nacionalista": el "Kemalismo".
- (217) Véase en especial el capítulo sobre "Desventuras de la conciencia nacional" (en trad. cast. FCE, México, 1969, pp. 136 ss.).
- (218) Cit. por F. Fanon, op. cit., p. 189.
- (219) Cit. por RAIMUNDO FARES, Claves para el mundo (1960-1970), Cajicá, Puebla, 1970, p. 69.
- (220) "Servir al pueblo", en Obras escogidas, Ed. Leguas Extranjeras, Pekín, t. III, 1968, p. 177.
- (221) "Sobre la nueva democracia", en Ibid., t. II, p. 370.
- (222) Ibid., pp. 373-374.
- (223) Mao distinguía desde sus primeros trabajos la clase terrateniente, la burguesía compradora, la burguesía media o nacional, la pequeña burguesía, el proletariado propiamente dicho, y el semiproletariado (donde se incluía a los campesinos semipropietarios y pobres, pequeños artesanos, dependientes de comercio, vendedores ambulantes) (Cfr. "Análisis de las clases de la sociedad china", en Ibid., t. I, pp. 9–18.
- (224) Véanse sus escritos del mayor interés, por ser un país periférico de la China, en Escritos de Ho Chi Minh, Siglo XXI, México, 1973.
- (225) La revolución peruana "no fue un golpe militar. Fue el comienzo de una revolución nacionalista. Con ella se inició una etapa en la vida republicana del Perú, y a su término viviremos una sociedad nueva distinta y justicia. Heredero de un ilustre pasado, nuestro pueblo vuelve a destacar en el ancho escenario de América Latina. El sentido más hondo de la revolución peruana surge de la entraña misma de esta tierra y sus hombres..." ("Un nuevo sistema, una nueva sociedad", discurso de Velazco Alvarado el 28 de julio de 1969, en La revolución peruana, EUDEBA, Buenos Aires, 1973, p. 21). Caben destacarse la reforma agraria y la ley de "propiedad social" (pp. 209 ss.)

- (226) La obra de ANTONIO GARCIA, Dialéctica de la democracia, Cruz del Sur, Bogotá, 1971, es de sugerente valor. Concluye diciendo que en "las revoluciones nacionales y populares de México, Bolivia, Cuba... Chile y Perú, empieza la nueva historia del Estado y de la sociedad latinoamericna" (p. 318). Este autor y político opone la social—democracia a la "democracia proletaria" (Rusia) y estas a la "democracia popular" que deberán suplantar en los países dependientes a las "democracias formales representativas" (liberales). El prototipo de la "democracia popular" es cuando se organiza el "Estado nacional popular" con una estrategia socialista de desarrollo, pero propiamente latinoamericana.
- (227) Véase de OMAR TORRIJOS, La Batalla de Panamá, EUDEBA, Buenos Aires, 1973, cuando explica que al desbaratar un golpe de la "Guardia" y tomar el poder "desde el Puente de las Américas hasta la Comandancia se hacía casi imposible circular. Toda era gente humilde que venía a recibirme. Hay una relación muy directa entre agradecimiento y humildad" (p. 18). El 15 de marzo de 1973 en el Consejo de Seguridad de la ONU dijo: "Panamá entiende muy bién la lucha de los pueblos que sufren la humillación del colonialismo; de los pueblos que nos igualan en restricciones y servidumbre; de los pueblos que se resisten a aceptar el imperio del fuerte sobre el débil... La nacionalización es una figura redundante. Cuando yo veo en la prensa que Chile nacionalizó su cobre, me pregunto: ¿Y no era ese cobre chileno? Cuando yo veo en la prensa que el Perú, con esta nueva generación de oficiales para el cambio, que encabeza ese Gobierno, nacionaliza su petróleo, digo: ¿Y no era ese petróleo peruano?... El despertar de América Latina no debe ser obstaculizado" (Ibid., pp. 117-119). Sobre América Central en general véase RAFAEL HELIODORO VALLE, Historia de las ideas contemporáneas en Centro-américa, FCE, México, 1960, pp. 166 ss., y EDELBERTO TORRES-RIVAS, Procesos y estructuras de una sociedad dependiente, Prensa Latinoamericana, Santiago de Chile, 1969. bibliog. pp. 207-210. Cfr. ROBERT ALEXANDER, Prophet of the revolution, Macmillan, New York, 1962 (se ocupa de José Batile, Lázaro Cárdenas, Arturo Alessandri, Víctor Raúl Haya de la Torre, Figueres, Paz Estenssoro, Getulio Vargas, Juan D. Perón, Fidel Castro).
- (228) Desde la caída de Allende en 1973, sin embargo, la posición del gobierno popular de Perón se ha fortalecido enormemente en América Latina y se presenta como más peligrosa al imperialismo que la misma Cuba, ya que no sólo ha "desbloqueado" Cuba, sino que ha realizado una enorme "apertura" hacia los países socialistas, con Rusia, Polonia, Checoeslovaquia, Rumania, China, etc.
- (229) JUAN D. PERON, La hora de los pueblos, Mundo Nuevo, Buenos Aires, 1973, p. 31. Pueden verse las preferences políticas del presidente argentino cuando dice que "el gran Mao contesta a la URSS que la China Popular no ha de asistir a la reunión convocada en Moscú" (p. 32).
- (230) Ibid., p. 47.

- (231) HECTOR CAMPORA, discurso pronunciado el 20 de enero de 1973 sobre las "Pautas programáticas", en La revolución peronista, EUDE-BA, Buenos Aires, 1973, 1973, p. 12.
- (232) Ibid., p. 16.
- (233) Ibid., p. 18.
- De la inmensa bibliografía, como en todos los temas sólo indicados, (234)GILES MARTINET, Les cinq communismes, Russe, Yougoslave, Chinois, Tchéque, Cubain, Seuil, Paris, 1971, trata al socialismo cubano en un capítulo titulado: "La fiesta cubana" (pp. 214 ss.). El "Che" Guevara cuando descubre la dependencia cubana de la URSS le lleva a criticarla duramente en su discurso de Algeria, el 27 de febrero de 1965: "El desarrollo de los países que empiezan ahora el camino de la liberación debe costar a los países socialistas. No puede existir socialismo si en los comienzos no se opera un cambio que provoque una nueva actitud fraternal ante la humanidad.. Debemos convenir en que los países socialistas son, en cierta manera, cómplices de la explotación imperialista" (Cit. RAIMUNDO FARES, op. cit. pp. 211-212: "Estas palabras -continúa el autor- llevan a las grandes potencias mundiales a decretar su muerte... Ernesto Guevara es un condenado a muerte a la espera de su ejecución... El Che lo sabe. IAllí reside su grandeza!"; pp. 212-213).
- (235) Pronunciado el 5 de septiembre de 1970, en *La revolución chilena*, Buenos Aires, 1973, p. 5.
- (236) "Conmemoración de un triunfo", el 5 de noviembre de 1970, en Ibid., p. 14. El socialismo y el partido comunista chileno son los únicos en América Latina que han llegado a ser populares.
- (237) Véase et texto completo en Mensaje (Santiago), n. 185, dic. (1969) p. 396. Por ello recomienda entregar "equipos modernos (de armas) sin alentar la desviación de los escasos recursos disponibles para el desarrollo (Ibid.).
- JUAN D. PERON, La hora de los pueblos, pp. 67 ss.; dicha penetración tiene los siguientes niveles: copamiento de gobiernos, copamiento de fuerzas armadas, copamiento de sectores económicos, copamiento de sectores sindicales, copamiento de sectores populares y la amenaza constante de la fuerza. Es lo que THEOTONIO DOS SANTOS denominó en su obra Socialismo o fascismo, dilema latinoamericano, Prensa latinoamericana, Santiago, 1969. En el Esquema 30, de este mismo tomo, el imperialismo ha definido los ámbitos geopolíticos de manera clara: Estados Unidos se reserva bajo su directa influencia lazona A, (México, Caribe y Centro América: 1), y deja bajo el cuidado de Brasil (2) la zona B (es decir, el área 3 queda librada a su destino). El destino de Argentina, por ejemplo y las decisiones internas tienen mucho que ver con su opción geopolítica. Si Argentina se define por el Atlántico, Buenos Aires domina al país y la unidad con Brasil es necesaria,

pero unidad de dependencia. Si Argentina se define por el "Pacto Andino" (desde Venezuela al Plata sin Brasil, Zona 3) debe revalorizar la "Argentina de la montaña" (cuya capital natural es Córdoba y no Buenos Aires) y mirar hacia su puerto en el Pacífico (Mendoza) y las rutas trasandinas y la panamericana de la costa del Pacífico. Si Buenos Aires domina geopolíticamente, será un país dependiente del Brasil; si mira hacia los Andes, podrá hacer frente al gigante amazónico y llegar un día en pie de igualdad a unirse a América del Sur de la montaña para, por otra parte, integrarnos con la América Latina mexicana, centroamericana y caribe. La "Patria Grande" se construye desde opciones federales de la "Patría chica". Una última referencia; en el año 2000 (véase el boletín de la CEPAL, "Notas sobre la economía", nr. 151, 16 de marzo (1974) p. 1) el afea 1 (México, América Central y Caribe) tendrán 213 millones de habitantes; el área 2 (Brasil) tendrá 215 millones; el área 3 (de Venezuela a Argentina, o el "Pacto Andino") tendrá 207 millones de habitantes. Para una tipología de los países latinoamericanos véase BETTY CABEZAS, América Latina, una y múltiple, Herder, Barcelona, 1968, en especial pp. 327-356. Sobre la recolonización o la contrarevolución, véase ORLANDO FALS BORDA, Las revoluciones inconclusas de América Latina (1809-1968), Siglo XXI, México, 1971, pp. 59-B2.

- (239) Véase mi obra El humanismo helénico, EUDEBA, Buenos Aires, 1976, cap. II, y El humanismo semita, Ibid, 1969, cap. II, pp. 47 ss.: "Intersubjetividad o metafísica de la Alianza".
- (240) Véase en esta ética, cap. IV, ∮ €22, t. II, pp. 38 ss.
- (241) Isaías 52, 13-53, 12 (véase la traducción y comentario de este poema en la obra citada El humanismo semita, pp. 137-143).
- (242) Isaías 53,8. La noción hami (mi pueblo) es la multitud (Rabím) investida de una vocación, de una autointerpretación y de una decisión histórica. Esta categoría política "pueblo" es propia del pensar hebreocristiano, y denota no sólo la totalidad política vigente, sino esencialmente una multitud puesta en la marcha de la liberación histórica. Volveremos sobre esta noción al fin de este ∮63. Cfr. El humanismo semita, p. 140.
- (243) Cap. 2, 44—45, Véase mi artículo "La propiedad en crisis", en América Latina, dependencia y liberación, pp. 178—189.
- 1244) In Hexam., Homil. VII (Patrologia Graeca, Migne, 1857. t. XXIX, col. 147 ss.; sobre los Padres de la Iglesia, GERARD WALTER, Les origines du communisme, Payot, Paris, 1931, pp. 105–203.
- (245) Summa I-II, q. 94, a. 5, ad 3; Ed. Marietti, Roma, 1950, p. 429.
- (246) De Meslier (1664-1733) se recuerda Testament de Jean Meslier, publicado por Voltaire en 1762 (y con traducción castellana, Ed. Biblioteca del Motín, Madrid, s/f (¿1880?), y en Ed. Anthropos, París, 1972. Como pobre cura de pueblo descubre el nacimiento de un pueblo opri-

mido y se rebela contra los nobles posesores de las tierras. Por su parte el Abbé Morelly, quien escribió entre otras obras Systéme d'une sage gouvernement (Amsterdam, 1751), al que siguió Naufrage des fles flotantes (París, 1755) y en especial Code de la nature (Amsterdam, . 1755), donde contrapone la comunidad originaria de los bienes a la injusticia de la avaricia y la propiedad privada; "donde no exista la propiedad, tampoco se encontrarán sus perniciosas consecuencias", decía, Ciertamente fue leído por Babeuf, quien fue influenciado por sus obras. No debemos olvidar que John Locke (1632-1704) había dicho en Two Treatises on Civil Government (1689-1690), que el hombre por naturaleza no posee nada en propiedad, cuestión que Rousseau recuerda en su Discours sur l'origine de l'inégalité (1755). Por su parte el Abbé Gabriel de Mably (1709-1785), admirado por el orden del estado espartano, en Grecia, propone una política de fortaleza, pobreza y trabaio, en ruda, austera y disciplinada vida. Son las riquezas las que han corrompido las naciones, el lujo y la desigualdad. Todo esto es tratado en su obra Entretiens\_de Phocion sur les rapports de la morale et de la politique, Amsterdam, s/ed., (1763): "Augmentez la corruption avec nos richesses, et nos maux deviendront encore plus accablans... La nature, mon cher Aristias, n'a point fait les hommes pour posséder des trésors. Pour quoi des riches, pourquoi des pauvres? Ne naissons-nous tous avec les mêmes besoins?. . ." (p. 150). Contra el materialismo fisocrático de la Revière propone abolir la propiedad privada (Doutes proposés aux philosophyes économistes, 1768).

- (247) Sobre el tema véase ERNST BLOCH, Das Prizip Hoffnung, t. II, pp. 546-680; MARTIN BUBER, Der utopische Sozialismus, Hegner, Köln, 1967; Die frühen Sozialisten, editado por F. Kool-W. Krause, Deutscher Taschenbuch, München, t. I-II, 1972; GIAM MARIO BRAVO, Les socialistes avant Marx, Maspero, París, t. I-III, 1966-1970; en cuanto a una historia conjunta véase G. D. H. COLE, Socialist Thought (1789-1850), Macmillan, Londres 1953, t. I. En esas obras hay bibliografía suficiente.
- (248) "Communisme et loi agraire (1791)", en GIAM MARIO BRAVO, Les socialistes avant Marx, t. I, pp. 56-57.
- (249) Edición de Alberto Palcos, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 1940, p. 161. Es interesante lest lo siguiente: "La Europa es el centro de la civilización de los siglos y del progreso humanitario... (Pero) cada pueblo tiene su vida y su inteligencia propia... Un pueblo que esclaviza su inteligencia a la inteligencia de otro pueblo, es estúpido y sacrílego" (p. 160). Echeverría no hubiera estado contrario a una ley agraria a lo Babeuf, pero "la propiedad raíz o territorial sobre que estaba fundado el sistema feudal, no tiene entre nosotros el mismo valor e importancia que en Europa donde se creyó por mucho tiempo que era la única fuente verdaderamente productora de riqueza" (Ibid., p. 296). Por ello Echeverría se inclina más bien a proponer una colonización de tierras valdías (en manos de los indios).

- (250) L'esclavage du riche, par un prolétaire ALOYSIUS HUBERT, détenu politique, Au bureau du Populaire, Paris, febrero 1845, p. 12.
- (251) Ibid., pp. 11-12.
- (252) CABET, Ibid., p. 22.
- (253) Ibid., p. 14. El enfermo y el preso llega a decir: "No, no es tal la opinión que tenemos de vosotros (ricos), a pesar del mal que habéis cometido; aunque tenemos razones para odiaros, cumplimos con la justicia al decir que, aunque sea grande vuestra corrupción, debe existir en el fondo de vuestros corazones algún instinto de generosidad que, aunque no aparezca hoy y pareciera destruído, no nos impide sin embargo esperar el día, cuando la doctrina comunitaria (doctrine comunitaire) esté más extendida y mejor conocida, os consagraréis a ponería en práctica" (Ibid., p. 15). En la época comunitaire o comuniste era idéntico, y por ello Cabet dice que "nous sommes heureux de concourir à la publication d'une oeuvre qui ne peut inspirer pour le Communisme et pour la Peuple que des sentiments de bienveillance et d'estime" (Ibid., p. 23).
- (254) Ibid., p. 17. Poco después hablando de la "unidad" que necesitan los hombres para vivir, dice: "Así Jesucristo, en la plegaria dirigida a Dios, después de haber instituído la comunión (communión) por la división del mismo pan entre todos (le partage du même pain entre tous) exclamó [...]. Yo soy en ellos y tu en mi a fin de que ellos sean consumados en la unidad (Juan 17). Esta misma idea ha sido profesada por Pierre Leroux, Jean Raynaud, Lammenais et George Sand..." (p. 18). Cita todavía el Génesis aquello de que Dios creó la tierra y los árboles frutales "para servir de comida a todos. Hemos tomado este ejemplo, entre cientos, para indicar la siguiente hipótesis: el socialismo tiene su origen en la categoría de Exterioridad o Alteridad que procede de la tradición semita (babilónica, hebrea, árabe, cristiana) y no de la indoeuro-pea (arios, griegos, romanos).
- (255) Nouveau christianisme, en Oeuvres de Saint-Simon, Otto Zeller, Aalen, t. XXIII, 1964, p. 108. Poco después agrega: "L'église a professé que la société ne devrait reconnaître comme légitimes que les institutions ayant pour objet l'amélioration de l'existence de la classe la plus pauvre" (p. 113).
- (256) Ibid., p. 117. "En el momento de la fundación del Cristianismo, la sociedad se encontraba dividida en dos clases (deux classes) de naturaleza política absolutamente diferente: la de los señores y la de los esclavos... El divino fundador de la religión cristiana enunció el principio de su moral de tal manera que todo individuo era obligado" (Ibid., pp. 173–174). Saint-Simon piensa que "la política es la ciencia de la producción, es decir, la ciencia que tiene por fin el orden de lo más favorable a todo género de producciones" (Ibid., t. XVIII, p. 188: Huitiéme Lettra).

- (257) ¿Qu'est-ce que la propriété?, Prefacio; Flammarion, Paris, 1966, p. 39. La obra más importante de Proudhon, porque se ve la totalidad de su doctrina, es De la création de l'ordre dans l' humanité, Librairie Internationale, París, t. III, 1868, que es bueno relacionar con la obra de A. THIERS, De la propiété, Froment, Bruxelles, 1848, y con las obras de CHARLES FOURIER, Nouveau monde industriel (1829), Théorie de l'unité universelle (1823) y La théorie des Quatres Mouvements (1808), los tres en Oeuvres complétes, Ed. Anthropos, Paris, t. I-VI, 1966–1967.
- (258) W. WEITLING (1808-1871), Das Evangelium des armen Sünders, Ernst, München, 1897. La demostración la efectúa con textos de Lucas 14, 16-24; Actas 2, 44-45 y 4, 32-34; etc.
- (259) Con textos Lucas, 12, 13-15, v vers, 16-31,
- (260) Weitling relacionaba, como Leroux, a Jesús con la secta judía de los esenios, y por ello habla "del comunismo de la escuela esenia", de donde se habría inspirado Jesús. Quiere probar con textos de Mateo 10, 9; 6, 19-21; Lucas 6, 35. Cuando responde a la pregunta "Was ist Kommunismus? (Ibid., pp. 165-172) sus motivaciones son ético-utópicas de gran validez: "Der Kommunismus ist die grösstmösglichst ausgedehnte Cemeinschaft der Anwendung der Fähigkeiten und der Fähigkeiten und der Befriedigung der Genüsse und Freiheiten" (p. 172). Por su parte. ROBERT OWEN (1771-1858), publicó, The book of the New World, Manchester, 1840; se ocupa de "desentrañar la causa que esclaviza al hombre en la ignorancia, el vicio y el sufrimiento, inclinándolos a odiar y realizar entre ellos la guerra; por las mismas razones están ocultas las causas que pueden hacer nacer la caridad y el amor universal, dando la sabiduría, bondad y felicidad, y asegurar la paz y el bienestar entre los hombres" (GIAN MARIO BRAVO, op. cit. t. 11. p. 67).
- (261) Etudes sur l'economie politique, Societé typographique belge, Bruxelles, t. I, 1837, p. V.
- (262) Ibid., p. 262.
- (263) Como pura indicación bibliográfica, véase las siguientes obras para vislumbrar la riqueza del movimiento obrero en solo Argentina: ALFRE-DO LOPEZ, Historia del movimiento social y la clase obrera argentina, Editorial Programa, Buenos Aires, 1971; JULIO GODIO, Historia del movimiento obrero argentino, Tiempo Contemporáneo, 1973 (abarca el período 1880–1910); HOBART SPALDING, La clase obrera argentina (documentos para su historia 1820–1912), Galerna, Buenos Aires, 1970; DIEGO ABAD DE SANTILLAN, La F.O.R.A., ideología y trayectoria, Proyección, Buenos Aires, 1971; HUGO DEL CAMPO, Los anarquistas, Centro Editorial, Buenos Aires, 1971. Véase igualmente VICTOR ALBA, Historia del movimiento obrero en América Latina, Limusa, México, 1964; CEPAL, Estudio de la mano de obra en América.

ca Latina, Santigo de Chile, 1961; L. A. COSTA PINTO, Estructura de clases y cambio social, Paidós, Buenos Aires, 1964; JULIO COTLER, "Crisis política y populismo militar en el Perú", en Estudios internacionales (Santiago de Chile) 12 (1970); FEDERICO DEBUYST, Las clases sociales en América Latina, FERES, Bogotá, 1962; C. GUZMAN B. J. HERBERT, Guatemala, una interpretación histórico-social, Siglo XXI, México, 1970; CARLOS RAMA, Historia del movimiento obrero y social latinoamericano, Palestra, Montevideo, 1967: THEOTONIO DOS SANTOS, "O movimento operário do Brasil", en Revista Brasiliense (São Paulo) 39 (1962). Y además MOISES POBLETE, The rise of the Latin American labor movement, University Press, New Haven, 1960; M. GOLDENBERG, Los sindicatos en América latina, Friederich Ebert Stiftung, Bonn, 1964; ROBERT ALEXANDER, El movimiento obrero en América Latina, Ed. Roble, México, 1965; La CIA y el movimiento obrero, Grijalbo, México, 1967; ALAIN TOURAINE y otros, "Ouvriers et syndicats d'Amérique latina" en Sociologie du travail (París) III 4 (1961).

- (264) Cfr. OSVALDO SUNKEL-PEDRO PAZ, El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo, Siglo XXI, México, 1971, pp. 62 ss.
- (265) Ibid., p. 67.
- (266) Cfr. RODOLFO STAVENHAGEN, Les clases sociales dans les sociétés agraires, Anthropos, París, 1969. Esto lo había descubierto muy bien Mao en China (Cfr. "Análisis de las clases de la sociedad China", en Obras escogidas, t, I, pp. 12-14).
- (267) DARCY RIBEIRO, El dilema de América Latina. Estructuras del poder y fuerzas insurgentes, Siglo XXI, México, 1971, cap. 1V, pp. 75–100. El trabajo de NICOS POULANTZAS, Poder político y clases sociales en el estado capitalista, Siglo XXI, México, 1972, nos sirve para América Latina. En el libro de D. Ribeiro, pp. 336–358, hay bibliografía sobre el tema.
- (268) D. RIBEIRO, op. cit., pp. 101-118, pp. 235-335.
- (269) En realidad los Estados europeos nunca fueron liberales, sino que desde la Restauración han sido Estados proteccionistas, colon-ialistas, orgánicos (diría Hegel). Por otra perte nuestros Estados "liberales" desde el 1850 en adelante tampoco fueron propiamente "liberales", ya que fueron directamente dirigidos según los intereses del Imperio de turno. Por ello fueron Estados "gerenciales" o "neocoloniales" dependientes.
- (270) JOSE DE ACOSTA, De procuranda indorum salute, L. III, ae 18; en Obras de, BAE Madrid, 1954, p. 489.
- (271) JEAN FRANCOIS LYOTARD, Economie libidinale, Minuit, París, 1974, p. 128. "¿El control político de la producción de necesidades, no debe lógicamente preceder el control de la producción?" (JACQUES ATTALI — MARC GUILLAUME, L'antiéconomique, PUF, París, 1974, p. 146).

1

- (272) K. MARX distingue entre las necesidades (Bedürfnis) primarias y las procedentes de la fantasía. "La mercancía es, en primer término, un objeto exterior, una cosa apta para satisfacer necesidades. El carácter de estas necesidades, que sean del estórnago o de la fantasía (Phantasia) no interesan en el caso" (Das Capital, I, 1; Ullstein, Frankfurt, t. I, p. 17). Y cita Marx: "Deseo (desire) implica necesidad; es el apetito del espíritu (mind), tan natural como el hambre del cuerpo... La mayoría de las cosas tienen valor en cuanto satisfacen las necesidades (wants) del espíritu" (cita de Marx de Nicholas Barbon, en inglés; op. cit. nota 2, p. 17.)
- (273) Textos citados arriba en nota 43.
- (274) Texto citado arriba en nota 45.
- (275) K. MARX, Oekonomisch-philosophische Manuskripte I; en Marx Werke, t. l. 1971, p. 583.
- (276) Ibid., III, p. 591.
- (277) Rechtsphil. φφ 189 ss.; t. VII, p. 346 ss.
- (278) /bid., ∮ 189, pp. 346-347.
- (279) Zur Kritik derpolitischen Oekonomie, p. 253. Cfr. mi obra Método para una filosofia de la liberación, pp. 139 ss.
- (280) K. MARX, op. cit., p. 247.
- (281) Ibid., pp. 247-248.
- (283) Ibid., ∮..257.
- (284) MARX, op. cit., p. 253.
- (285) Das Kapital I, 1; t. I, p. 6. Cfr. HEGEL, Enzyklopaedie, ∮∮ 524–258.
- (286) Ibid.
- (287) Rechtsphil. 

  § 189: "El trabajo es la mediación universal entre la necesidad y el objeto que la satisface".
- (288) Cfr. JOHN K. GALBRAITH, El capitalismo emericano, Ariel, Barcelona, 1972; PAUL SWEEZY, El capitalismo moderno. Ed. Nuestro Tiempo, México, 1972; SAMIR AMIN, Categorías y leyes fundamentales del capitalismo, Ed. Nuestro Tiempo, México, 1973.
- JEAN BAUDRILLARD, Crítica de la economía política del signo, Siglo XXI, México, 1974, p. 63. Sobre el fetichismo, pp. 88–107.
- MAURICE GODELIER, Racionalidad e Irracionalidad en aconomía, Siglo XXI, México, 1975, p. 246. El autor muestra que "el sistema económico es un elemento del sistema social" (p. 255), y que en cuan-

to tal el sistema económico es una abstracción que recibe su sentido (que la ciencia económica no explica) del sistema social total. La totalidad políticosocial es así el fundamento de "una racionalidad más amplia" (p. 311) que lo económico. Es decir, "no existe una racionalidad exclusivamente económica" (p. 312). De todas maneras la totalidad social puede igualmente tornarse irracional (*Cfr.* el capítulo de "El sistema irracional" en PAUL A. BARAN-PAUL M. SWEEZY, *El capital monopolista*, Siglo XXI, México, pp. 266 ss.

- (291) En su obra An inquiry into the nature and cause of the wealth of nations, Modern Library, New York, 1937, se ocupa desde el primer capítulo (Of the division of labour) de definir al trabajo como el origen del valor. Es interesante anotar que el capítulo más largo de la obra, Of colonies (L. IV, cap. VII, pp. 523–606), llega a descubrir igualmente al intercambio colonial como origen de riqueza.
- (292) Cfr. G. LUKACS, Ontologie des Gesellschaftliche Seins, Lucherhand, Darmstadt, 1973, el capítulo sobre el trabajo; y la obra de KLAUS HARTMANN, Die marxsche Theorie, de Gruyter, Berlin, 1971; A. SCHMIDT, Geschichte und Struktur, Regensburg, 1971.
- (293) El problema de la plusvalía, en el solo *El Capital* se estudia en I, III, V y ss. (t. I, pp. 148 ss.); II, XVII y III, XX (t. II), I, III (t, III), etc.
- (294) Véase la obra citada de BARA-ZWEEZY en nota 290.
- (295) Cfr. SAMIR AMIN, El desarrollo desigual, Fontanella, Barcelona, 1974.
- (296) Las obras de Boukharine (La economía mundial y el imperialismo, 1915) y de Lenin (El Imperialismo, estadio supremo del capitalismo, 1916) son las que más han influenciado en el desarrollo del tema.
- (297) LENIN, op. cit., p. 18.
- (298) Ibid.
- (299) Obra citada arriba en nota 290.
- (300) En el último tiempo, obras como las de Agee, Marchetti y otros han puesto sobre el tapete las maniobras de esta organización siniestra.
- (301) BARAN SWEETZY, op. cit., p. 143.
- (302) Ibid., p. 143.
- (303) Ibid., p. 153-184.
- (304) THEOTONIO DOS SANTOS, Socialismo o fascismo. Dilema latinoamericano, op. cit., Es "extremadamente contradictorio el fascismo de los
  países periféricos, pues para lograr el objetivo de expansión nacional
  burguesa, tienen que chocar con el único seguro de supervivencia del
  propio sistema capitalista, que es el imperialismo norteamericano" (p.
  158). Más de diez años del modelo brasileño han demostrado los límites de esta opción.

- (305) Véase en el Excelsior (México), 3 de enero de 1976, primera plana, donde se puede leer que sólo en 1975 América Latina se descapitalizó en 3 mil millones de dolares debido al aumento del precio de las importaciones y la disminución del precio de las exportaciones. Recuérdese lo dicho en la introducción de la Tercera parte de esta Etica (tomo III, pp. 42 ss.).
- (306) Cfr. CELSO FURTADO, El mito del desarrollo, Ed. Periferia, Buenos Aires, 1974.
- (307) Cfr. TH. DOS SANTOS, "La crisis de la teoría del desarrollo y las relaciones de dependencia en América Latina", en La dependencia político-económica en América Latina, Siglo XXI, México, 1970, pp. 147 ss.
- (308) Cfr. SAMIR AMIN, El desarrollo desigual. Ensayo sobre les formaciones sociales del capitalismo periférico, Fontanella, Barcelona, 1974; Franz Hinkelammert, "Dialéctica del desarrollo desigual", en CEREN 6 (1970) pp. 11–220; Arhiri Emmanuel, L'échange inégal, Maspero, París, 1972 (comentario a la tesis Singer-Prebish en pp. 126 ss.). Véase la tesis desarrollista en Raúl Prebisch, Nueva política comercial para el desarrollo, FCE, México, 1966, en especial pp. 21 ss.
- (309) Cfr. SAMIR AMIN, L'accumulation à l'échelle mondiale, Anthropos, París, 1971.
- (310) Strategie pour demain, Seuil, Paris, 1974, p. 71.
- (311) Ibid., p. 71.
- (312) Ibid., p. 59.
- (313) RICAURTE SOLER, Clase y nación en Hispanoamérica, Siglo XIX, Ed. Tareas, Panamá, 1975, p. 56.
- (314) La dialéctica social, Siglo XXI, 1974, p. 12. Véase especialmente la segunda parte sobre "El fenómeno nacional" y la problemática del renacimiento nacional—cultural.
- (315) Sobre la analéctica véase lo dicho en el capítulo III de esta Etica y lo que hemos indicado en Filosofía de la liberación, 5.
- (316) Teoría de la descolonización, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1973, pp. 247 ss.
- (317) Différence et répétition, Paris, 1968.
- (318) Vease lo dicho sobre el particular en el cap. VI, ∮ 36, t, II de esta Etica.
- (319) Ibid., Véase, I parte, cap. IV, completo, y en especial ∮25, pp. 59–64. Véase igualmente sobre la cuestion del fin (finis o télos) nuestra obra Para una de-strucción de la historia de la ética, Ser y tiempo, Mendoza, 1973 ∮ ∫ 3, 10 y 15, y en El humanismo helénico, EUDEBA, Buenos Aires, 1974, toda la I Parte. De manera general nos hemos ocupado

- igualmente del asunto de esta *Etica cap. 1,*  $\oint \oint 4-6$ , t. 1, pp. 47 ss., pero allí todavía de manera equívoca.
- (320) Véase el Esquema 11 de esta Etica, t. II, p. 101. El pro-yecto ontológico de dominación de la Totalidad vigente es a, b, c; mientras que el pro-yecto meta-físico de liberación es d. El "pasaje" de un orden (ontológico) al otro (meta-físico) fue representado en el Esquema 9, t. II, p. 62: el orden vigente es 1; es orden meta-físico futuro es 2; el Otro como nación dependiente o clase oprimida es (A). Téngase siempre estos esquemas presentes en la imaginación en toda la exposición que sigue. Léase lo escrito en ∮29, t. II, pp. 97, ss.
- (321) Cfr. Cap. III, de esta Etica, t. I, pp. 38-75.
- (322) En otras partes hemos hecho la crítica a la posición limitada de la Escuela de Frankfürt., Por ejemplo, Herbert Marcuse dice que "la lucha por la liberación en los países no coloniales, si no es la fuerza final de la liberación, sí por lo menos aporta algo (y es una aportación considerable) al debilitamiento potencial y a la desintegración del sistema imperialista mundial" ("Liberación respecto de la sociedad opulenta", en La dialéctica de la liberación, Siglo XXI, México, 1969, p. 200. En otro lugar Marcuse, aunque acepta "los movimientos de liberación en el Tercer Mundo" explica que "he de añadir también que es en la metrópoli. donde ha de quebrarse la voluntad y la fuerza del colonialismo" (El fin de la utopía, Siglo XXI, México, 1968, p. 155). Puede verse, entonces, que la movilización de la utopía es esencial en el "centro" y accidental en la "periferia". De la misma manera, en la obra de Bloch. Das Prinzip Hoffnung, no entra para nada la utopía presente del Tercer Mundo. Son todavía utopías ontológicamente totalizantes: son el futuro de "lo Mismo".
- (323) Entienne Gilson tiene una óbra con el título de Las metamorfosis de la Ciudad de Dios (trad. cast. Ed. Troquel, Buenos Aires, 1954) que bien pudo tener en verdad por título: "las metamorfosis de la ciudad terrestre". Como este autor no ha descubierto la categoría de exterioridad política, presente en Agustín, sólo llega a describir la realidad de una ciudad terrena cristiana, y como esto es una contradicción en los términos, sólo describe la "cristiandad" (que no es el cristianismo).
- (324) Cfr. GILSON, op. cit. pp. 25 ss. Los trabajos de Rogelio Bacon 1210—1292) y de Dante, por ejemplo, describen bien el ideal de la Cristiandad en política. De este último cabe destacarse De Monarchia. En general tienden a interpretar el poder papal como un poder político supramonárquico (como cabeza de la totalidad y no como exterioridad profética): iHe aquí un error mayor de la cristiandad!
- (325) Cfr., E. BONAYUTI, "Il domma trinitario nelle polemiche gioacimite", en Revista Storia della Filosofia, I (1946) 84–102. E. BLOCH, op. cit. II, pp. 590–598.
- (326) Estas disposiciones en tres etapas serán muy tenidas en cuenta con

- posterioridad. Recordemos sólo el "Reino del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo" de la *Religionsphilosophie* de Hegel. El Reino del Espíritu es el momento del *Für Sich* para Hegel; para Joaquin de Fiore, como hemos visto, es igualmente un momento visivo—intelectual.
- (327) Debe sin embargo reconocerse que para Joaquín...eran los "pobres" los elegidos del nuevo reino, "Edad de los monjes" donde todo estaría en común: "societas amicorum", sin señores ni siervos, sin propiedad. Sin embargo el nuevo reino no era sino una proyección de la vida cisterciense, que por su parte se definía en la Cristiandad. No era ni un grupo marginal ni una cultura exterior.
- (328) Cfr. HORACIO CERUTTI, op. cit., pp. 69 ss.
- (329) Su título fue De optino reipublicae statu deque nova insula Utopia (Ed. J. Lupton, Oxford, 1895); cfr. H. CERUTTJ, op. cit. pp. 78 ss., E. BLOCH, op. cit., p. 600, piensa que la Utopia es una crítica no sólo a Inglaterra, sino también a Roma desde la experiencia de la república de monjes del Monte Athos (península griega de Calcedonia). Véase la obra de dos matemáticos argentinos sobre nuestro tema: CARLOS DOMINGO OSCAR VARSAVSKY, Un modelo matemático de la Utopía de Moro, Instituto de Cálculo, Buenos Aires, 1963.
- 13301 THOMAS MORO, La utopía ed. franc. Houvel Office, París, 1965, p. 821.
- (331) GILSON, op. cit., pp. 188, ss.; BLOCH, op. cit., 11, pp. 607 ss. CE-BUTTI, op. cit. pp. 83 ss.
- (1332) Quaestiones políticae, 105 (Cfr. P. TREVES, La filosofía política di T. Campanella, Latorsa, Bari, 1930).
- (333) Città del Sole, texto crítico, Ed. Giuseppe Paladino, Nápoles, 1920, p. 10.
- (334) Apareció en Nápoles en 1725 (Cfr. Scienza Nuova, Ed. F. Nicolini, Laterza, Bari, 1942, t. I-III). Hay traducción castellana en FCE, México, 1941, trad. por J. Carner, t. I-II.
- (335) Cfr. E, GILSON, op. cit., "La ciúdad de los filósofos", pp. 237 st. Véase en esta obra además el comentario sobre "La ciudad de los sabios", de Agusto Comte, pp. 252 ss.
- (336) La obra más interesante para nuestros fines es Zum awigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, Königsberg, 1975 (t. 1X, pp. 194 ss.). La autopia kantiana es muy diversa que la de los nombrados anteriormente, en especial Moro y Campanella. Es mucho más realista y se ocupa sólo de las condiciones de una "paz perpetua". En muchos puntos se ha anticipado a lo que en pleno siglo XX, aunque todavía no es realidad, puede ya proyectarse como posible. Por ejemplo: "El derecho de ciudadanía mundial debe quedar limitado a las condiciones de una hospitalidad universal" (BA 40).
- (337) Las utopías fueron muy frecuentes, desde un Juan Barclay (1582-

1621) con su Argenis (París 1621), un James Harrington (1611—1677) con The Commonwealth of Ocean (Londres, 1656), un Juan V. Abdreae (1586—1654) con Reipublicae Christianopolitanae description 1619), un Vairasse d'Allais con Historire des Sevarambos (1672), a un Fénelon con Aventures de Telémaque ((1698), etc.

- (338) La obra de Fichte (Cfr. Fichtes Verke, t. III, p. 387 ss es muy importante, para el pensamiento político europeo del siglo XIX. Cfr. E. BLOCH op. cit., II, pp. 637 ss. Fichte dedujo el socialismo como el estado racional del hombre en un Estado perfecto; en la vida ética, "si todos los miembros fueran virtuosos, perdería [el Estado] por completo su carácter de poder coactivo y se convertiría meramente en el director, el guía y el fiel consejero de los hombres de buena voluntad" (Die Grudzüge des genwartigen Zeitalters, 1804–1805, Vorl. XI; t. VII, pp. 156 ss.). Por ello, Bloch puede concluir que para Fichte "el socialismo es lo que se ha buscado durante tanto tiempo bajo el nombre de moral" (Das Prinzip Hoffnung, II, p. 640).
- (339) Con razón FRANZ HINKELAMMERT, Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia, Ceren, Paidos, Buenos Aires, 1970, p. 278, nos habla de un "desarrollismo socialista", cuando la revolución cubana "usó
  el modelo soviético como modelo de base y se intentó lograr el desarrollo del país siguiendo sus pautas". Esto para Rusia. Pero, el más usual
  entre nosotros es el "desarrollismo capitalista e ideología de la libertad",
  ya que "las teorías desarrollistas fueron elaboradas en instituciones como la CEPAL, ILPES, DESAL, etc." (p. 282).
- (340) Para citar un autor latinoamericano piénsese en la obra del valiente ALOEU AMOROSO LIMA, Polítion, Agir, Río, 1956, I, 3: pp. 20–22: "... (el) bem comummé a realização do homen perfeito"; pero, pregunto: ¿el hombre es perfecto según el sistema, totalidad u horizonte ontológico? No, sólo según la "naturaleza humana", se me respondería. Pero, ¿no es acaso la naturaleza humana histórica y el hombre es perfecto sólo escatológicamente? Es decir, ¿es realmente fundamento válido el pro-yecto futuro del sistema vigente? Sólo hay, ya lo veremos, un proyecto de liberación que cumple las aspiraciones del oprimido, del pobre, "bien común como exterioridad", que es el origen absoluto de la eticidad política.
- (341) El humanismo semita, p. 105. Allí hay bibliografía sobre el tema (342) Cfr. E. BLOOM, op. cit., III, pp. 1.450 ss.; pp. 1482 ss. En este sentido tiene razón Bloch cuando dice que "el hombre vive todavía en la prehistoria, ya que todo y cada cosa se encuentra como antes de la creación del mundo... El auténtico génesis no se encuentra en el comienzo, sino en el fin" (Ibid., p. 1628). Sobre el núcleo teórico hermenéutico del Exodo nada mejor que la obra de AUZOU, De la servidumbre al servicio, Fax, Madrid, 1970. Es interesante anotar cómo S. Freud vio en Moisés el fundador del pensar judío y por ello le dedicó uno de sus últimos trabajos Der Mann Moses und die monotheistische Religion (1938—1930), t. IX, pp. 455 ss. Freud propone que la desaparición de

Moisés (para él por asesinato ritual) es el fundamento de la Alianza. Dejando de lado todo lo de hipotético de su estudio, queda sin embargo como valioso el hecho de su centralidad en la tradición de liberación del compromiso judeo—cristiano hasta el presente. "No ha vuelto a surgir en Israel profeta semejante a Moisés. Con él Yahveh estaba cara—a—cara. i Cuántos milagros y maravillas hizo en Egipto contra el Faraón, sus gentes y todo su país!" (Deuteronomio, 31, 10—11).

- Esta cuestión la hemos tratado en Para una de-strucción de la historia de la ética, ∮ ∮ 3, 8, 10 y 15 m. en esta Etica en ∮ ∮ 2−6, t. 1, y 25, t. 11. En cuanto a la figura de Moisés y la alteridad, véase igualmente en esta Etica ∮ 22 (t. 11, pp. 37–41).
- (344) Civitas Dei, XV, 1. "Caín, el primer fundador de la ciudad terrena fue fratricida, porque vencido por la envidia mató a Abel, ciudadano de la ciudad de Dios, que era peregrino en esta tierra" (Ibid., XV, 5). Caín la Totalidad o el sistema de dominación, construye un orden de injusticia fraticida; Abril, nómade y por ello siempre exterior al orden político dado (la Alteridad), es visto por Caín como el peligro siempre inminente, como el que le reprocha la dominación. Se trata, como hemos dicho, de dos categorías interpretativas, además de que la Alteridad puede "institucionalizarse" en alguna comunidad pedagógico—profética que critique a la Totalidad política constituída. Las "Escuelas Filosóficas" tienen también esa función crítico—liberadora ante el sistema político vigente.
- (345) ALFREDO CALCACHO PEDRO SAINZ—JUAN BARBIRI, Estilos políticos latinoamericanos, FLAGSO, Buenos Aires, 1972, p. 17. Véase la bibliografía citada en pp. 215—217. Cabe indicarse la obra de OSCAR VARSAVSKY-ALFREDO CALCACHO, América Latina: Modelos matemáticos. Ensáyos de aplicación de modelos de experimentación numérica a la política económica y las ciencias sociales, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1971, y FRANK BONILLA—JOSE SILVA, Cambio político en Venezuela. Exploraciones en análisis y en síntesis, Centro de Estudios del Desarrollo, Caracas, 1967.
- (346) OSCAR VARSAVSKY, Proyectos nacionales. Plateo y estudios de viabilidad, Ediciones Periferia, Buenos Aires, 1971, p. 10. Como ejemplo del método es muy útil el apéndice: "Monox: fábula cuantificable" (p. 315 ss).
- (347) El libro V de la Política del Estagirita está dedicado a mostrar la manera de evitar el "mal política": la stásis (Pol. V, 1, 1301 b 27). Este libro es importante para comprender la intención fundamental del fundador del Liceo: conservar el orden en la pólis. Es una política que hoy llamaríamos reaccionaria, y que teme la híbris que su propio alumno Alejandro producirá al abrir la "humanidad" a los asiáticos.
- (348) Véanse DARCY RIVEIRO, El dilema de América Latina, op. cit., en el capítulo sobra "Las antiélites", los modelos que él llama: populistas, reformistas y nacionalistas modernizadores (pp. 203–232).

- (349) Ibid., pp. 241. ss., Es sumamente ilustrativo el estudio de KLAUS MEHKERT, Pekín y la nueva izquierda, trad. cast. Zero, Madrid, 1972.
- (350) PEDRO MIR, "Si alguien quiere saber cuál es mi patria", en Viaje a la muchedumbre, Siglo XXI, México, 1972, pp. 21–29.
- Para tener una idea general véase JUAN BENEYTO, Historia de la administración española e hispanoaméricana, Aguilar, Madrid, 1958, en especial aquello de "El origen de la burocracia" (pp. 335 ss.), (Cfr. al respecto FERNANDEZ DE OTERO, De officialibus reipublicae, Lyon, 1682, y de GARCIA MASTRILLO, De magistratibus, Palermo, 1611). Como repetidas veces lo hemos dicho, todo pende de aquel decir del Rey: "Dios. . . se ha servido darnos. . . el señorío de este mundo" (Recopilación de las Leyes de los Reynos de Indias, L, I, t. I, ley 1; ed. cit., t. I, fol. 1), por lo que "somos Señor de las Indias occidentales" (L. III, t. 1; f. 523), y por ello tiene el derecho de "hacer la guerra a los indios" (L. III, t. 4; ley 8; fol. 565), de lo cual puede concluirse que en "el comercio... han resultado muy buenos frutos" (L. IX, t. 1, ley 1; t. III, fol. 1). La denominación política se transforma en represión militar y de esta en opresión económica.
- (352) ARISTOTELES, Política IV, 11, 1296 a 7. La política en el sentido conservador la manifiesta Aristóteles en el libro IV (1288 b 20 ss.) cuando muestra cuáles son los regimenes (modelos diriamos hoy) que evitan la inestabilidad política; para ello estudia en el libro V (1301 a 20 ss.) la causa de dicha inestabilidad. Sobre el tema de la praxis de dominación en general véase lo que ya hemos expuesto en esta Etica,  $\oint \oint 27-28$ , t. II, pp. 74 ss.
- Para estudiar la cuestión política como praxis, además de lo ya indicado (353)en la nota 107 del  $\phi$  62, puede consultarse (siempre desde la visión europea o norteamericana) los trabajos, que sirven por la puesta al día de la problemática y la bibliografía, de WILHLEM HENNIS, Política y filosofía práctica, Sur, Buenos Aires, 1973 (del alemán Luchterhand, Berlin, 1963 con el título Politik und praktische Philosophie), y JUER-GEN V. KEMPSKI, "Philosophie der Politik", en Die Philosophie in 20. Jahrhunder, recopilado por F. HEINEMANN, Klett, Stuttgart, 1963, pp. 518-547. Poco y nada importante dicen estos autores a lo que ellos mismos denominan "filosofía de la revolución" (el último citado, pp. 535 ss.) (que no debe confundirsela con la "filosofía de la liberación"). Más útil es la obra ya citada de JUERGEN HABERMAS, Theorie und Praxis, en el tema sobre "Unas dificultades que se presentan para mediar teoría y praxis" (pp. 9-47), o sobre "Derecho natural y revolución" (pp. 89 ss.), etc.
- (354) Etimológicamente sún (con) y stema (primer estabón, cadena o trama de género) nos da la idea de estructura, composición, trama, red: "sistema".
- (355) MAX WEBER, El sabio y el político (trad. franc. Union Genérale, París, 1959, p. 10). En el funcionalismo weberiano aunque se hable del polí-

- tico "carismático" para nada se ha puesto en cuestión la totalidad política dominadora.
- (356) H. MARCUSE, El hombre unidimensional, trad. cast. Moritz, México, 1968, p. 73.
- (357) Ibid., p. 76.
- J358) Ibid., p. 71. Este hecho es indicado de otra manera en su obra Razón y revolución, ed. cit., pp. 373 ss., en especial en pp. 394-400, cuando dice por ejemplo, que "Hegel rechaza toda noción de que el pueblo sea un factor político independiente porque, según él, la eficacia política requiere la conciencia de la libertad" (p. 396), "por el contrario el nacional-socialismo glorifica las masas y retiene al pueblo dentro de su condición natural y prerracional" (Ibid.).
- (359) MARCUSE, Razón y revolución, p. 397. Como hemos visto y veremos aún, el "pueblo" del fascismo o hitlerismo es el manejo de una masa de un país del "centro" a fin de permitir a la alta burguesía nacional producir el "despegue" sin protestas de la base obrera. En el Tercer Mundo el "pueblo" en cambio es una realidad político-cultural donde se encuentra la exterioridad dis-tinta y la originalidad propia de toda una comunidad con historia propia. Marcuse cierra la puerta a la única salida verdaderamente revolucionaria de la política de la "sociedad opulenta", que no es por el salvataje individual de un hombre abstracto ni por una romántica movilización de pequeños grupos críticos (H. MARCU-SE. La sociedad carnívora, Galerna, Buenos Aires, 1969, pp. 81 ss.), sino por la movilización nacional y popular potítica de los Estados dependientes, periféricos y oprimidos. Es con tales razonamientos del "centro" que ciertas izquierdas universalistas en el Tercer Mundo niegan la capacidad popular para la liberación, olvidando que no es sólo la "ciase" oprimida (incluída en el sistema como lo dominado) sino igualmente el "pueblo" (como exterioridad político-cultural) el punto de apoyo de una liberación radical y mundial. Cfr. "El fascismo en América Latina", en Nueva Política (México) 1 (1976).
- (360) La élite del poder, FCE, México, 1963, pp. 166 ss. El capítulo siguiente tiene por título: "La ascendencia militar" (pp. 190 ss.). "West Point y Annapolis son los puntos de partida de los señores de la guerra [...]. El sentimiento de casta de los militares es un rasgo esencial del cuerpo verdaderamente profesional de oficiales, el cual, desde la guerra hispano—americana, ha sustituído al viejo sistema de milicias" (Ibid., p. 186).
- (361) STEWART MEACHAM, Labor and the Cold War, American Friends Committee, Philadelphia, 1959, p. 9 (cit. MARCUSE, El hombre unidimensional, p. 55).
- (362) KARL VON CLAUSEWITZ, De la guerra, 1, 1, 2; t. 1, p. 28.
- (363) Ibid., 5, p. 32.
- (364) Ibid., 28, p. 54,

- (365) Véase lo dicho en esta Etica en t. II, pp. 21-22 y el ∮27, pp. 74-80. WRIGHT MILLS, op. cit., "La teoría del equilibrio" (pp. 229 ss.), y "El estado de ánimo conservador" (pp. 302 ss.). Es evidente que el que posee el poder no quiera sino dividir a sus contrarios y guardar un equilibrio que le permita permanecer en el ejercicio del poder. La política de liberación es por ello de deseguilibrioy cambio.
- (366) Nicolás Maquiavelo (1469-1527), que era en el momento del descubrimiento de América, 1492, secretario de la Segunda Cancillería de la diminuta República de Florencia y secretario del Consejo de los Diez, fue el autor de la obra publicada póstmortem, en 1532, Il Principe. Sobre el éthos maquiavélico véase en esta Etica el ∮ 28, t. 11, pp. 81 ss.
- (367) Entre otros ha indicado esta cuestión J. HABERMAS, Theorie und Praxis, pp. 56 ss.: "Maquiavelo transforma al saber práctico político en arte técnico de la eficacia" (p. 64).
- (368) Sigue siendo clásico el tratado de ARISTOTELES, Etica a Nicómaco, VI, 3–13, 1139 b 15 ss. Cfr. Para una de-strucción de la historia de la ética, ŷ ∮ 5 y 8–9. Para una visión tradicional de la cuestión véase LEO-POLDO EULOGIO PALACIOS, La prudencia política, Rialp, Madrid, 1957; JOSE L. LOPEZ ARANGUREN, Etica, R. Occidente, Madrid, 1968, pp. 389 ss., donde indica que es más Gracián que Maquiavelo el inventor de la astucia como política; KARL → H. VOLKMANN—SCHLUCK, "Ethos und Wissen in der Nikomachischen Ethik", en Sein und Ethos, Grünewald, Mainz, 1963, pp. 56–68; ALEXANDER SCHWAN, "Ethik und Politik bei Aristóteles", en Ibid., pp. 69–110.
- (369) ARISTOTELES, EN VI. 8, 1141 b 23-31.
- (370) Véase mis obras Método para una filosofía de la liberación, ∮ ∮ 1-3, pp. 19 ss., en esta Etica ∮ 37, t. II, pp. 174 ss., y en Para una de-strucción de la historia de la ética, ∮ 5. La de-ducción o de-mostración científica la estudió Aristóteles en los Analíticos.
- (371) Uno de los grandes descubrimientos aristotélicos fue la distinción entre frónesis y téjne que en Platón no se distinguían. Téjne (técnica o artel es "la recta interpretación de lo que ha de producir"; "recta" (arthós) es en este caso el hábito del saber usar reglas. De otra manera, el arte es "el hábito que ejecuta según una interpretación que descubre lo que se ha de pro-ducir (metà lógou alethoùs poietiké)" (EN, VI, 4, 1140 a 20-22).
- (372) Poiesis en griego debe traducirse por "hacer", "pro-ducir", es decir: conducir ante la vista un objeto cultural (una mesa, una escultura) trans-formando por el trabajo la materia bruta en instrumento o útil.
- (373) Il Principe, trad. cast. Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1944, pp. 13—14).
  "Cuando un principe dotado de prudencia ve que su fidelidad en las promesas se convierte en prejuicio suyo [...] observándose bien que si

todos los hombres fueran buenos, este precepto sería malísimo [Napoleón acota en este punto a manera de comentario: "Pública retracción de moralista"]; pero como ellos son malos y no observarían su fe con respecto a tí si se presentara la ocasión de ello, no estás obligado ya a guardarles la tuya" [tu palabra] *Ibid.*, p. 89).

- (374) K. VON CLAUSEWITZ, De la guerra, II, 1; t. I, p. 146.
- (375) ARISTOTELES, EN, 1, 7, 1197 a 19-20.
- (376) E. LIVINAS, Totalité et infini, p. IX.
- (377) Véase en especial los ∮∮30-31, cap. tV, del t. II, pp. 97 ss.
- (378) El trabajo de MARIA PEREIRA DE QUEIROZ, Historia y Etnología de los movimientos mesiánicos, Siglo XXI, México, 1969, en especial en Brasil, es un ejemplo de la desviación hacia la utopía irreal que puede significar una escapismo en la esperanza meta-física del pueblo.
- (379) KAREL KOSIK, Dialéctica de la concreto, Grijalbo, México, 1967, nos dice que "el trabajo es una actividad humana que se mueve en la esfera de la necesidad" (p. 226), mientras que el ámbito de la gratuídad creadora es la estética (la economía sería el campo del trabajo en la necesidad), posición por otra parte asumida por los marxistas. Debemos aclarar que la praxis liberadora es "trabajo" político—económico y creador y no estético (en el sentido del "arte por el arte"). Se trata de la praxis meta—física (Cfr. en esta Etica § 29, pp. 93—95).
- (380) Véase Para una de-strucción de la historia de la ética, ∮ 5, nota 56. En esta Etica ∮ ∮ 7−10, cap. II, t. I, pp. 65 ss. (en especial pp. 81−82).
- JUAN PERON, Conducción política, Secretaría Política, Buenos Aires, (381) 1974, p. 13. Esta obra del estadista argentino es, estrictamente, un tratado latinoamericano en la década del 40-50 sobre prudencia política (quizá el único que haya dado América Latina en su género). Aunque se dice que "la conducción política es todo un arte" (Ibid., p. 12), sin embargo y de hecho, se muestran las diferencias con una mera técnica o ciencia. Se insiste mucho en "la percepción intuitiva e inmediata" (p. 13) propia del coup d'oeil del político, cuestión claramente expuesta por Aristóteles con el nombre de aísthesis (EN, VI, 8, 1142 a 28-29 y 11, 1143 b 5) (que es difícil de traducir: intuición, como la percepción sensible, etc.) La prudencia política tiene diversos momentos constitutivos: en primer lugar la memoria (que incluiría la historia, la experiencia de hechos pasados estudiados y vividos, etc.); en segundo lugar esta como intuición (ratio particularis la llamaban los latinos; Cfr. TOMAS II-II, q. 49, a. 2, ad 3) que se asemeja al modo como una oveja que nunca haya visto a un lobo logra captar que es su enemigo instantáneamente (la cogitativa); en tercer lugar la docilidad o capacidad para plegarse a la realidad (aunque contrarie nuestras anteriores decisiones. sabiendo cambiar el rumbo sobre la marcha, aceptando consejos, etc.): disciplina o permanecer discípulo siempre, en especial del pobre; en cuanto lugar la solercia (soliertia en latín; anjinoia o eustojía para los

griegos) (todos estos momentos se encuentran en el libro VI de la EN. de Aristóteles): es la viveza mental por la que se le ocurren soluciones imprevistas, nuevas, geniales, adecuadas (TOMAS, //-//, q. 49, a 4); en quinto lugar la razón (en el sentido vulgar de: "Es muy rezonable"), por lo cual delibera bien en el silogismo práctico (número 2 del esquema 5): es razón deductiva y no proplamente dialéctica (no es científica sino práctica); en sexto lugar perspicacia en ver lejos o aptitud para preveer los medios necesarios para el fin futuro (anticipa no solamente la victoria sino que sabe evitar el fracaso); en séptimo lugar la reina de las actitudes prudentes: la circunspección, que es el "mirar en torno" que estima o diagnostica la coyuntura a partir de todos sus componentes (es la actitud que mediatiza el momento estratégico y el táctico) ahora v aquí; por último la cautela (que a veces se la confunde con la prudencia como astudia o lentitud y nada tiene que ver), o precaución que es la aptitud justa del saber desconfiar, sospechar o ir más allá de la mera apariencia del contrario. En general las reglas que dan los políticos a sus discípulos tienen siempre que ver con modos concretos por los que pueden ejecutarse ahora y aquí estos momentos de la prudencia: son normas mediativas o práctico-prácticas.

- "Por esto llamamos a la temperancia (so-frosynen) selvadora (sózousan) de la interpretación prudente. Lo que ella protege es la conclusión práctica [...]. El principio es aquello en vista de lo cual obramos. Por ello, cuando el hombre se ha corrompido por el placer o el miedo al dolor en ese momento se le en-cubre el órigen, se le obnubila el pro-yecto en vista del cual elegimos las mediaciones y obramos" (ARISTOTELES, EN, VI, 5, 1140 b 11−20). Véase en esta Etica el ∮31, t. II, pp. 123−126 especialmente.
- (383) "Cuando se toma una medida enérgica... que sea fríamente meditada... Entonces se toma la medida enérgica y no se afloja aunque 'vengan de gollando' como dijo Martín Fierro. Se lleva adelante y se cumple. De lo contrario, no se debía haberla tomado" (J. PERON, Conducción política, p. 113).
- (384) Cfr. J. HABERMAS, Theorie und Praxis, (p. 39), es decir, que la teoría (proyecto político y modelo) se practica por medio del grupo humano política o socialmente estructurado). Con respecto a la filosofía hay una mediación ascendente (de la praxis a la teoría): el compromiso militante del filósofo en proceso de liberación que le permite escuchar la voz del Otro, y descendente (de la teoría a la praxis) por la docencia por grados (de la universidad a los medios de comunicaciones, a las escuelas políticas, sindicales, populares, etc.), hasta que retorna (ahora ascendentemente pero con formulación explícita y categorial) como objeción de la experiencia práctica a la teoría (la voz del Otro crítica). La filosofía de la liberación sería en este caso la inteligencia orgánica del pueblo o un pensar militante—estratégico.
- (385) Esta distinción presente ya desde los griegos recibe un enfoque latinos mericano en J. PERON, Conducción política: "En otras palabras, la

conducción no es mando. Por eso los generales no sirven para esto (la política), porque los generales están acostumbrados a mandar... (En el ejército) nadie dice que no. En la política el asunto es otra cosa... Si mando una cosa sin sentido no le obedece nadie..." (p. 112).

- (386) Cfr. JULIAN LICASTRO, "La crisis política del ejército argentino", en Nuevo Mundo (Buenos Aires) 2, 1 1972, pp. 200–222; WILLIAM FULLBRICHT, American Militarism 1970, Viking Compass, New York, 1969; JOHN JOHNSON, The military and society in Latin American, Stanford University, Stanford, 1964; ROGELIO GARCIA LUPO, Contra la ocupación extranjera, Sudestada, Buenos Aires, 1968; HECTOR CAMPORA, "A las fuerzas aramadas", en La revolución peronista, EUDEBA, Buenos Aires, 1973, pp. 191–202; etc. Licastro efectúa la siguiente evolución del ejército argentino (que vale con variantes para toda América Latina): "a) El ejército libertador (1810–1830), es el ejército de San Martín...; b) El ejército federal (1830–1860), es el ejército de Rosas y los heroicos caudillos... c) El ejército central (1860–1900), es el ejército que con Mitre y Roca unifican el país...; d) El ejército profesional (desde 1900)..." (Op. cit. pp. 200–201).
- (387) J. LICASTRO, op. cit., p. 207.
- (388) METHOL FERRE, "Precisiones sobre la crítica al foquismo", en pp. 14-20, Víspera (Montevideo) 2,5 (1968) p. 16. Véase en este artículo alguna bibliografía sobre el tema. Cfr. IRVING HOROWITZ, La idea de la guerra y la paz en la filosofía contemporánea, Galatea, Buenos Aires, 1960.
- MAO TSE-TUNG, "Problemas estratégicos de la guerra revolucionaria (389)de China", en Obras escogidas, t. I, p. 197. Este gran líder de la más grande nación del Tercer Mundo, siendo un humilde maestro primario y después bibliotecario por concurso en Pekín, escribió mucho sobre la teoría de la guerra, desde "La lucha en las montañas Chingkang" (1928) (t. I, pp. 75-110), "Sobre el punto de vista puramente militar" (1929) (pp. 112-114); el famoso "Problemas estratégicos de la guerra revolucionaria de China" (1936) (pp. 193-274, con las campañas de "cerco y aniquilamiento"), contra el "aventurismo militar" de la extrema izquierda propia "del fanatismo y precipitación revolucionarios pequeñoburgueses" (pp. 230-231); "La situación y las tareas en la guerra de resistencia" (1937) (t. II, pp. 55-69); "Problemas estratégicos de la guerra de guerrillas contra el Japón" (1938) (pp. 75-112), seguida del tratado "Sobre la guerra prolongada" (1938) (pp. 113-200) y de "Problemas de la guerra y de la estrategia" (1938) (pp. 225-242). La inmensidad de la China, la superpoblación campesina, la coyuntura de una querra nacional antijaponesa y muchas otras situaciones únicas inclinarían a muchos latinoamericanos a pensar si no es necesaria la conversión de nuestros ejércitos nativos deben imbuírse "del convencimiento irrefutable de que son parte del pueblo y, por lo tanto de una nación. Su profesionalidad debe entonces estar al servicio del proceso nacional que se vive y contribuir a él del modo más decidido. Este principio fundamen-

tal define la función y también las misiones de las Fuerzas Armadas en la época de la nación en armas" (HECTOR CAMPORA, op. cit., pp. 191–192).

- (390) MAO TSE-TUNG, "Manifiesto del ejército popular de liberación" (1947), en Obras escogidas, t. IV, p. 149.
- (391) ibid., p. 152. Cfr. "Derrotar la ofensiva de Chiang Kai-Shek mediante una guerra de defensa propia" (Ibid., pp. 87–93).
- (392) Cfr. ∮22, t. II, pp. 36-41. Véase en índice de personas "Moisés".
- (393)Después de Novum Organum de Bacon o la Nuova sciencia de Vico, el pensar europeo produjo el Discours sur l'histoire universelle (1681) de Bossuet, L'Esprit des Lois (1748) de Montesquie, el Essai sur l'histoire générale et sur les moeurs et l'esprit des nations (1756) de Voltaire, la Esquisse d'un tableau des progres et l'espitit humain de Condorcet, hasta llegar a la Ideen zur Philosophie der Menschen geschichte (1784-1791) de Herder, a la que seguirán obras de Kant (Idee zu reiner allaemeinen Geschichte in Weltbürglicher Absicht, 1784), de Schiller ¿Was heisst und zu welchen Ende studiert man Universalgeschichte?, 1789), de Fichte (Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1806), hasta las Vorlesungen die Philosophie der Geschichte (desde 1822) de Hegel. En nuestra trilogía, El humanismo helénico (Eudeba, Buenos Aires, 1976). El humanismo semita (Ibid., 1969), El Dualismo en la antropología de la cristiandad (Guadalupe, Buenos Aires, 1974), hemos propuesto una interpretación opuesta a la de Hegel de la historia de la humanidad. a fin de dar un lugar a América Latina. En este sentido la visión de Arnold Toynbee, en su A study of history (Oxford University Press, t. I-XII, 1934-1958), es más universalista y aún analéctica (por la aceptación de un "proletariado externo", o la provocación que otro pueblo puede lanzar a la civilización constituída). En general, como puede verse, la noción de "civilización" en Spengler o Toynbee concuerda con lo que nosotros denominamos Totalidad vigente imperial en su "edad clásica". Un Sorokin, y más aún Nicolás Danilevsky, en su obra Rusia y Europa (artículos publicados en la revista Zaria en 1869, citado por Sorokin, Las filosofías sociales de nuestra época de crisis, trad. cast. Aguilar, Madrid, 1956, pp. 78-104), efectuan una crítica desde una cierta exterioridad (la ruso-europea), ya que "Europa no considera a Rusia como una parte propia". Volviendo a la europa-centralidad pueden encontrarse las obras de Alfred Weber, Kulturgeschichte als Kultursoziologie (1935), donde no hay lugar alguno para América Latina, y la mucho más interesante interpretación de Karl Jaspers, que con su teoría de la "Edad axial" saca un poco a Europa del centro (en su obra Vom ursprung un Ziel der Geschichte) (Piper, München, 1963). pero no integra a América Latina en el proceso mundial. En una obra nuestra inédita, "Hipótesis para el estudio de América Latina en la historia mundial" (Resistencia, 1966) hemos tratado estos temas con mayor detención.

- (394) Este autor escribió entre 1911-1914 su tamosa obra Der Untergang des Abendiades (trad. cast. Espasa-Calpe, Madrid, 1923-1927, t. I-IV), en la que aunque pretende alejarse del europeo-centrismo sin embargo no deja ninguna esperanza para las naciones periféricas.
- (395) Véase lo que ya hemos explicado sobre la analogía en cuanto tal (cap. VI, ∮ 36, del t. II, pp. 164—168 de este obra) y de la noción analógica de la filosofía (Ibid., pp. 172—174).

## Capítulo X La arqueológica latinoamericana

"Avra quatro años que, para acabarse de perder esta tierra, se descubrió una boca del ynfierno por la qual entra grand cantidad de gente, que la cobdicía de los españoles sacrifica a su dios, y es una mina de plata que se llama Potosí".

(DOMINGO DE SANTO TOMAS, en carta del 1o. de julio de 1550 en Charcas, actual Bolivia; Archivo General de Indias, Charcas 313).

En este capítulo el discurso filosófico de la liberación accede al ámbito originario, al "desde-donde" todo procede. Por ello hemos denominado nuestra reflexión una "arquelógica": un logos sobre el "origen". En griego, arjé significa "comienzo" (como en hebreo rishit), pero también fundamento (en alemán Grund) o causa (altía), (Ursache). Este será el sentido ontológico de la cuestión (que se tratará en el \$68). En nuestro caso queremos incluir en su significación lo que está "más allá" del fundamento (anarjé): "desde-donde" todo "salta" (Ursprung) o aún mejor, lo abismal, abisal (Abgrund), más allá del fundamento. Será la cuestión metafísica por excelencia (\$69). "Arquelógica" significa entonces el pensar filosófico que accede no sólo al fundamento de la totalidad sino también al "desde-donde" la totalidad procede.

Acerca del "desde-donde" radical u originario no puede haber de-

mostración (en griego apo-deictikós: "lo que se muestra desde" el origen), porque es el principio de toda demostración posible. El "origen radical" nadie lo ha puesto nunca seriamente en cuestión. El "origen" es lo que da cuenta de lo "presente"; es lo sub-puesto aun en el mismo poner en duda.

Por ello no trataremos de de-mostrarlo, no sólo porque es indemostrable (va que, como hemos dicho, no se puede mostrar desde algo anterior, lo que es la anterioridad misma, el origen), sino porque no necesita de-mostración (ya que es el origen de toda de-mostración). Lo que haremos, en cambio, es mostrar la lógica de los orígenes (ontológico y meta-físico) para descubrir el absurdo de uno de ellos. Será una mostración por el "absurdo del contrario" del origen real y operablemente viable. La razonabilidad operativa de nuestra mostración de la "sistencia" del origen (porque tiene ex-sistencia lo ya "originado". si "ex" significa "desde-donde", no será ontológica (por el camino de la interioridad a priori) sino meta-física (por su revelación a posteriori a través de la historia y como ruptura desde la exterioridad). No será un probar su existencia, sino un "probar" de gastar (catar) las vías prácticas de acceso a su realidad; será un acceso práctico político. Por ello también será un discurso latinoamericano, desde nuestra realidad exterior (cuestión simbólica que se expondrá en el 567).

El errado planteo de esta cuestión ha llevado a la filosofía y también a la filosofía latinoamericana, a callejones sin salida, o, lo que es peor, a lo que Kierkegaard denominaría "lo cómico": la ridícula posición de los que de—muestran el origen o de los que lo niegan afirmándolo subrepticiamente más allá de su pretendida negación. Nuestra "ironía" ante los teismos y ateismos contradictorios será la reacción crítica ante "lo cómico" del pensar que se cree crítico porque simplemente niega lo tradicional vigente, del materialismo que se afirma ateo pero sacraliza el burocratismo, del teismo que se pretende creacionista y fetichiza el sistema capitalista.

Pensamos que en esta cuestión, como en ninguna otra, la filosofía de la liberación latinoamericana propone una palabra nueva, o, si se quiere, propone de nueva manera una cuestión tan antigua como el hombre mismo.

## § 67. La arqueológica simbólica

Cuando el hombre llega al "límite" se enfrenta con el "más allá"; cuando la finitud se descubre como tal puede proponerse la cuestión del infinito; cuando el tiempo entra en crisis nace la posibilidad de abrirse a la eternidad. El "límite" de la vida personal es la vejez; (1) el "límite" del hombre en su progreso histórico, desde el neolítico, es lo que se ha dado en denominar el límite del crecimiento. De todas maneras, "el hombre ansía siempre una felicidad situada más ellá de la porción que le es otorgada (...). Agobiado de penas y de tareas, hermoso dentro de su miseria, capaz de amar en medio de las plagas, el hombre sólo puede hallar su grandeza, su máxima medida en el Reino de este Mundo" (2).

En primer lugar, entonces, "la muerte es un espejo que refleja las vanas gesticulaciones de la vida [...]. Para los antiguos mexicanos la oposición entre la muerte y la vida no era tan absoluta como para nosotros. La vida se prolongaba en la muerte. Y a la inversa. La muerte no era el fin natural de la vida, sino fase de un ciclo infinito (...). Para el habitante de Nueva York, París o Londres, la muerte es la palabra que jamás se pronuncia porque quema los labios. El mexicano, en cambio, "la frecuenta, la burla, la acaricia, duerme con ella, la festeja, es uno de sus juguetes favoritos y su amor más permanente" (3). La muerte es el horizonte de la vejez, el límite personal, es vivida en América Latina de manera propia:

"De rodillas a su lado
yo lo encomendé a Jesús;
faltó a mis ojos la luz,
tuve un terrible desmayo;
caí como herido del rayo
cuando lo ví muerto a Cruz" (4)

La muerte nos hace dar la cara al "origen", como si el fin fuera al mismo tiempo el comienzo (sea el ser como fundamento, sea el que más allá del ser se ausenta como la Ausencia). Ciaro es que hay muchos tipos de muerte, ya que "cada quien tiene la muerte que se busca, la muerte que se hace. Muerte de cristiano o muerte de perro son maneras de morir que reflejan maneras de vivir" (5). Las mil maneras de evitar en vida el "origen" se hacen impostergables en el "límite". La arqueológica es entonces un pensar que nace de la muerte, no por desprecio a la vida sino por aprecio a ella porque "morimos como vivimos" (6).

Por otra parte, y lo hemos visto al fin del párrafo anterior, el "límite" de la historia como totalidad son las crisis que anuncian el fin de una etapa y el comienzo de otra. Por ello "las crisis actuales y futuras —de la energía, de los alimentos, de las materias primas— tienen la función de indicadores de error" (7), o, como dice uno de los fundadores de la Escuela de Marburg, Hermann Cohen, "el pobre se transforma en el símbolo de la humanidad [...]. En el pobre se conoce por su posición la enfermedad sintomática del Estado" (8). El pobre indica en un sistema histórico la realidad de la injusticia; injusticia que la crisis cuestiona después, cuando el sistema comienza a desplomarse por sus errores. El fin de un sistema nos enfrenta ante el "más allá" de la totalidad y por ello las grandes épocas de crisis de la humanidad, como la presente, son momentos propicios para encarar la cuestión del "origen", no sólo del sistema que agoniza, sino de la historia humana como totalidad.

Vejez y crisis son los límites existenciales que permiten acceder de manera más radical a la arqueológica. Si la pedagógica descubre al niño y a la juventud, si la erótica enfrenta al adulto en el amor procreante, si la política se implanta entre los hermanos en la ciudad, la arqueológica enfrenta la finitud con el infinito y aunque dicho acceso siempre es posible y necesario, al hombre se le hace impostergable en la vejez y la crisis. "El coronel necesitó setenta y cinco años —los setenta y cinco años de su vida, minuto a minuto— para llegar a ese instante" (9). "Artemio Cruz... nombre... inútil... corazón... masaje... inútil... ya no sabrás... te traje adentro y moriré contigo... los tres... moriremos... Tú mueres... has muerto..." (10).

En el comienzo está siempre lo originario: "Este es el principio de las antiguas historias de este lugar llamado Quiché" —nos dice el Popol Vuh (11). Nuestra América latina, tanto en su prehistoria, en su Cristiandad colonial o en su historia neocolonial, está como suspendida sobre el misterio, el mito, "todas las historias de todos los pueblos son simbólicas; quiero decir, la historia y sus acontecimientos y protagonistas aluden a otra historia oculta, son la manifestación visible de una realidad escondida" (12). Amerindia, sin embargo, y tal como lo hemos visto en los § § 42, 48 y 54, t. III, de esta obra, tenía un sentido sagrado

de la existencia cotidiana. Nada era profano; todo en la vida imitaba los actos arquetipales de los dioses. El símbolo religioso era el símbolo por excelencia, era el único símbolo:

"La choza de Tirawa es el redondo cielo azul.

Lo primero que hay que hacer
es escoger un lugar sagrado para habitar
un lugar consagrado a *Tirawa*, donde el hombre
pueda estar en silencio y meditación.

Nuestra choza redonda representa el nido
(el nido donde estar juntos y guardar los hijitos).
En el centro está el fuego que nos une en una sola familia.

La puerta es para que cualquiera pueda entrar..." (13).

La estructura mítico—ontológica de los pueblos nómadas o platadores de Norte América, el Caribe y Sudamérica, se funda en la afirmación de un Gran dios del Cielo, demiurgo organizador del cosmos, algunas veces opuesto a un dios gemelo o pareja primordial: "IOh verdadero Padre Namandu, el Primero —canta cada mañana el mbyá guaraní—En tu tierra el Namandu de corazón grande se yergue simultáneamente con el reflejo de su divina sabiduría [se refiere al Sol, que está saliendo...]" (14). Junto al Gran dios uránico se situaba un innumerable conjunto de demonios, dioses, ídolos, que daban sentido a todo momento de la existencia. Los lugares sagrados eran vitalizados por el ciclo litúrgico anual, con las grandes fiestas del nuevo año en la primavera, el comienzo del período de la caza, etc. Las almas de los muertos, los totems del grupo, las maldiciones o bendiciones habitaban ese mundo prehistórico del eterno retorno de "lo Mismo".

Las grandes culturas neolíticas amerindianas poseyeron igualmente un fundamento sagrado. En México se adoraban los dioses en el gran Teocalli, principalmente dedicado a *Huitzilopochtli* (dios del cielo diumo, uránico entonces zoomórfico, que al mismo tiempo fue el "dios de la guerra"). Sin embargo, era *Tonatiun*, el sol o "el principal dios del firmamento", el que dominaba el panteón, junto a *Tezcolipoca* (dios del "cielo nocturno"). Entre todos, sólo *Tloque Nahuaque* el *Hunabkumaya*, adorado en Texcoco, era el único propiamente uránico y demiúrgico, origen aun de la divinidad dual *Tonacatecuntli* y *Tonacacinuati*. El gran racionalizador de estas divinidades de los pueblos nómadas, cazadores y guerreros venidos del norte (entre los que se encontraban los bárbaros nahuas) es el personaje histórico—mítico *Quetzalcóatl*, el *Gucumatz* maya, quien vivió según parece en el siglo IX a. J.C.), la "serpiente emplumada", el planeta venus ("el sol del ocaso"), expresión de la sabiduría, el sacerdocio:

"Y sabían los toltecas que muchos son los cielos, decían que son doce divisiones superpuestas,

allí está, allí vive el verdadero dios y su opuesto, el dios celestial que se llama Señor-de-la-dualidad" (15).

Quezalcóati propugnaba, como todas las culturas del Océano Pacífico, la gran interpretación de la cruz de los cuatro puntos cardinales. El mismo *Popol Vuh* expresaba igualmente:

"Grande era la descripción y el relato de cómo se acabó de formar todo el cielo y la tierra, cómo fue formado y repartido en cuatro partes, cómo fue señalado y el cielo fue medido y se trajo la cuerda de medir y fue extendida en el cielo y en la tierra, en los cuatro ángulos, en los cuatro rincones" (16).

La contrapartida któnica, agrícola, estaba manifestada por la Coatlicue ("tierra madre") y Tlaltecuntli ("señor de la tierra"), que emergen desde la oscuridad de los abismos y las aguas originarias. El dios Tlaloc tiene un lugar en esta cadena simbólica.

Existencial y cotidianamente era una vida trágica, ya que todo retornaba desde siempre: cada año tenía su ciclo, sus fiestas. Pero los años eran comprendidos en ciclos de 52 años, y estos ciclos en las grandes épocas. Para Quezalcóatl, estaban los de Tula en la "cuarta edad"; para Tlacaelel, en México se vivía la "quinta edad", la del sol representada en la "piedra" del Museo Antropológico de México. Para el tlamatinime (sabio) Nezahualcóyotl (nació en Texcoco en 1402 y murió en 1472), sólo Tloque Nahuaque es "el que se está inventando a sí mismo" (Moyocoyatzin), el hombre en cambio es limitado, finito, relativo:

"Sólo un instante dura la reunión, por breve tiempo hay gloria... tus flores hermosas sólo son secas flores" (17).

"¿A dónde iremos donde la muerte no exista?" (18).

Entre los incas la racionalización del panteón estaba mucho más avanzada que en Mesoamérica. El mismo Toynhee habla de un huiracochaismo (19), una especie de filosofía—teológica abortada. En el Imperio Inca, donde el dualismo socio—cultural es un hecho indiscutible, la nobleza incaica adoraba, sola ella, a Pachacamac ("creador del mundo") o Illa Ticci Huiracocha Pachacacik ("antiquísimo fundamento señor maestro del mundo"), dios uránico por excelencia. Mientras que Inti (el sol) era el culto popular del Imperio, fuerza vital de los dioses. "Realizada la conquista de una provincia se establecía la religión del sol y se edificaba un templo solar en la localidad" (20). El 22 de junio, el día más corto del año, era festejado el "nacimiento del sol" o el

"Nuevo año". Reunida la nobleza y el pueblo en todo el Imperio se ofrecía al sol especialmente en Cuzco jugo de fruta, sangre, viva i para que renaciera un año más! Un 22 de junio sería el fin de la edad del Imperio.

Por su parte, existía igualmente el ciclo simbólico de la agricultura (la Madre tierra: la Pachamama), el agua (para los pescadores era el mar: Mamacocha) (21), la mujer y la primavera que paren la nueva vida. Por ello la fiesta de la Luna (Quilla) se celebraba el 22 de septiembre al comienzo de la primavera, como símbolo de la resurrección de la vida. La multitud esperaba que el astro se hiciera presente en el firmamento nocturno y elevaba un clamor diciendo: "Lejos de nosotros las enfermedades, las faltas, los peligros, y todo el pueblo procedía a tomar abluciones de purificación ritual —como en la fiesta del purín semita—.

Lo sagrado normaba la totalidad de la vida, a tal punto que lo imprevisible, lo que pudiera dar lugar a lo profano o monstruoso ("fuera del orden") era igualmente sacralizado. Así, por ejemplo, los enfermos o los niños mal formados o nacidos antes de tiempo —al contrario que los espartanos, pero por las mismas razones— eran declarados divinos y protegidos de manera especial.

Se trata entonces de una experiencia ontológica de la religión, en tanto todo es divino y lo divino es un momento, el fundamental, de la existencia mundana del cosmos. De allí que el culto, entre los incas, justificado por los amautas (los sabios), tendía a la repetición, a la revitalización, al permitir que "lo Mismo permanezca lo mismo". La Identidad es reconstituída por la negación de la Diferencia. Es posición ahistórica, donde la sacralidad lo invade todo: el ser es lo divino (22).

Sobre lo sagrado amerindiano irrumpe lo divino tal como era vivido en la Cristiandad latina e hispánica en particular. Siendo la cristiandad una cultura (donde el cristianismo era sólo un momento perfectamente diferenciable teóricamente), se había producido en ella un largo proceso de fetichización. El hombre español y europeo despliega dialécticamente la acción conquistadora como operar sagrado. Un nuevo "dios" es adorado, junto a otros "dioses" y contra el Otro absoluto (cuya epifanía se cumple siempre a través de la justicia hacia el otro antropológico). Es el fetiche del ego europeo renacentista y moderno, metropolitano primero y después imperial. Veamos algunos ejemplos histórico—simbólicos de la época de la conquista americana.

"Ya sabéis cómo se dice que los cristianos pasan acá —explica el cacique Hatuey de Cuba en el año 1511— (...) No lo hacen por eso sólo, sino porque tienen un dios a quien ellos adoran y quieren mucho y por haberlo de nosotros para lo adorar nos trabajan de sojuzgar y nos ma-

tan". Y continúa el texto: "tenía cabe sí una cestilla llena de oro (...):

-Véis aquí el dios de los cristianos, hagámosle si os parece areitos (que son bailes y danzas) y quizá le agrademos, y les mandará que no nos hagan mal (...)" (23). Tanto anhelaba el español el oro y la plata, que los indios del Perú llegaron a creer que el cristiano "comía plata y oro" (24).

En México, con Cortés, "se hace requisa de oro, se investiga a las personas, se les pregunta si acaso un poco de oro tienen, si lo escondieron en su escudo, o en sus insignias de guerra, si allí lo tuvieron guardado" (25).

En Centroamérica, "luego Tunatiun (Alvarado) les pidió dinero a los reyes. Quería que le dieran montones de metal, sus vasijas y coronas. Y como no se las trajesen inmediatamente, Tunatiun se enojó con los reyes" (26).

En la Gran Colombia, nos dice Tomás de Ortiz que "vi que el dios y la administración que les enseñan y predican es: "Dadme oro, dadme oro". Y fue tomando tizones para quemar sus casas (...). Esto hacía el gobernador apeándose en cada pueblo" (27).

En el Perú el intérprete Felipillo, en la *Tragedia del fin de Atahualpa*, pone en boca de Almagro: "Este fuerte señor te dice: nosotros hemos venido en busca de oro y plata". A lo que se opone fray Vicente de Valverde: "No, nosotros venimos a hacer que conozcáis al verdadero Dios" (28). Fray Vicente decía o proclamaba un "verdadero Dios", pero los indios consideraban los hechos, la praxis, y aunque tenían a los mismos cristianos por dioses no podían aceptarlos: "Poco importará que los tengamos por divinos—dice Atahualpa Inca— si ellos lo contradicen con la tiranía y maldad. Yo quiero fiar más de nuestra razón y derecho que no de nuestras armas y potencia" (29).

La conquista quedó así consagrada por el nuevo dios europeo de la Edad moderna o imperial: el fetiche dinero. El pro-yecto autológico de "estar --en- la-riqueza" fue el nuevo dios al que se inmolarían Amerindia, el Africa negra, el Asia, las clases trabajadoras del "centro" la mujer, el niño, el anciano, el "pobre".

La Cristiandad de las indias occidentales, entonces, fue una Totalidad equívoca, cuyo constitutivo formal está explícitamente legalizado en la Recopilación de las leyes de los Reynos de las Indias (efectuada en 1681), en cuya primera ley se habla de la bula pontificia que justifica la alienación del indio: es un derecho canónico—civil, una cierta divinización del orden imperial vigente. El "dios" que justificaba que los indios pagaran tributo, que fueran encomendados, que fueran tratados como "rudos" ante la cultura europea no podía ser el Otro absoluto

que se epifaniza por el pobre. El pobre había sido cosificado, ¿cómo podía revelar la palabra interpelante del Otro absoluto? Es verdad que había gran cantidad de predicadores (tales como *Motolinia*, que significa "el pobre" en nahualt) que criticaban la injusticia de los europeos y diferenciaban el Dios—Otro de la praxis de injusticia. Pero eran pocos y terminaron por ser vencidos en el mismo siglo XVI. "El sistema de la cristiandad colonial, como estructura histórica rindió así culto al fetiche moderno". Véase lo que hemos escrito ya sobre el particular en el 561 del tomo IV, en especial la actitud de Bartolomé de las Casas, entre otros.

En el mismo Diario de a bordo del descubridor de América puede verse el equívoco inicial, cuando escribe que "vuestras Altezas, como católicos cristianos, y Príncipes amadores de la santa fe cristiana y acrecentadores de ella, y enemigos de la secta de Mahoma y de todas las idolatrías y herejías, pensaron en enviarme a mí, Cristóbal Colón, a las dichas partes de India, para ver los dichos príncipes y los pueblos y tierras y la disposición dellas (sic), y de todo, y la manera que se pudiera tener la conversión dellos a nuestra sancta fe" (30). Por una parte se considera la "disposición" de las tierras descubiertas (su "explotabilidad"), por otra se pretende la "conversión" de dichos pueblos.

La empresa colonial se justificaba plenamente porque "questa gentes destas Indias aunque racionales y de la misma estirpe de aquella sancta arca o compañía de Noé, estaban fechas irracionales y bestiales con sus idolatrías y sacrificios y ceremonias infernales" (31).

El mundo indígena era absolutamente negado como maligno, ya que "entre estos pecadores (indios) andaba el diablo o que alguno destos hombres era el mismo Satanás" (32). Lo más paradógico es que la lucha contra los demonios (que eran los pobres indios) se hizo en nombre de los santos (que actuaban de hecho como demonios): "Otro día, después de nos encomendar a Díos, partimos de allí muy concertados nuestros escuadrones y los de caballá muy avisados como habían de entrar rompiendo (...). Entonces dijo Cortés: iSantiago, a ellos!" (33). "Desde la batalla pasada temían los caballos y tiros y espadas y ballestas y nuestro buen pelear, y sobre todo la gran misericordia de Díos que nos daba esfuerzo para nos sustentar" (34). En nombre de ese "Dios" se subordina por la violencia a Amerindia.

Bartolomé nos dice que "la causa de la perdición y acabamiento destas gentes asigna Oviedo que es porque son gentes sin alguna corrección ni aprovecha con ellos castigo, ni halago ni buena amonestación e naturalmente son gente sin piedad, ni tienen vergüenza de cosa alguna; son de pésimo deseo e obras e de ninguna buena inclinación. Cosa es maravillosa de ver el tupimiento que tuvo en su entendimiento aqueste Oviedo, que así pintase a todas estas gentes con tan perversas cualida-

des y con tanta seguridad" (35). La actitud de Bartolomé fue evidentemente minoritaria, ya que estructuralmente el indio fue oprimido hasta el presente en América Latina y ofrecido como culto al fetiche moderno.

Por ello un franciscano peruano podía decir, contra Bartolomé, que piensa que "el rey de las Espadas es quien aborrece a los enemigos de Dios (...), sólo él, en consecuencia, tiene derecho a que conceda el Señor a sus descendientes el dominio de toda la tierra" (36). Ese mesianismo hispánico, que consagra la cristiandad de Indias al mismo tiempo que al Rey, pensaba que "el clementísimo Jesús (en revelación sobre) los reinos del Perú y las Indias Occidentales, decía: Cuando vengan sobre España estos males que has visto, aquellos reinos (del Perú) serán mi máximo consuelo" (37). La Cristiandad era considerada como un "Reino de Dios" en la tierra, no sólo en la América hispánica, sino igualmente en el Brasil, donde un Antonio de Vieira predica y escribe que así como Israel cumplió las promesas de Dios en el Antiguo Testamento, así la cumple Portugal en el Nuevo, y por ende Brasil. Portugal preparará el quinto imperio mundial donde se dará el reinado "espiritual y temporal de Cristo" (38).

De todas maneras, "frente a la variedad de razas, lenguas, tendencias y estados del mundo prehispánico, los españoles postulan un solo idioma, una sola fe, un solo señor (...). La determinación de las notas más salientes de la religiosidad colonial—sea en sus manifestaciones populares o en las de sus espíritus más representativos nos mostrará el sentido de nuestra cultura y el origen de muchos de nuestros conflictos posteriores" (39).

Tiempos del fin de la Cristiandad colonial desde donde nació el fondo de la historia y del pueblo un movimiento de liberación. En 1776 estuvo en Cuzco Tupac Amarú y llevó a cabo una importante cestión "sobre que se liberten a los naturales de sus avilos de la pensión de la mita" (40). Ante el fracaso rotundo de todo lo que hace por los suvos emerge una vasta conjuración popular india, porque "sufría el cacique viva indignación ante la opresión y la injusticia de que era testigo" (41). A un cura doctrinero le escribe: "Podría Ud. haber omitido su prevención así de lo de arriba, como de los ganados, porque aunque soy un pobre rústico no necesito de las luces de Ud. para desempeñar mis obligaciones; y así aplíqueselas Ud, para llenar mejor los deberes de su ministerio" (42). Es por ello que Tupac se ocupa de "buscar la verdadera religión", ya que exclamaba: "Habiendo yo pesquisado en la mayor parte del reino, el gobierno espiritual y civil de estos vasallos, encuentro que todo el número que se compone de la gente nacional no tiene luz evangélica, porque le faltan los operarios que se la ministren, proviniendo éste del mal ejemplo que se los da" (43). Este valiente indio que jugó su vida por los oprimidos recibió este juicio también religioso: "El obispo del Cuzco, Moscos, en circular a sus curas y vicarios afirma que es *rebelde contra Dios, la religión y el rey"* (44). Puede verse claramente una vez más, que ese "Dios" debió escribirse "dios", porque es un fetiche y no el Otro absoluto.

Los héroes de la emancipación de comienzos del siglo XIX, respondieron unos al clamor del pueblo (Hidalgo decreta la abolición de la esclavitud; Morelos, el reparto de los latifundios) (45), otros a las oligarquías criollas (entre los que se cuentan Bolívar, San Martín y el mismo Iturbide, aunque con muchas diferencias). La nueva religión se predica en las grandes capitales neocoloniales: "Buenos Aires confesaba y creía todo lo que el mundo sabio de Europa creía y confesaba" (46). La diosa "Libertad", acompañada por la "Razón" y el "dios" teista "fuente de toda Razón y Justicia" —justicia para las oligarquías nacionales semicoloniales y opresoras del pueblo— pululaban en los panteones de las republiquetas separadas por Canning, el primer ministro inglés.

Por poco tiempo entonces, el Otro absoluto pudo revelarse en el rostro ensangrentado de Tupac Amarú, en el grito del cura Hidalgo que enarbolaba el estandarte con la Virgen Morena, y ya nuevamente "el alto clero, los grandes terratenientes, la burocracia y los militares criollos buscan la alianza" (47) con los nuevos señores metropolitanos.

Las querras de emancipación contra España, y con el tiempo de Brasil contra Portugal, son la ruptura de un momento de la historia religiosa de América. "El catolicismo fue impuesto por una minoría de extranieros, tras una conquista militar; el liberalismo por una minoría nativa. aunque de formación intelectual francesa, después de una guerra civil (...). El liberalismo es una crítica del orden antiguo y un proyecto de pacto social (...). Afirma al hombre pero ignora una mitad del hombre: ésa que se expresa en los mitos, la comunión, el festín, el sueño, el erotismo. La Reforma es, ante todo, una negación" (48). En apariencia, la secunda mitad del siglo XIX latinoamericano no será religión, puesto que parece ha "muerto Dios, eje de la sociedad colonial" (49). En realidad, ha aparecido un nuevo fetiche: el oro, la plata, el dinero, pero disfrazado con otro nombre y bajo otra liturgia. Ahora el sumo sacerdote era inglés, sus teólogos franceses, su organización el "pacto industrial" que desde la metrópoli compraba cada vez más baratas las materias primas de las neocolonias. Los mitos se revisten de nuevas palabras pero no dejan de ser mitos. El fetiche se llama ahora "cultura", "progreso", "libertad", "ciencia", "positivismo", "materialismo", "técnica", "industria", pero el pueblo de los indios, campesinos, mulatos y negros, gauchos y aparceros, obreros suburbanos, marginados... sigue siendo inmolado a los nuevos "dioses". La arqueológica continúa así su camino buscando el "origen" de las Totalidades americanas.

Un nuevo "dios" aparece por el norte: "We trust in God", se escri-

be sobre el dólar y Monroe exclama: "América (toda) para los americanos (del norte)". El Imperio se divinizará a medida que irá creciendo. i Leviatán en la tierra! Poco a poco "la estabilidad interna de la primera potencia del mundo aparecerá intimamente ligada a las inversiones norteamericanas al sur del río Bravo" (50). La CIA será su brazo oculto.

Ante la oligarquía —pocas veces burguesía— de tipo liberal, capitalina, teista, dependiente, afrancesada y anglisada, el pueblo de los oprimidos se afirma desde su tradicional religiosidad colonial; se parapeta culturalmente en su catolicismo popular latinoamericano. "Al cabo de cien años de luchas el pueblo se encontraba más solo que nunca, empobrecida su vida religiosa, humillada su cultura popular. Habíamos perdido nuestra filiación histórica" (51). Ese mundo religioso del "catolicismo popular" puede ser conocido a partir de los numerosos testimonios de las tradiciones orales. Puede decirse que se trata de un ethos cuyo componente principal es lo trágico:

"Nace el hombre de repente y se entrega a la orfandad sin saber lo que será en el futuro y presente" (52).

El "cielo" es considerado como una realidad futura que se espera con pasividad y hasta pesimismo en cuanto a su posibilidad real de vigencia histórica. "Hay en los paisanos una resignación a soportar la vida tal cual la llevan; no se rebelan contra su suerte" (53). El "destino necesario" es denominado "voluntad de Dios"; el hombre se encuentra como un juguete en manos de las fuerzas superiores; la libertad crítica es casi aniquilada:

"El mar está tronando y en la cordillera llueve sin la voluntad de Dios ninguna paja se mueve" (54).

El castigo del no cumplimiento de los designios necesarios son las enfermedades, maldiciones, temblores, desgracias y el "infierno":

"El infierno está cubierto de los que no se enmendaron con tiempo, porque esperaron un tiempo futuro incierto" (55).

No puede negarse que existen igualmente momentos religiosos transidos de esperanza y como gestos de liberación. El recuerdo de los héroes, de profetas y visionarios que lucharon por "los pobres". Sin embargo, no es el elemento preponderante.

Por último, vinculadas de alguna manera a esta religiosidad y contra el fetiche de la oligarquía liberal (que sin embargo poco a poco se ha acercado al conservador), nace una como teología guerrera en el lenguaje de la CIA se trata de la "seguridad del Hemisferio Occidental", pero el nombre que le dan nuestros militares de derecha es el de la "civilización occidental y cristiana". El fetiche ahora es un verdadero "dios Marte", dios de la guerra, un Santiago hispánico resucitado, que templa el valor de los hombres que empuñan la violencia de las armas contra el pueblo que se rebela por hambre. Ese "dios Marte" es, tal como lo revela el poeta: "Babel armada de bombas l'Asoladoral Bienaventurado el que coja a tus niños —las criaturas de tus laboratorios— y los estrellara contra una roca" (56).

La religión, dejando ahora la exposición histórico—simbólica y entrando en una descripción más estructural, cumple a veces una función de encubrimiento, sacralización de la injusticia, consagración del orden:

Con su voz delgada, altísima, habló el Padre, en quechua:

"-Yo soy tu hermano, humilde como tú; como tú, tierno y digno de amor, peón de Patibamba, hermanito. Los poderosos no ven las flores pequeñas que bailan a la orilla de los acueductos que riegan la tierra. No las ven, pero ellas les dan el sustento. ¿Quién es más fuerte, quién necesita más mi amor? Tú, hermanito de Patibamba, hermanito: tú sólo estás en mis ojos, en los ojos de Dios Idebería haber escrito: "dios"], nuestro Señor. Yo vengo a consolarlos, porque las flores del campo no necesitan consuelo; para ellas, el agua, el aire y la tierra les es suficiente. Pero la gente tiene corazón y necesita consuelo. Ustedes sufren por los hijos, por el padre y el hermano; el patrón padece por todos ustedes; yo por todo Abancay y Dios ["dios"], nuestro Padre. por la gente que sufre en el mundo entero. ¡Aquí hemos venido a llorar, a padecer, a sufrir, a que las espinas nos atraviesen el corazón como a nuestra Señora! ¿Quién padeció más que ella? ¿Tú, acaso, peón de Patibamba, de corazón hermoso como el del ave que canta sobre el pisonay? ¿Tú padeces más? ¿Tú lloras más...?

"Comenzó el llanto de las mujeres, el Padre se inclinó y siguió hablando:

"- i Lloren, Iloren -gritó-, el mundo es una cuna de llanto para las pobrecitas criaturas, los indios de Patibambal [...].

"El robo es la maldición del alma; el que roba o recibe lo robado en condenado se convierte; en condenado que no encuentra reposo, que arrastra cadenas, cayendo de las cumbres nevadas a los abismos, subiendo como asno maldito de los barrancos a las cordilleras... Hijitas, hermanitas de Patibamba, felizmente ustedes devolvieron la sal que las

chicheras borrachas robaron de la salinera. Ahora, ahora mismo, recibirán más, más sal, que el patrón ha hecho traer para sus criaturas, sus pobrecitos hijos, los *runas* de la hacienda..." (57).

En este caso la religión es la del sistema vigente, la que no acepta la experiencia del pueblo; así como la religión "oficial" no permite la entrada en la iglesia parroquial al Cristo del cerro de Itapé: "El gentío bajaba el cerro con la talla a cuestas ululando roncamente sus cánticos y plegarias. Recorrían la media legua de camino hasta la iglesia, pero el Cristo no entraba en ella jamás. Llegaba hasta el atrio solamente. Permanecía un momento, mientras los cánticos arreciaban y se convertían en gritos hostiles y desafiantes. Un rato después las parihuelas giraban sobre el tumulto y el Cristo regresaba al cerro en hombros de la procesión [...]. Quizás no era más que el origen del Cristo del cerrito lo que había despertado en sus almas esa extraña creencia en un redentor harapiento como ellos, y que como ellos era continuamente burlado, escarnecido y muerto, desde que el mundo era mundo. Una creencia que en sí misma significaba una inversión de la fe, un permanente conato de insurrección" (68).

Es por ello que "el latinoamericano" venera al Cristo sangrante y humillado, golpeado por los soldados, condenado por los juegos, porque ve en él la imagen transfigurada de su propio destino. Y esto mismo lo lleva a reconocerse en Cuauhtémoc, el joven Emperador azteca destronado, torturado y asesinado por Cortés" (59). Esto mismo explicaría a Neruda el sentido de "los terribles Cristos españoles que nosotros heredamos con llagas y todo, con pústulas y todo, con cicatrices y todo, con ese olor a vela, a humedad, a pieza encerrada que tienen las Iglesias [...]. Para hacerlos hombres, para aproximarlos más a los que sufren, a las parturientas y a los decapitados, a los paralíticos y a los avaros, a la gente de iglesias y a la que rodea las iglesias, para hacerlos humanos, los estatuarios los dotaron de horripilantes llagas, hasta que se convirtió todo aquello en la religión del suplicio, en el peca y sufre, en el pecas y sufres, en el vive y sufre, sin que ninguna escapatoria te librara..." (60).

Sin embargo y contra el Buda colosal que "tiene en el rostro una sonrisa de piedra... sin tanto sufrimiento" (61), los Cristos latinoamericanos no se apartan del dolor, lo presentan, no lo ocultan... ¿no será acaso su realidad sangrante una provocación a la justicia? ¿No tendrán esos Cristos, sangrientos, un mensaje histórico?

Estas realidades que viven nuestros pueblos son los problemas a ser pensados por la arqueológica, temas en general mal planteados porque se los reduce a lo convencional, a lo ya sabido, pero no latinoamericano. Por ello, cuando Olmedo recrimina a Cortés, en una obra de Carlos Fuentes, se enfrenta a una realidad nuestra:

"Olmedo — No me engañas, capitán Cortés. La tentación de orgullo, que es el pecado de Luzbel, se ha apoderado de tí. Escuché tu conversación con esa mujer. ¿Dios tú, extremeño? ¿Tú, emperador de indios?.

"Cortés - A un imperio me enfrento.

"Olmedo - Sí, pero sólo porque otro imperio te sostiene.

"Cortés — Los imperios no han hecho más que pasar de unas manos a otras, desde Alejandro hasta Carlos" (62).

Por ello tendría razón Lugones cuando dice: "Os propongo este sencillo experimento filosófico: Negad un instante la existencia del hombre. Dios y el diablo dejan acto continuo de existir" (63). A lo cual no podríamos resistir la tentación de preguntar: ¿Cuál: Dios o dios? Y él mismo nos responde: "¿Dios... Dios, reverendo padre?... Murió ayer de inanición en una cueva de mendigos, mientras disputaban sus atributos los teólogos del concilio. Yo le alcancé, reverendo padre, la última sed de agua..." (64).

### § 68. Fetichización ontológica del sistema

iEl símbolo da que pensar! El pensar incluye muchas distinciones que nos permiten acceder a la realidad expresada en el doble sentido de los símbolos, más cuando son históricos, concretos, culturales.

Tomemos como punto de partida de nuestra reflexión en este parágrafo una como sospecha inicial contra toda ontología: "La religión y el fundamento del estado son una y la misma cosa; son idénticas en y para sí (...). Considerar la conexión existente entre el Estado y la religión es tema que trata adecuadamente la filosofía de la historia universal"—nos dice Hegel (65). Es decir, "los imperios no han hecho más que pasar de unas manos a otras, desde Alejandro hasta Carlos"—puso en boca de Cortés el mexicano Carlos Fuentes, como hemos citado arriba—. Pero además, como en la filosofía del Estado, Hegel indica repetidamente que la identidad de la religión se efectúa de manera real en el "estado protestante" (66).

De esta manera no es difícil concluir que divinizándose el Estado imperial (67) se absolutiza toda injusticia que se cumple dentro del horizonte de la Totalidad política. Es decir, el proceso de liberación (que se describirá en los \$\$ 71-72 por negar la Totalidad vigente fetichizada o sacralizada, será siempre juzgada de atea, profanizante, secularista. Y, por otra parte, los movimientos de justicia y liberación deberán siempre negar la identidad de "religión-estado opresor", de otra manera, harán la crítica de la religión opresora, que como veremos, nunca podrá ser la religión que cumpla con las condiciones meta-físicas (que es lo que la filosofía puede describir) del acceso a la realidad del Otro absoluto, de la Realidad absolutamente absoluta —como se explicará en su momento. Toda religión real (y por ello en la que se adore y rinda culto en ella al Otro absoluto), auténtica, meta-física, será siempre un más allá de todo sistema dado, sea erótico, pedagógico o principalmente po-

lítico. Cuando Kierkegaard se opuso a la identidad de religión—cultura, en lo que él llamó la "Cristiandad", significó un comienzo, la prehistoria, de la arqueológica latinoamericana (68).

Nuestra tesis es entonces, la siguiente: el ego europeo, y posteriormente de todo el "centro", constituye una Totalidad divinizada, fetichizada, la cual divinidad exige a los oprimidos de la periferia (y a los que se encuentran dentro del "orden" divinizado: al niño, a la mujer y al trabajador), que le rindan un culto obligatorio. Ser ateos de una tal divinidad es la condición de posibilidad de rendir culto al Otro absolutamente absoluto, de cumplir una praxis de liberación.

La filosofía latinoamericana poco y nada ha hecho en esta línea (69). Pensamos, sin embargo, que será importante su aporte porque la theología naturalis, como aún la llamaba Hegel (70), recibirá desde aquí un impulso insospechado, ya que la filosofía europea ha pretendido "acaparar lo divino" (71) y sólo ha caído en un enfermizo e irracional agnosticismo de "la muerte de Dios", del "nihilismo", buena manera de ocultar su enorme fetichismo (72).

El pensar moderno europeo tuvo una experiencia propia del absoluto. "Theos (deus) viene del griego theoreo, esto es, ver —para el Cusano, nos dice Walter Schulz— [...]. Determinado positivamente en sí mismo El [Dios] es subjetividad pura: videre et intelligere [...]. El que ve, lo visto y el proceso del ver que une a ambos" (73).

La comprensión indoeuropea (va que Dvaius en sánscrito, Dius en latín o Zeus en griego, dice relación a la palabra "día" o "luz del día" y por ello se refiere a la visión, luz, claridad) será volcada en la inmanencia de la subjetividad. El absoluto será pensado va no desde la fýsis como "pensar" (como en el caso de Aristóteles), sino desde el cogito o acto de la conciencia: como el ver mismo. El ser absoluto como visio Dei (la visión de Dios con respecto a lo mundano y del hombre con respecto a Dios) es la tradición arqueológica que permanece fundamentalmente idéntica desde el Cusano o Descartes hasta Hegel o Husserl. Si la visión, como acto subjetual del ver, es el punto de apoyo de la representación del Infinito, se trata de un fundamento ontológico: como el último horizonte iluminado, o mejor aún, como la luz misma iluminante: "¿Qué otra cosa Señor, es Tu ver, cuando me miras con ojos de piedad, sino que Tú llegas a ser visto por mí?" -nos dice todavía el Cusano (74). De lo que se trata es de mostrar la mutua relación implicante de una tal comprensión del ser divino y de la voluntad de poder imperial, momento en que la aparentemente abstracta visión se manifiesta como un fetiche castrante de la mujer, filicida y políticamente fratricida. Estas consecuencias pasan desapercibidas a la arqueológica europea en general.

Pareciera que lo nuestro fuera una "filosofía de la religión", pero en realidad este título es equívoco. Si por "filosofía de la religión" se entiende la posición del sujeto hacia "lo religioso" en general (posición de un Rudolf Otto (75) o Eduard Spranger (76), habríamos sólo en parte dado cuenta de nuestro tema. En este sentido tendría razón Hegel al criticar semejante subjetivismo que minimiza "lo religioso" como una pura piedad o representación sin contenido (77). Pero sería igualmente equívoco si se entendiera "lo religioso" como algo meramente objetivo, óntico, representado, el "dios-ente" del deismo (78): el ente supremo de la onto-teología, como la llamara Heidegger. Nos queda así la superación del sujeto-objeto por recurso al ser de la ontología como lo divino: éste es el camino seguido por Hegel. Para Hegel el Absoluto es Dios, y éste es el "ser": el ser es la Totalidad, la divinidad, el Espíritu... que es portado por el Estado imperial ante el cual los demás estados no tienen derecho -como lo hemos estudiado en el 5 62 del t. IV de esta misma ética.

En efecto, Hegel pretenderá superar la oposición sujeto—objeto incluyendo la experiencia subjetiva religiosa en la misma experiencia de Dios consigo mismo, a través del acto de fe como culto supremo espiritual, tal como lo veremos más adelante. Esta fetichización ontológica es lo que trataremos de explicar.

El joven Hegel se ocupa casi exclusivamente de temas de filosofía de la religión hasta 1800. En su seminario luterano parece que sólo leyó de Kant la Crítica de la razón práctica (79) y La religión dentro de los límites de la sola razón (80). No es entonces difícil comprender la implantación histórico—política de sus primeras obras teológicas: "Religión popular y Cristianismo", "El espíritu del Cristianismo y su destino", donde siempre se parte desde la situación del judaísmo—cuestión central de la última obra nombrada de Kant—. En la carta de enero de 1775 a Schelling, Hegel habla que es su "punto de encuentro la Iglesia invisible" (81). Esa comunidad ética es el lugar de la religiosidad subjetiva, viva, el amor, la libertad y el ser; contraria a la religiosidad objetiva, abstracta, la muerte, el deber universal (82).

Desde 1801 Hegel formula ya de manera irreversible el lugar de la religión dentro de su ontología —y significa así la culminación moderno—europea de la cuestión—. En su obrita Fe y saber (1802) nos dice que "la antigua oposición entre razón y fe, entre filosofía y religión positiva [...] ha sido transferida hoy al interior de la misma filosofía" (83). Contra Jacobi, que pensaba que "Dios es: o fuera del yo, ser viviente y subsistente por sí, o yo soy Dios; no hay un tercer término" (84). Hegel indica que "hay un tercer término [...] porque Dios no es sólo un ser, sino también pensar (Denken), es decir: un Yo, y él se reconoce como la identidad absoluta de ambos [Ser—Pensar], negando toda exterioridad" (85). La religión como el ejercicio de la fe, entonces,

queda subsumida desde el saber como filosofía, y por ello puede comprenderse que en el "Cuaderno de Jena" (1803–1806), apuntes de sus reflexiones, la religión, posterior al arte, anticipe a la filosofía: "La religión absoluta es el saber (Wissen), que es Dios, en tanto es la profundidad del Espíritu que sabe su mismidad" (86).

Estamos ya en la Fenomenología del Espíritu, donde se nos dice que la religión es "la conciencia de la esencia absoluta, pero solamente desde el punto de vista de la conciencia, consciente de la esencia absoluta" (87). La religión no es un "espíritu inmediato, porque éste no es todavía la conciencia del espíritu" (88). Sólo en caso de la religión revelada se da la "encarnación humana de la esencia divina o el que ésta tenga esencialmente y de modo inmediato la figura de la autoconciencia, que es el contenido simple de la religión absoluta" (89).

Podemos concluir que para Hegel "la religión es la elevación (Erhebung) del hombre, no sólo del finito al infinito, sino de la vida finita a la vida infinita" (90): dicha vida debe entendérsela como el acto del pensar (Denken), del saber (Wissen): noein.

En efecto, el proceso ontológico por ascensión del ente, la parte o lo finito diferenciado hacia el ser, el todo o el infinito indiferenciado es la experiencia misma de la religión en el pensar griego y moderno. Entre los griegos el horizonte ontológico—divino es la fýsis; entre los modernos es el cogito.

Desde los presocráticos la cuestión ha sido planteada de la misma forma, y Hegel lo sabía muy bien (91). Al llegar a Parménides en el clima teológico de los corceles que llevan al sabio al "reino de la verdad" (Reiche der (Vahrneit) (92), exclama: "Con Parménides ha por fin comenzado la filosofía" (93). La identidad del ser y el pensar, nos permite comprender igualmente la identidad entre la Idea platónica y la divinidad: la Idea es "lo visto", theo—orao (teoría), como ver lo divino.

Por ello, para Platón, hablar de filosofía o teología es idéntico. Por ello también, cuando Aristóteles expresa en su Metafísica la famosa fórmula, que Hegel retoma al final de su Enciclopedia, no hace sino resumir la totalidad de la ontología indoeuropea —no sólo helénica—: "El pensar se piensa a sí mismo (autón noei honous) en tanto recibe lo inteligible (noetòs) [...]. Esta actualidad es lo más divino que posee de divino, y la teoría (theoría) lo más agradable y mejor [...]. La vida es ciertamente en él [lo divino], pues la actualidad del pensar (noû enérgeia) es vida; lo divino es actualidad; esta actualidad en tanto es por sí es la vida mejor y desde siempre. Sabemos que lo divino (tòn theòn) es viviente desde—siempre, lo mejor; de tal manera que la vida y la continuidad eterna (aiòn) y desde—siempre (aídios) son propios de lo divino. Esto es lo divino (ho theòs)" (94). El mismo Plotino, al fin de la

tradición indoeuropea (ya que en él se sintetiza históricamente el pensar helenístico, iránico y brahamánico), explica que lo divino, el Uno, todo lo que "produce retorna necesariamente hacia él, y plenamente saciado y por la visión de sí mismo (pròs autò blépos) se convierte en noûs" (95).

La pregunta que debemos hacernos es la siguiente: ¿Por qué la ontología de la fýsis griega debió llegar siempre a la comprensión del fundamento o arjé (origen) como inteligencia, pensar o visión? La respuesta la daremos cuando hayamos comprobado que es idéntico el resultado en la modernidad europea.

En el siglo XVII Descartes plantea, a partir de una tradición medieval, la de Anselmo y su prueba ontológica (96), el problema de la divinidad desde la *idea* de infinito (97). La empresa del cuestionamiento radical del *Discurso del Método*, es decir, el expresar por primera vez la experiencia europea-moderna de un *ego* conquistador que constituye un mundo desde su propio poder, tiene por último que referirse a Dios como fundamental garantía de la totalidad del discurso: tanto de la veracidad del decir como de la realidad de lo pensado. Aunque el punto de partida cartesiano es decididamente ateo ("Hay ciertamente algunos que amarían que negara la existencia de Dios... No les resistamos por el momento y supongamos en su favor que todo lo que se dice de Dios es para leyenda") (98). Desde este punto de vista alcanza por la duda ontológica el punto de partida de su discurso: "Pienso, luego existo" (99).

Sin embargo, en esta certeza por sobre toda duda aparece más clara que nunca la *finitud* de la *res cogitans*. El sujeto puede constituir todas las ideas, menos una: la idea de Infinito, porque "conocerme quiere decir: diferenciarme siempre de un ser infinito" (100). Desde el horizonte del Infinito el Finito es puesto radicalmente en cuestión y el discurso moriría si po se recurriera al que "es imposible que nunca me engañe" (101): Dios. El Ser Infinito es el momento fundamental del discurso que permite volverse al conocimiento de las cosas: "Me parece que he descubierto un camino que nos conducirá *de* la contemplación del verdadero Dios *al* conocimiento de las otras cosas del universo" (102).

La resolución de la aparente contradicción la alcanza Spinoza cuando, al comienzo de su Etica, expresa claramente: "Por causa de si (causa sui) entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente" (103). El ser finito, el hombre tanto como cogito o como cuerpo, son un momento determinado de la única substancia: Dios. El recurso a lo divino no es ya, como para Descartes (y como recuerdo del creacionismo medieval), el de fundamentación (el infinito funda al finito), sino de inclusión sustantiva: el Infinito es lo finito como su momen-

to indeterminado. Por ello, la perfección humana (religión—filosofía) se define así: "El amor intelectual del alma a Dios es el amor mismo de Dios con que Dios se ama a sí mismo (ipse Dei amor quo Deus se ipsum amat), no en cuanto infinito, sino en cuanto puede explicarse por la esencia del alma humana" (104).

A Hegel debe inscribírselo en la tradición que, partiendo del Pseudo-Dionisio o Escoto Eriúgena (105), pasa por el Meister Eckhart, Nicolás de Cusa, Giordano Bruno, Jacobo Boehme, y el mismo Spinoza (196) a través de Fichte y del joven Schelling: un Panteísmo de la subjetividad absoluta. Por el contrario, la tradición deista, que considera a Dios como un Ente supremo pero no como un momento fundamental o como la Totalidad misma, es interpretada por Hegel como un mero aspecto objetivo u óntico de la religión (107).

Llegamos así al momento central de la filosofía de la religión hegeliana, los \$5.564-571 de la Enciclopedia (108), y la Introducción y la Primera parte de la Filosofía de la religión (109). Si la exposición en la Fenomenología es como la ascensión de la conciencia hacia la autoconciencia de su fundamento y por ello la religión es ascesis (110) y la exposición en la Filosofía de la religión es más histórico—objetiva, es sólo en la Enciclopedia donde la exposición es especulativa, dialécticamente asumiente del aspecto subjetivo ascensional de la conciencia y objetivo histórico cultural: es ontológicamente concreta.

La noción "especulativa" de la religión en la Enciclopedia, entonces, podría sintetizarse como el movimiento dialéctico por el que el hombre, como ente finito, se eleva al Ser o Espíritu absoluto (el fundamento ontológico) reconociéndose en el Infinito como su determinación. El acto religioso supremo es la representación (como forma del conocer) del contenido del Espíritu: autoconciencia refleja perfecta que no sólo es fe sino que además es el culto perfecto. El Dios Idea absoluta recibe la liturgia del acto intelectual previo al Saber absoluto. La visión define la religión por todos sus lados. Veamos esto por partes, aunque se necesitaría mucho más espacio y, por otra parte, llegaremos en nuestra exposición al punto culminante de abstracción. Pedimos paciencia al lector.

"Dios no es Dios —se nos dice en el § 564, Zusatz— sino en cuanto se sabe a sí mismo; su saber —de— sí es al mismo tiempo su autoconciencia en el hombre (im Menschen) y el saber que el hombre tiene de Dios (von Gott), el cual progresa hasta el saber —de— sí del hombre en Dios"(111). Como vemos, la religión sería el momento en que el hombre, el ente finito "pensante se orienta hacia lo eterno"(112), el momento en que Dios se reúne consigo mismo en el hombre "en el movimiento que consiste en negar su determinación natural inmediata y su querer propio... para consigo mismo en el dolor de la negatividad, de tal suerte que se conozca como unido a su esencia (als vereint mit dem Wesen sich zu erkennen)" (113).

El acto supremo de la religión, para Hegel, previo al Saber absoluto o la filosofía que es la perfección humana irrebasable, es "el acto por el que el espíritu se ensimisma (Zusammenschliessen) consigo mismo para alcanzar la simplicidad del creer (des Glaubens) y el sentimiento devotamente recogido (Gefuhlsandacht)" (114). Se trata del entusiasta y cordial acto unitivo descrito por los místicos de la ontología -como veremos después, muy diverso al de los de la metafísica-. Ese acto supremo es el culto perfecto, del cual la fe es su momento privilegiado: "la fe (Glauben) en el Espíritu único y la devoción del culto (Kultus)" (115). El culto es el acto mediante el cual lo que se había escindido -la naturaleza y la historia- retorna a la unidad. Por ello hay como una distancia entre aquel al que se ofrece el culto y el que lo ofrece, mientres el culto es imperfecto. En el culto perfecto, en cambio, es la "Unidad concreta" (116) lograda en el completo retorno de la conciencia como autoconciencia que se reconoce como finitud suprimida desde su esencia que es Dios. El culto supremo es la gloria que Dios se rinde a sí mismo en la autoconciencia del hombre que se conoce fundado en la Totalidad, el Espíritu absoluto.

Ese culto perfecto que el Espíritu se rinde en el hombre y el hombre rinde en él al Espíritu es posible por la fe. La fe, del mismo modo "es el testimonio (Zeugnis) que el Espíritu rinde al Espíritu" (117). El Espíritu se cree a sí mismo en la fe del hombre; esta fe consiste en "la certeza (Gewissheit) del creer en la verdad" (118); verdad que consiste en la identidad del acto del saber con el contenido del saber es el Absoluto mismo. Pero en la fe, el acto no es propiamente del saber, sino sólo del representar bajo la forma de la certeza un contenido testimoniado como verdadero pero todavía no sabido. El Espíritu cree en la autoconciencia religiosa que lo representado es idéntico al posible contenido sabido gracias al testimonio del mismo Espíritu.

Pero esta distancia entre la forma de la creencia (por representación del entendimiento como certeza de un contenido no sabido) y el contenido mismo de la esencia del Espíritu como tal, ha ido negando sus determinaciones naturales o lejanas objetivas alienadas, para cada vez unirse más a dicha esencia: es decir, la historia de las religiones es exactamente el proceso de la desalienación de las formas de la representación religiosa que, liberándose de las determinaciones de los cultos más primitivos, se ha ido elevando hasta el culto perfecto: el de la religión cristiana. De esta manera, Hegel entronca su filosofía de la religión con la historia universal -tal como lo hiciera en su Filosofía del derecho o en su Estética-. Veremos así cómo, de pronto, su filosofía de la religión se reúne con la política y cómo, por otra parte, América Latina v toda la periferia queda excluída de la religión absoluta, portada por el estado orgánico (el Imperio) y a partir de cuyo fundamento sacrallzado se realizan todas las conquistas y las guerras "santas" contra los pueblos y las clases oprimidas del mundo.

Hegel indica que existe "una conexión entre el Estado y la religión (... pero aunque) se haya considerado esta conexión no se ha visto que es la conexión absoluta (absolute) tal como la conoce la filosofía: (119). En efecto, la historia de las religiones (desde aquellas cuyo objeto de culto es la mera naturaleza ofrecida a un fetiche: el Africa central (120), hasta el cristianismo germánico no es sino el momento fundamental de la historia universal, porque no debemos olvidar que "la historia universal, bajo el cambiante espectáculo de sus episodios, sea el transcurso de ese desarrollo y el proceso real del Espíritu, constituye la verdadera teodicea, justificación de Dios en la Historia. Lo único que puede reconciliar el Espíritu con la historia universal y la realidad es la intuición de que lo que ha ocurrido y ocurre todos los días no sólo tiene lugar sin Dios, sino que es esencialmente la obra de El mismo (seiner selbst") (121).

La historia de los Estados, grados orgánico y real de la eticidad (Sittlichkeit) o "costumbres" de un pueblo es visualizada desde la belleza sensible en la historia de la estética (122) desde la autoconciencia clara (123) en la historia de la filosofía, y desde su fundamento en la historia de la religión. Pero es una y la misma historia. Todas ellas culminan, como en su resultado, en el Estado germánico imperial: Inglaterra, Alemania y el Estado austro—húngaro.

América Latina, mientras tanto, no entra en ninguna de las historias: ni en la de los Estados (aunque tuvo dos Imperios históricos), ni en la del arte, la religión o la filosofía (aunque en los tres niveles tuvo insignes manifestaciones). La división ideológica de la historia (del "oriente hacia el occidente" y sólo en el continente euroasiático) permite consagrar a Europa como la portadora de Dios en la historia del mundo.

La historia de la religión (anterior a la historia de los Estados) comienza por "la religión natural" (124), donde se da la unidad entre lo espiritual y lo natural: el ser es lo divino, pero termina por expresarse en la magia, en el fetichismo, en la divinización de las realidades cósmicas. En "el despotismo oriental" (125), en cambio, la religión está más allá de la mera magia africana. Su camino se realiza desde el taoísmo chino, pasando por el brahmanismo hindú, el budismo, el zoroastrismo y el maniqueismo iránico—parsi, la religión siríaca y el culto de los egipcios.

El segundo momento de la historia de las religiones se produce cuando se escinde (Entzweiung) la ingenua inmediatez de la conciencia perdida en la divinidad natural: se trata de "la religión de la individualidad espiritual" (126). Aparece la conciencia liberada de la inmediatez para recuperarse en la reflexión del sujeto que se descubre como el finito ante el infinito, pero subjetividad todavía no conciliada. Hegel trata sucesivamente la "religión de la sublimidad" —el judaísmo—, la "religión de la belleza" —el helenismo— y, por último, la "religión de la finalidad o del entendimiento" —el mundo romano—. Es aquí donde la comprensión inadecuada de la historia mundial indica la interpretación ontológica de la misma, al colocar al mundo semita (y en realidad entre éstos sólo a los judíos, ya que sólo dedica dos páginas a las religiones llamadas "siríacas" y nada a los acadios, asirios, babilónicos, musulmanes, etc.) como antecesores de los griegos. Es decir, los pueblos indoeuropeos ocupan en realidad toda la historia y, por su parte, el mismo cristianismo será interpretado desde el helenismo greco—romano y no dentro de la tradición meta—física semita que Hegel ignoraba en su originalidad.

Es por ello que en la "religión de la sublimidad" (el judaísmo) se caracteriza incorrectamente a Dios (al que se le considera como "Dios es la Sabiduría (Weisheit)" (127) y al acto de la creación (como determinación de Dios en él mismo) (128). El Dios Sabiduría se autoescinde como Concepto, y por ello aparece desde la visión como dominador del mundo: el sujeto finito, indefenso, posee como temple esencial el "temor al Señor" (Furcht des Herrn) (129); la individualidad finita se encuentra en "la absoluta falta de libertad, o como la autoconciencia del esclavo ante el señor (des Knechts zum Herrn)" (130). Un dualismo radical se establece entre una subjetividad pasiva y un Absoluto ajeno y lejano.

Entre los griegos, para Hegel, "lo divino exterior es interiorizado en la subjetividad" (131) (se trataría de la moralidad). El espíritu trágico sería esa reconciliación pero todavía en la "necesidad". En Roma, por su parte, y siempre para Hegel, se produce la superación del judaísmo y el helenismo: la subjetividad ante el Absoluto y su reconciliación en la belleza es asumida en la totalidad ética del Imperio: la unidad absoluta de la potencia universal y de la individualidad se encuentra contenida; la unidad de Dios y de los hombres se afirma (132). Hegel no oculta su complacencia con la religión política del Imperio, sin embargo, es todavía una "interioridad abstracta (abstrakte Innerlichkeit)" (133) porque "el Estado es sólo un Estado abstracto, una unidad de hombres [...] pero no con organización racional [...] porque Dios no es todavía la Idea concreta" (134). De todas maneras, el Imperio romano ha sido el mejor antecedente de lo que se llamará la "religión absoluta" (135).

El cristianismo es la religión absoluta, la superación completa por lo que la subjetividad absoluta asume en la eticidad de la comunidad consumada e histórica toda exterioridad y rinde en el Espíritu el culto perfecto. "La Idea absoluta, eterna: /. en y para sí, Dios en su eternidad, antes de la creación del mundo, fuera del mundo (136); //. Creación del mundo. Esta creación se escinde en dos momentos: la naturaleza

física y el espíritu finito (137); III. Se trata del camino, del proceso de reconciliación (Versönnung) por el que el Espíritu se reúne con lo que habíase diferenciado en su escisión, en su originaria separación (Urteil), de tal grado que el Espíritu Santo es el Espíritu en su comunidad (Gemeinde)" (138). Veamos algunos aspectos que nos interesan especialmente.

El Hijo, la escisión originaria, es el fundamento de la creación como escisión que determina el mundo (la particularidad: Besonderheit) (139), diferencia de la diferencia. El hombre, Adán cae cuando afirma su particularidad como tal (140), y por ello el Concepto, la Idea universal, el Verbo asume la singularidad (Einzelheit) (141), sensible, concreta, presencia en el mundo: Cristo, "la unidad de la naturaleza divina y humana... 'Del Cáliz del reino todo de los espíritus rebosa en él la infinitud" (142). Ese Cristo que "se aliena a sí mismo tomando forma de esclavo" (Filipenses 2, 7) —cristología bien aprendida por Hegel en Tubingen como ha sido demostrado—, cumple la totalidad de la alienación de la Idea con su muerte: "Dios ha muerto, Dios está muerto [...]. Es la negación en Dios mismo [...]. Es la muerte de la muerte" (143). "Con la muerte de Cristo comienza la conversión (Umkehrung) de la conciencia" (144).

La alienación ha sido negada (como Hijo y como criatura y hombre): La conciencia se reconoce ahora autoconcientemente como "comunidad santa", universalidad concreta: eticidad (Sittlichkeit como "costumbres" o cultura) en el Espíritu. En la historia universal esa "comunidad" es real en la Iglesia (en concreto en la Iglesia cristiana), pero sin olvidar nunca que "la unidad del Estado y la Iglesia ha sido avanzada como el ideal supremo" (145). Se trata entonces de la Cristiandad europea.

"En un principio —se nos dice—, la comunidad debió mantenerse alejada de toda actividad propia del Estado" (146), pero ya "con Constantino el Grande la religión cristiana llegó al trono del Imperio" (147). Sólo con el "espíritu germánico" se alcanza un "mundo nuevo", ya que "la finalidad de los pueblos germanos es la de proporcionar portadores (Trager) al principio cristiano" (148). Así llegamos al momento definitivo de la religión absoluta: "La historia europea es el despliegue del desarrollo de cada uno de los principios por sí, en la Iglesia y en el Estado; y también es la exposición de la oposición entre ambos, recíprocamente, y en cada uno de los mismos, por cuanto cada uno es ya la totalidad (Totalität); y, por último, la historia europea es la descripción de la conciliación de esta oposición" (149).

Hay en Hegel una doble convicción: que el cristianismo siendo la realidad suprema del Espíritu ha cumplido en Europa su esencia, y por

lo tanto, fuera de Europa nada hay de esencial que no se encuentre incluído ya en la experiencia europea. Es verdad que "el mundo occidental se ha lanzado al exterior por las cruzadas y por el descubrimiento de América [...], pero la relación exterior no hace sino acompañar la historia no aportando modificaciones esenciales [...]. El mundo cristiano es el mundo de la consumación (Vollendung) el principio queda cumplido y con esto se ha llegado el fin de los días: en el cristianismo [europeo germánico] la Idea no puede ver ya nada más por satisfacer aún [...]. El mundo cristiano [europeo germánico] no tiene ya ninguna exterioridad (Aussen) absoluta, sino sólo relativa [...]. Se sigue por ello que la relación hacia el exterior no es ya un momento determinante de las distintas épocas del mundo moderno" (150). ¿Para qué más textos? ¿No hemos demostrado ya lo que deseábamos? Pero aún así queremos, sin embargo, resumir lo logrado.

El acto perfecto de la religión es aquel por el que Dios como Espíritu se rinde culto a sí mismo en y por el hombre. Dicho culto, que parte desde la exterioridad alienada de la naturaleza y asciende hasta el espíritu autoconciente, se realiza real o históricamente en la historia del cristianismo como unidad conciliada finalmente de Iglesia-Estado. La Cristiandad (como dicha unidad que se origina en Constantino y culmina en los Estados imperiales germánicos) es el momento supremo del ser mismo de la divinidad como actualidad del Espíritu ante el Espíritu. De esta manera el Estado imperial es el portador no sólo del acto de culto absoluto sino que, su misma realidad, es un momento de la divinidad obrando en la historia: es Dios entre nosotros o con nosotros ("Gott ist mit uns", decía Hitler, o "In God we trust", como está impreso sobre el dólar). El Estado es lo "en y para sí divino, cuya Autoridad y Majestad (es) absoluta" (151). Y, tal como lo hemos visto en el capítulo IX, t. IV de esta obra, ante un tal Estado todo otro Estado que no es el portador del Espíritu "no tiene derecho".

El hecho de que un tal Estado europeo, imperial, tenga derechos divinos para su dominio mundial es lo que ha justificado ontológicamente la sacralidad de la conquista de América, de la anexión a los Estados Unidos de muchos territorios mexicanos, de la constitución de un mundo colonial en Africa y Asia en el siglo XIX, y en el presente, la nueva justificación de guerras de depredación que las potencias de "centro" (Estados Unidos, Europa, Rusia, Japón) realizan en la "periferia". En nuestra América Latina, por otro lado, la CIA realiza sus misiones en nombre de la "seguridad del hemisferio occidental" y la defensa de la "civilización occidental y cristiana". Es decir, lo exterior al centro es ofrendado al dios del sistema: al fetiche al cual se le rinde culto ahogando la revolución liberadora del Tercer Mundo y de las clases oprimidas.

El "dios" como el ser, como el pro-yecto fundamental, como lo

"visto" y comprendido por la razón, como el fundamento del sistema del Estado, termina por justificar la matanza de los pobres de la tierra. Este es el "dios" de los filósofos modernos, del cual hay que saber ser ateos como condición teórica de posibilidad para poder pensar una filosofía de la liberación. Tomemos entonces decididamente el camino del ateismo de un tal fetiche para encaminar a la arqueológica latinoamericana por nuevos senderos, más acordes con nuestra realidad periférica mundial.

Sin embargo, podríase tomar por callejones sin salida. Uno de ellos, aparente ateismo de un panteismo que políticamente puede caer en una posición reaccionaria, es el materialismo holbachiano que diviniza la Naturaleza. En efecto, siguiendo la tradición que entre otros abriera Pedro Bayle (1647–1700) con su obra Pensamientos diversos sobre el cometa que acaba de aparecer (1683), que mostraba que la ciencia astronómica y la "religión revelada" nada tenían de común, el barón de Holbach (Paul Henri Thierry, 1723–1789) escribió la famosa obra Sistema de la naturaleza (152), que apareció en 1770. "El hombre ha sido la obra de la Naturaleza... Nada existe fuera del conjunto o Todo... Nada hay ni puede haber fuera de los límites que encierran a los seres conocidos. Que el hombre cese pues de buscar fuera del mundo en que habita una felicidad que la naturaleza le rehusa" (153).

Estos enunciados claramente ontológicos son ahora reafirmados: "Casi todos los antiguos filósofos están de acuerdo en decir que el mundo es eterno... Todos aquellos que quieran liberarse de prejuicios, notarán la fuerza del principio filosófico: Nada se hace de la nada" (154). Y más claramente aún: "La Naturaleza es un todo activo y en movimiento cuyas partes todas concurren necesariamente, y casi siempre sin saberlo, a mantener su acción, su existencia y su vida" (155). Es decir, se han atribuido a la Totalidad la eternidad, necesidad, actividad, existencia, vida y aún el orden y la capacidad de producir la inteligencia (al hombre). ¿No es en este caso la materia el ser, el fundamento ontológico del ente y, por otra parte, lo divino mismo? El materialismo holbachiano no es sino un modo diverso de decir "lo Mismo": lo divino es todo. No se trata de un ateismo, de un panteismo.

De la misma manera el materialismo de Engels, y por ello el llamado "ateismo" ruso (que en verdad es un panteismo burocrático y desde el stalinismo es el fundamento de la dominación pedagógica y el aniquilamiento de la crítica), es igualmente panteista: "Tenemos la certeza (Gewissheit) de que la materia permanecerá eternamente (ewig) la misma a través de todas sus mutaciones [...] y por la misma férrea necesidad con que un día desaparecerá de la faz de la tierra su floración más alta, el espíritu pensante, volverá a brotar en otro lugar y en otro tiempo" (156), como "la sucesión eternamente repetida de los mundos en el tiempo infinito [... porque] la materia se mueve en un ciclo eterno

(ein ewiger Kreislauf)" (157). ¿Puede la ciencia demostrar tales conclusiones? ¿Son acaso principios primeros cuya certeza pudiera manifestarse como no necesitando demostración?

En realidad, Engels ha caído nuevamente en afirmaciones ontológicas indemostrables. En nuestro caso no nos importa si son demostrables o no, lo que nadie puede negar es que no se trata de un materialismo "ateo": la misma materia ha sido divinizada, si por "lo divino" se entiende el fundamento, el ser, lo absoluto, la Totalidad. Políticamente hablando es un tal panteismo el que justifica como "el fundamento del Estado" ruso actual la acción represora contra toda crítica. Es una religión no secularizada, sino una religión ontológico materialista. El idealismo hegeliano o el materialismo engelsiano tienen ambos un discurso idéntico en su forma: de la Identidad (sea ésta el Ser como Idea o como Materia) procede el ente por Diferencia. En ambos casos el Todo es la verdad, la razón: el sistema. Es necesario ser ateos de una tal divinidad, de lo contrario la liberación de los oprimidos es imposible en el sistema que dice expresar políticamente al Ser (sea Idea o Materia). En nombre de la materia o la Naturaleza se cometen injusticias: nuestra posición debe igualmente criticar la religión del materialismo panteista o naturalista, va que puede ser burocrático e imperial.

De lo que se trata, entonces, es que las religiones de los sistemas vigentes y opresores adoran a su propio pro—yecto, su fundamento, el ser de la Totalidad que manipulan (158). El ser, lo divino por excelencia, "es así, como es". Como es lo primero y el fundamento nada ni nadie puede juzgarlo: en realidad no es bueno sino verdadero. El hombre perfecto es el que lo des—cubre en su estructura, el que lo contempla en su realidad. Desde la visión del ser se iluminan los entes. Por ello la perfección es contemplativa y la divinidad se manifiesta como logos, idea, razón, concepto. El Todo, como fundamento, no es ético: es simplemente verdadero, habíamos afirmado más arriba (159).

Pero esa divinidad contemplada no es sólo una verdad teórica sino que es una "verdad para la acción", no es sólo una idea sino una ideo-logía. Es un "dios" al que se le rinde culto y se le ofrecen no sólo sa-crificios de la naturaleza sino "sacrificios humanos": léase ahora el texto puesto al comienzo de este capítulo. La absolutización hecha por el hombre, con voluntad de poder, del fundamento del sistema y como razón en nombre de la cual se domina a los hombres, es el proceso de fetichización. Es sabido que "fetiche" viene del portugués de fetisso, cuya raíz latina es: facere (hacer), de donde procede igualmente "hechizo" (160). La fetichización, sin embargo, no es sólo "absolutización", sino que es igualmente fundamento de acción y de culto: el fetiche es operante además de fascinante, luminoso, sagrado. El fetiche es la sacralización del objeto que es la mediación necesaria para el cumplimiento

práctico del sistema de dominación: el fetiche erótico es el "falo" (161), el fetiche pedagógico es la "cultura aristocrática" (162), el fetiche económico político del capitalismo es el "dinero" (163).

El fetichismo en cuanto representación encubridora es ideológica, y en cuanto a su operatividad es mágica: se "identifica la cosa, y su función" (164), es decir, la sed llama inmediatamente a "Coca Cola", y por otra parte, "no hay ningún lapso entre la denominación y el juicio: el cierre del lenguaje es perfecto" (165); es "el recurso al lenguaje mágico ritual" (166). Lo mágico es esa inmediata operatividad que tiene un objeto. La funcionalidad o funcionamiento de una cosa es el lugar que se le asigna en la Totalidad. De esta manera, la praxis "institucional" (167) es el modo moderno del culto al fetiche: sacralizado el sistema en totalidad, se cumplen acciones definidas dentro de un orden también mítico—mágico, y cada cosa responde a las exigencias esperadas de ella. Lo político—religioso es una ontología. El fetiche o "dios" se ha identificado, la praxis y la teoría, según el ideal de Hegel en la Idea absoluta, son idénticas: el hombre en sus costumbres (la Sittlichkeit) cumple las acciones rituales del absoluto, el fundamento del sistema: ¡Ave César!.

Faltaría, entre tantos otros, mostrar que el fetichismo es además horrendamente violento. Como el sistema se cierra o impide su superación, porque la liberación es muerte del orden vigente y nacimiento de uno nuevo, es el fundamento de la totalidad opresora la que justifica no sólo la dominación sino la represión del oprimido que pretende liberarse. De esta manera, el "dios"—fetiche exige víctimas cultuales que siempre se escogen entre las mujeres (violación erótica), entre los niños o jóvenes (dominación pedagógica) o entre los vencidos o prisioneros (servidumbre política). El fetiche exige sangre, por ello es sanctum. Desde Moloch o Huitzilopochtli, hasta el "dios" de la Inquisición o del Imperialismo ruso—americano, lo sagrado opresor, la religión que se impone por las armas, exige sacrificios.

Bartolomé de las Casas, en 1514, en la isla de Cuba, tierra elegida del Caribe, escribió: "El clérigo Bartolomé de las Casas [...] andaba bien ocupado y muy solícito en sus granjerías, como los otros, enviando indios de su repartimiento a las minas, a sacar oro y hacer sementeras [... pero un día de] Pascua de Pentecostés [...] comenzó a considerar [...] del *Eclesiástico*, capítulo 34: 'Quien ofrece en sacrificio algo mal obtenido su ofrenda es culpable [...]. Ofrecer un sacrificio con lo que pertenecía a los pobres es matar al hijo en presencia de su padre [...]. Comenzó, digo, a considerar su miseria" (168). Bartolomé entendió que el culto del fetiche (que no es otro que el culto perfecto de Hegel) es uxoricida, filicida, fratricida. En este sentido estamos de acuerdo con René Girard, cuando nos dice que "la violencia constituye el corazón verdadero y el alma secreta de lo sagrado" (169), porque "es el dios el

que reclama víctimas; sólo él en principio se satisface del humo de los holocaustos" (170).

Aun en nuestra sociedad contemporánea "los mitos y los ritos, es decir, las interpretaciones religiosas, rondan la violencia originaria sin jamás aprenderla verdaderamente" (171). En efecto, la violencia fundadora de la Europa moderna ¿no es acaso la victimación de los indios americanos en las minas, de los negros africanos como esclavos y de los asiáticos en la guerra del opio? Las cristiandades modernas, y aún los materialismos fetichistas ruso—americanos, ¿no se fundan acaso en divinidades insaciables de sangre humana? ¿Puede ser auténticamente divino el fundamento de tamañas injusticias?

#### § 69. Hacia un discurso ateo de todo sistema

Deberíamos partir de la praxis liberadora latinoamericana para ver cómo un Tupac Amarú puso realmente en cuestión al dios—fetiche de la Cristiandad colonial hispanoamericana en su rebelión de indios; o cómo el cura Hidalgo con su ejército de indios dejó de rendir culto, se declaró prácticamente ateo, del "dios" de la oligarquía mexicana; su praxis de liberación le valió el juicio de herejía, la excomunión y por último la muerte y la separación de su cabeza que quedó expuesta durante años en Guanajuato. Sin embargo, y una vez más, nos remontaremos al discurso ateo de los posthegelianos, ya que en su aparentemente extrema irreverencia hacia lo sagrado, pienso que plantearon filosóficamente de manera adecuada la cuestión (aunque la resolución al planteo no fue lo radical y consecuente que se podía esperar).

Siguiendo algunas propuestas realmente revolucionarias de Schelling (172), Feuerbach enunció claramente que "la nueva filosofía es la conversión completa, absoluta, no contradictoria de la teología [hegeliana] en antropología" (173). El discurso de nuestro filósofo es el siguiente: en primer lugar, la cuestión de "dios" ha sido planteada en el siglo XVIII por los deístas; en segundo lugar, se supera el deismo en el panteísmo, donde incluye también los panteísmos materialistas; en tercer lugar, muestra que la ontología hegeliana es un panteísmo donde se identifica el ser con el pensar; por último, demuestra que esa divinidad no es sino la divinización de la misma razón, un momento del ser del hombre. Feuerbach se declara entonces ateo de la divinización del cogito moderno a fin de abrirse al otro hombre: "La filosofía humana, dice, por el contrario: aún en el pensar, aún en tanto que filósofo, soy un hombre ante otro hombre" (174).

De la misma manera Kierkegaard, contra Hegel, escribe que "todo sistema, en razón de su carácter de cerrado, debe ser panteísta" (175).

Este panteísmo ontológico es idealista, y por otra parte, "dar al pensar la supremacía sobre todo el resto es un gnosticismo" (176), y en esto "la especulación moderna [europeo hegeliana] pareciera haber realizado un pase de mano y haber logrado ir más allá del cristianismo, pero no ha vuelto sino al paganismo" (177), al fetichismo. Kierkegaard critica a las comunidades históricas cristianas de su tiempo y muestra que se han transformado en *cristiandades* (culturas paganas lejanas del cristianismo). Esta posición atea ante el "dios" pagano de la *cristiandad* debe ser asumida, y se transforma entonces en la desesperanza de las seguridades engañosas de la totalidad objetual de la cultura imperante, que hemos llamado fetichista.

En su critica, Kierkegaard agrega a Feuerbach una cierta visión histórica. Con Proudhon tendríamos va una crítica política, cuando ensimismado piensa para sí como en un monólogo: "Estudiando en el silencio de mi corazón y lejos de toda consideración humana el misterio de las revoluciones sociales, Dios, el gran Desconocido, ha llegado a ser para mí una hipó-tesis, quiero decir, un momento dialéctico necesario" (178). Desde un mismo punto de vista uno de los fundadores de la Escuela de Marburgo, Hermann Cohen, escribirá ya en el siglo XX: "¿En qué consiste la esencia del profetismo? En la no separación entre la religión y-lo político [...]; por ello los profetas no fueron filósofos sino políticos [...]. El pobre fue para ellos el símbolo del dolor humanol...l. En su visión social reconocían en el pobre la estructura sintomáticamente enferma del Estado" (179). En esta tradición de ateísmo ante el "dios" de Hegel y de las cristiandades imperantes en Europa, solidarias de las monarquías y del sistema burgués creciente, al mismo tiempo que secularmente imperial, se levanta la voz de Karl Marx.

Ahora puede entenderse, y al mismo tiempo aceptarse nacional e históricamente, que "el presupuesto de toda crítica es la crítica de la religión [fetichista]" (180). Es decir, la sacralización fetichista de un sistema fija con pretensión de eterna ahistoricidad la dicha Totalidad. La manera de desfijarla, movilizarla, relanzarla, hacer posible la praxis de liberación, es declararse y ser ateo del dios—fetiche que funda el sistema. La crítica a la religión del sistema es así el comienzo de la crítica política, social, erótica, pedagógica, etc.

En efecto, "el hombre hace (181) la religión" (182), es decir, hace la religión fetichista para mimetizar y justificar las injusticias, las estructuras opresoras. Desde este punto de vista la religión fetichista "es el opio del pueblo". Vemos entonces cómo la crítica atea del diosfetiche hegeliano y europeo—imperial abstracta de Feuerbach e histórico—individual de Kierkegaard, se torna una crítica económico—política en Marx. La cuestión, en tanto ateísmo o como negación de la divinidad del fetiche, ha sido real y filosóficamente exacta y correctamente planteada. Es la "negación" del ser de la ontología como límite

último de la realidad: más allá del ser del sistema hay todavía alguien, el "tú" de Feuerbach, el "Dios" de la fe de Kierkegaard, y por ello "el ateismo en cuanto negación de carencia de esencialidad no tiene ya más sentido, pues el ateismo es una negación del dios [fetiche], pero afirma, mediante esta negación, la existencia del hombre" (183), del pobre, del oprimido, del proletario en la sociedad industrial.

De aquí, entonces, que habría que preguntarse cuál es el verdadero sentido de las palabras de Nietzsche cuando exclamó: "Hemos matado a Dios —tú y yo—. Todos nosotros somos sus asesinos" (184). Por el contexto panteista del "eterno retorno de lo mismo pareciera ser la negación del Otro absoluto, pero no sería imposible que el genio poético de Nietzsche fuera más allá que su capacidad raciocinante y, gracias a ella, haya entrevistado el fin de Europa, su muerte, la muerte de su divinización, de su fetichización: "el nihilismo europeo" (185). Pienso que la fórmula nietzscheana —que tiene otro sentido que la hegeliana, es ambivalente, pero en un sentido puede ser aceptada por la filosofía de la liberación latinoamericana: iLa divinidad de Europa ha muerto! (186).

Negada la divinidad del fetiche, ¿qué es lo que hay más allá del horizonte del sistema? Más allá del ser de la ontología, del límite de la Totalidad establecida no hay nada del sistema (187). La nada, negativamente, no es algo del sistema: es lo que está más allá (meta) y más arriba (anó). La nada, afirmativamente, es lo metafísico: el Otro que el sistema, pobre en el sistema, "nada" como otro con respecto al sistema mismo. Por ello coinciden en esto personas tan lejanas como Juan de la Cruz (188), Meslier o Babeuf (189), Bergson (190) o Wittgenstein (191). Lo que está más allá que la Totalidad, nada, es lo real más allá del ser: lo misterioso, lo místico, el Otro. Por ello, la condición práctica de la posibilidad de afirmar teóricamente al Otro es ser ateo del sistema, de la Totalidad vigente, del dios—fetiche (192).

De lo que se trata ahora es de saber internarse en la nada, en el "no-ente" (oùk ón), realmente, prácticamente. Es decir, debemos describir cuáles son las condiciones de posibilidad práctica del acceso a la realidad del Otro. "El Otro", sin embargo, tiene una significación análoga: puede ser el Otro antropológico (tema tratado en los capítulos VII, VIII y IX de esta ética), o puede ser el Otro absolutamente absoluto: otro no sólo que el mundo sino que el mismo cosmos (198). Esta cuestión debe retenernos hasta el fin de este capítulo.

Nuestra descripción del itinerario para acceder a la realidad del Otro, más que pruebas que demuestran, son un probar o gustar (experimentar) el camino mismo. Partiremos desde la concreción histórica de un hombre que ha vivido en su existencia latinoamericana la posición adecuada. Tomaremos como ejemplo, podría ser otro, es evidente, a

Bartolomé de las Casas (194). En la cláusula del testamento escrito en 1564, cincuenta años después de aquel memorable 1514 de su conversión (195), escribió: "E porque por su bondad y misericordia tuvo por bien elegirme por su ministro sin yo se lo merecer, para procurar y volver por aquellas universas gentes [...] y por liberarlos de la violenta muerte que todavía padecen" (196).

Esta realidad latinoamericana nos permitirá comprender qué sea la religión metafísicamente hablando. Contra Hegel, que la describía como la elevación del finito al Infinito siendo esencialmente culto en la fe como acto representativo, la re-ligión es la ex-posición re-sponsable por el Otro ante el Otro absolutamente absoluto. La destrucción de las palabras con los guiones quiere indicar, pedagógicamente, que la significación de cada uno de esos términos es nueva, meta-física y no ontológicamente comprensible. Veamos esto en la experiencia de Bartolomé.

La palabra religión (197) dice "relación a". Con respecto al ser como fundamento reservaremos la escritura normal: religión; con respecto al ámbito meta-físico o an-árjico: re-ligión (la separación nos habla de una "ligazón" —o relación irrespectiva a lo originario, no sólo principio [arjé, Grund] sino más allá del principio [anarjé, Abgrund, Ur-sprung]. La experiencia del "cara-a-cara" (descrita en los capítulos III al IX de esta obra) son experiencias re-ligiosas por excelencia: el coito bisexual en la belleza, el respeto metafísico del hijo en la pedagógica, la justicia trans-ontológica ante el oprimido políticamente. Re-ligazón que supone, como veremos, pre-elección de re-sponsabilidad y honra ante la santidad del Otro como el ab-soluto: "alguien" inalienable, inmediatizable. Para decirlo desde ya en una sola palabra: obsesión por el Otro (198). Obsesión: permanecer (sidere) delante de (ob—). Pero el "delante de" (ob—) tiene dos términos (II y III en el esquema 35 que aparece más adelante).

La re-ligión no es una dimensión óntica ni ontológica, es decir, no es una "intención" en el sentido fenomenológico, y ni siquiera un "existenciario" en el sentido heideggeriano. No se trata de la constitución de un cierto objeto como sagrado (como posición de la conciencia, por ejemplo, de un primitivo ante el totem del clan, y tal como lo describe Otto), pero tampoco es una apertura al ser como divino. Se trata, en cambio, de una dimensión que está antes que lo ontológico y más allá del ser: es anterior al a priori, es ligazón (como la de la obligación) (199) al Otro, no sólo como interpelante o pro-vocante, sino como necesitante, suplicante, sufriente. Cuando Bartolomé dice que "tuvo por bien elegirme" indica exactamente el primer momento de esta dimensión meta-física. Se trata de la imposibilidad de "sacar el cuerpo", acorralamiento imprevisible y, sin embargo, insuperable; es un experimentarse electo-para sin poder huir, como Jonás.

La subjetividad, como dimensión real y previa a la conciencia, queda como situada ante (obsesivamente tensionada hacia lo an-árjico: lo que lo separa de su cotidianeidad cómplice) lo que se impone con exigencia de perentorio acatamiento, obediencia, aceptación. Es la pasividad absoluta o meta-física del que se afirma como electo, sin conciencia clara ni desde cuándo, ni dónde, ni cómo: vocado desde siempre, con-vertido en el puntual instante en que la elección (flecha a del esquema 38) se presenta como pro-vocación histórica del rostro del pobre (flecha b).

La experiencia de la elección es simultánea a la implícita del yo de la conciencia como anterioridad absoluta, de la re-sponsabilidad: "sin yo lo merecer", dice Bartolomé. ¿Cómo habría de tenerse mérito—anterioridad, entonces— de lo absolutamente anterior? El con-vocado queda como alelado, sin palabra, pasmado. Pero al mismo tiempo se derrumba su cotidianeidad segura, instalada: es "muerte" a la totalidad egótica.

Esta aceptación "a pesar mío", en la paciencia absoluta, es siempre una re-ligación de ex-posición re-sponsable. La palabra "ex-poner" significa aquí: poner delante desde el origen (como cuando se dice: "expuso el pecho abriendo su camisa ante los que lo iban a fusilar"). Ex-posición es: "— iHéme aquí!—"; el decir meta-físico antes que lo dicho ónticamente. Pero " iHéme aquí: por el Otrol", por el que me pro-voca históricamente como pobre suplicante. El llamado a la ex-posición es al mismo tiempo re-sponsabilidad ("responder-por" el que se me ha dado a cargo): por el Otro que necesita protección, ayuda, so-corro. Oír su voz provocante, hemos dicho, es la "conciencia ética" (200): sólo el que tiene conciencia ética escucha la voz que lo elige por la epifanía del clamor del pobre a tomar re-sponsablemente a cargo la vida del perseguido, el alimento del hambriento, la opresión del dominado (posición 3 del esquema 35).

Bartolomé ha sido electo "para procurar", "para cuidar-a", para "ocuparse-de", a fin de curar por aquellos que tiene delante: "por aquellas universas gentes". No se trata de la cura o pre-ocupación heideggeriana, la manera como el pro-yecto antecede a las posibilidades; se trata de pro-curar por alguien y no por impersonalidad neutra del ser como pro-yecto com-prendido. La pasividad meta-física del interpelado es re-sponsabilidad pro-curante. Pro-curar por el pobre (como exterioridad: // del esquema) o el oprimido (posición 3 dentro de la Totalidad) es ex-ponerse; es estar ex-puesto, pero no al error, a la falsedad, sino que, por la condición humana de la carnalidad, de su sensibilidad, a la humillación, el traumatismo, el dolor, la muerte.

El que "saca la cara" por el Otro se ex-pone a la persecución. Es más, la re-sponsabilidad por el Otro incluye siempre la tensión persecutoria, no como patológico complejo de persecusión (o culpabilidad),

sino como el estar siendo realmente perseguido. El que siendo re-sponsable por el Otro lo testimonia, lo representa ante la Totalidad: lo defiende (posición 2 ante I en el esquema), es siempre objeto de la represión del dominador (posición 1). Es por ello que la aceptación de la interpelación o vocación a la re-sponsabilidad, aceptación previa al compromiso y a la decisión óntica, es obediencia a la expiación, al martirio. El que se juega por el Otro porque es re-sponsable de su seguridad, es el testigo del Otro absoluto interpelante ante la Totalidad: es la gloria del Otro absoluto que se gloría en el ex-puesto.

La "gloria" no es sino el reconocimiento de la absolutez del Absoluto; por ello el testimonio del Otro, el pobre y el oprimido, en la Totalidad o el sistema, en el: "— iHéme aquí!—", afrontando el traumatismo sin evasión, el escándalo de la sinceridad en la imposibilidad del callarse por el Otro, este librarse de la represión del sistema es la presencia de la gloria del Infinito en el sistema. El que está más allá que todo sistema (ana-léctico o an-árjico) es testimoniado en el sistema por el ex-puesto re-sponsable y ob-sesivamente por el Otro, el pobre. Esta dimensión es la re-ligión en su sentido meta-físico (201).

Realiza su dimensión meta-física re-ligativa al que se le "mueven sus 'entrañas' ante el rostro sufriente, ante "la violenta muerte que todavía padecen" - indica Bartolomé en su Testamento-, el que no puede apartar de su memoria el rostro del otro, actualización histórica de su propia dimensión meta-física inmemorial. La madre posee por su hijo una relación pedagógica cara-a-cara que no puede denominarse, como en los animales, un "instinto materno". Es algo más; es justamente la dimensión re-ligativa por la que la procreadora asume en la re-sponsabilidad al indefenso; re-sponsabilidad que la expone a la muerte si fuera necesario. Es una re-sponsabilidad hacia el pobre, ilimitada, inicial, apriori de todo apriori (202). Por ello, ante el Otro indefenso y sufriente, la re-sponsabilidad es sustitutiva, asume aún la culpa merecida del Otro, gratuitamente, des-interesadamente (203), ocupa el lugar del que tiene a cargo, más allá del éxito o el fracaso, de la felicidad o la infelicidad (204). Su pro-curación va más allá que el pro-yecto de la Totalidad, donde se funda el éxito, la felicidad o el fracaso o la Infelicidad, pero va aún más allá que el juego, del homo Indens de Nietzsche o Fink, porque el Otro es el ámbito de la ex-igencia que re-liga abrumando la conciencia ética y permitiéndole poseer su quietud sólo ante la cabal liberación del oprimido del cual es re-sponsable. Por ello Bartolomé se experimentó como electo y re-sponsable, "por liberarios de la violenta muerte que todavía padecen".

Porque el Otro que pro-voca y con-voca a su liberación está más allá del tiempo de la subjetividad cerrada en la Totalidad del sistema, le llamaremos anacrónico; pero porque es anterior a toda acción o compromiso de justicia en el mundo, porque la re-sponsabilidad por el Otro

abre el pro-yecto ontológico de justicia y justifica la praxis liberadora, la llamaremos diacrónica (anterior a la sincronía del sistema dominador).

La re-ligión o re-ligación meta-física es esa tensión anacrónica y sincrónica, inmemorial (anterior a toda historia), que ex-pone al testigo y re-sponsable por el Otro, el pobre, ante el Otro absolutamente absoluto.

Pero, ¿qué es esto de "el otro absolutamente absoluto"? El es el supuesto arqueológico (en realidad an-arqueológico: más allá del principio del mundo) de la pro-vocación inicial. Es aquel que "por su bondad y misericordia tuvo por bien elegirme" -nos dice todavía Bartolomé-. "El Otro" antropológico es ab-suelto de continuidad con el sistema; por ello es absoluto, y también santo, digno. Pero de lo que se trata ahora es del "absolutamente" absoluto, del ab-suelto de continuidad aún de la historia humana y del hombre mismo. Acerca del sin nombre. porque se sitúa más allá, no sólo del ente y del ser, sino de la exterioridad dis-tinta humana, acerca del Otro absolutamente absoluto sólo hav huellas, signos que hacen señas, vestigios. Paradójicamente, se encuentran nuevamente unidos tanto un místico (205), con un revolucionario (206) o un lógico aparentemente escéptico de la meta-física (207). Todos coinciden en que acerca de lo que no puede hablarse hay que quardar sagrado silencio, porque acerca de lo que no es ente, ni mundo. ni exterioridad finita, no hay sino "huellas" de su Ausencia.

Cuando Robinson encuentra de pronto en la soledad antigua de su isla ciertas "huellas" humanas sobre la arena, inesperadas y recientes, experimenta lo que deseamos describir. "Huellas" humanas son un signo, óntico, un fenómeno. Pero un fenómeno que al mismo tiempo es un enigma, un misterio que exige ser descifrado perentoriamente: "iAlguien está allí! iHay alguien! ¿Acecha? ¿Me estará viendo? ¿Prepara una celada para robarme, matarme?".

"Las huellas", entonces, son en el mundo el testimonio de la ausencia del Otro, al que se le puede encontrar siguiendo sus huellas, accediendo a su lugar de residencia: al fin del camino. El que deja en sus huellas su ausencia no es un ante (cara-a-cara), sino que da su espalda, su presencia inquieta por signos que lo señalan, al cual se refieren. Las huellas tienen la presencia del "un no sé qué que queda palpitando"—diría Juan de la Cruz—. El rehén, re-sponsable ex-puesto por el Otro y asediado en su nombre en el "interior" del sistema que lo aprisiona y retiene, como secuestrado, busca en las huellas, en el fenómeno como enigma, en el rostro como misterio, la exterioridad infinita o al infinitamente exterior.

Ateo de sí mismo y de la Totalidad, en dirección hacia el Otro, recorriendo palmo a palmo cada huella, pone así las condiciones reales del acceso al Otro absolutamente absoluto, el Ausente. "El yo se aproxima al Infinito avanzando generosamente hacia Tí [...]. Me aproximo al Infinito en tanto me sacrifico [por el Otro]". (208). Por ello la re-ligión, en su sentido meta-físico, no es conocimiento ni saber (como para las ontologías), sino proximidad real: cara-a-cara, presentida, previvida, pregustada en el rostro del Otro. El infinito se avanza en sus huellas no son meros fenómenos ónticos sino epifanía meta-física: el rostro de la viuda (mujer pobre), del huérfano (niño suplicante), del pobre y extranjero (el hermano sin poder) (209). En el rostro del pobre (no del igual en el sistema, sino del exterior al poder del sistema), en sus ojos que interpelan, es donde se encuentra la enigmática y misteriosa epifanía (la revelación o apocalipsis "a través de la cual": epí—en griego—) de lo an-árjico absolutamente absoluto, del anterior a toda anterioridad.

Es en el pobre donde se revela el Infinito, donde inspira y pro-voca interpelantemente a sus profetas, a sus testigos, a los que in-quietan todos los sistemas históricos. La pro-vocación histórica del pobre (p en el esquema 35) no es sino la presencia enigmática, e-norme, epifánica de la elección apocalíptica: revelante. El Infinito absolutamente absoluto se revela por sus huellas: el hombre que, más allá del sentido y el valor, en el sin-sentido y la pobreza de todo valor, es alguien todavía: iHay alguien! El que se define como rehén en el sistema, gloria del Infinito y re-sponsable por el Otro, es el hombre re-ligioso. Es en esa re-ligación meta-física por donde transita la justicia erótica, pedagógica y política (tres momentos esenciales de la exterioridad antropológica que se abren desde la exterioridad arqueológica).

Nuestro intento aquí, entonces, no es probar teóricamente la ex-sistencia de Dios; no creemos que sea el camino filosófico del problema en América Latina hoy. Nuestra intención es un mostrar cuál es el camino real (y por ello histórico: erótico, pedagógico y político, este último principalmente) para acceder al Otro anterior a toda anterioridad. El "ante" el cual Bartolomé asume la re-sponsabilidad de la elección de jugarse "por".

Se da así una tripolaridad: el yo-rehén y ob-sesivo; el por el Otro, el pobre; el ante el Otro Infinito. El yo-rehén se enfrenta ex-puestamente frente al dominador: como testigo del pobre y el Infinito; como liberador del oprimido. En cuanto electo por la Palabra revelante, su re-ligión dice referencia al Origen. Como re-sponsable por la liberación del pobre, su re-ligión dirá referencia y lo veremos en los parágrafos siguientes, al que debe rendirse un "servicio" y "culto" en la liberación del pobre, dirá referencia al último.

El Origen es revelador en la historia (y ya veremos que es creador con respecto al cosmos); el Ultimo es liberador o salvador de la historia (donde se asume el cosmos como liturgia). El doble movimiento apoca-

líptico y soterológico son los dos accesos por los que el Otro absolutamente absoluto revela su realidad Ausente en la presencia enigmática de su huella, el pobre, y exige su gloria, futuro de todo sistema vigente que por vigente y presente no puede ser sagrado sino histórico. Más allá que toda Totalidad, que la com-prensión del ser y que el mismo pobre, se encuentra la arqueología del mismo ser y del mismo pobre: Nada de lo que se com-prende dentro del horizonte del mundo y los entes. "El no-ente" que tiene su privilegiada "huella" en el rostro sagrado del Otro cuando se avanza y clama: "- iTengo derechos que no son los tuvos!-". La infinitud de la libertad meta-física del Otro resplandece como signo que señala al Infinito mismo. Por ello, el acceso al Infinito es la afirmación real del que lo revela y en cuya epifanía se desnuda: el oprimido como otro. Todo lo dicho, sin embargo, "no se deja convertir en la evidencia de un discurso filosófico [ontológico], permanece siempre en la dimensión del enigma: no se trata de significaciones objetivas [ónticas ...]. Sólo la conciencia ética[meta-física] siente su peso" (210).

¿Qué significa entonces la "muerte de Dios"? ¿De qué "Dios" se trata? ¿No se habrá asesinado su enigmática epifanía y por lo tanto, no se habrá destruído el camino mismo del acceso real al Infinito?

Pensamos, en efecto, que la modernidad europea —en cuya tradición fratricida le seguirán en el siglo XX Estados Unidos y Rusia, con responsabilidades no iguales— se funda sobre la muerte del Otro, el pobre, el indio, el africano, el asiático—. Asesinada la epifanía, borradas las "huellas", ¿cómo podría accederse al Otro absolutamente absoluto? Europa moderna nace desde el descubrimiento (¿no es en realidad un encubrimiento?) de América, como ateismo del Otro absoluto y fetichización de su mundo europeo como divino —la filosofía hegeliana es, por otra parte, su más coherente ontología—. Ahora, entonces, se puede interpretar filosoficamente la lógica de la conocida poesía: "No hay Elohim, no hay quien haga justicia [...]. Comen a mi pueblo como pan" (Salmo 14, 1—4). Para mejor captar lo que el texto encierra, como para constatar lo explicado en los dos últimos párrafos, permítasenos proponer una doble situación:

## SITUACION 1 — Fetichismo de la totalidad europea moderna y burguesa: ateísmo del Otro absolutamente absoluto.

- Momento negativo: negación de la exterioridad o alteridad por la dominación del indio, el negro, el asiático, el trabajador metropolitano, la mujer y el hijo (ateísmo del Otro revelante y creador)
- Momento positivo: afirmación de la totalidad europea como la "civilización occidental y cristiana", divinizada (fetichismo).

Esta situación se produce desde el siglo XV, imperceptiblemente, lentamente: el "yo conquisto" se expresa como ego cogito y al final en la "religión absoluta" del Estado imperial de Hegel. Ateísmo del Absoluto otro por asesinato del pobre: "No hay Elohim [en Europa], no hay quien haga justicia [en la periferia ni entre los oprimidos...]. Comen a mi pueblo [tal como lo hemos descrito en el capítulo IX, t. IV de esta Etica], como pan"; es decir, el hombre es inmolado al diosoro. La aparente religiosidad de los poderosos (de la Cristiandad como Estados, de los nobles, aristócratas, oligarquías, burguesías, de los "servicios de inteligencia" que defienden y propugnan la seguridad del "Hemisferio Occidental") no es sino el culto idolátrico al fetiche.

### SITUACION 2. Liberación de la periferia y de los oprimidos: ateísmo del capitalismo y el burocratismo idolátrico.

- Momento negativo: negación de la negación del Otro: liberación de la periferia, del obrero, de la mujer y el hijo (ateismo del fetiche).
- Momento positivo: afirmación de la alteridad por la praxis liberadora (servicio erótico, pedagógico y político al Otro, el pobre; gloria y culto en ese servicio al Otro absolutamente absoluto).

Esta situación se comienza a producir en Europa desde fines del siglo XVIII contra la burguesía triunfante y en el siglo XX en todo el mundo por los movimientos de liberación de las naciones periféricas, las clases oprimidas, la mujer y la juventud. Ateísmo del fetiche que pasa por ser el único dios, siendo sólo un ídolo. Ateísmo del que cumple el mandamiento poético: "No tendrán otro dios delante de mi rostro (al panai)" (Exodo 20, 25), ni siquiera "en mi proximidad" (Deuteronomio 5,7). Delante del "Rostro" sólo es digno el rostro libre del pobre. Quien procura liberarlo de la violenta muerte que padece —como escribía Bartolomé en su Testamento— ha accedido a la vía que lo lleva a su destino. iDios no ha muerto! ¡Quien ha sido asesinado es el pobre, el Otro, el pueblo! Muerta o alienada la epifanía, ¿cómo podría revelarse el Ausente, el Desconocido, como decía Proudhon?

La cuestión de la "muerte de Dios" es un falso problema. Dios —sea la totalidad de la materia, sea la totalidad de la Idea, sea el Otro absolutamente absoluto— es el momento requerido como inicio de todo discurso (ya sea ontológico o meta-físico). Nadie ha podido negarlo con seriedad. El auténtico problema no es la "muerte de Dios", sino la "alienación del Otro": La injusta alienación de los oprimidos. Es la sangre de los oprimidos de toda la tierra, de todas las naciones y fami-

lias la que encuentra Nietzsche en sus manos: no es la sangre de Dios, es la sangre de su "huella", del puente mismo por el que puede transitarse más allá del ser, del sistema. Destruir el puente de salida es, al mismo tiempo y paradójicamente, matar el sistema, ya que deberá resignarse a ser "el eterno retorno de lo Mismo": infecundidad definitiva de lo físico, inorgánico, muerto.

La filosofía latinoamericana, entonces, no puede más que ser atea del "dios-fetiche" de la modernidad, desde Descartes a Hegel o Heidegger. Deberá ser atea de todo sistema, pero, y ésta es una limitación peligrosa en el discurso pretendida y solamente ateo, deberá también afirmar que el Divino es Otro que todo sistema, de lo contrario, se permitiría a un sistema futuro. -por ejemplo a la burocracia rusa pretendidamente atea-, que se divinizara a sí mismo creyéndose el momento irrevasable, --ya que el "partido", ¿no es acaso la conciencia autoconsciente de la materia eterna y circularmente retornante?-. El retorno de los brujos se produce siempre cuando no se ha afirmado rotundamente que el Otro absolutamente absoluto es el más allá de toda Totalidad. Más allá del ser del mundo el Infinito es garantía de historia e ininterrumpida liberación de la mujer, el hijo y el hermano. Sólo la afirmación del Divino como otro que todo sistema es el punto de partida del discurso filosófico radicalmente liberador. Desde la exterioridad infinita, aunque sea negativamente, el discurso filosófico tiene criterio para acusar de culpable (efectuar la crítica) a todo sistema. Sólo puede ser definitivamente ateo de todo sistema el que afirma la exterioridad del Sagrado.

El camino que hemos pretendido bosquejar en este parágrafo es de ortopraxia y no de ortodoxia: se trata de una vía meta-física para acceder a la realidad del Otro absolutamente absoluto, y no de una vía ontológica para de-mostrar su existencia. El discurso ortopráctico se apoya e indica el sentido de la praxis liberadora revolucionaria: es un argumento de realidad.

#### 5 70. El estatuto ético del cosmos

En este parágrafo abordaremos la cuestión meta-física en cuanto tal, nivel que hemos tenido en vilo en toda esta obra para sólo ahora bosquejar un discurso más problemático que resolutivo. Desde ya debemos repetir lo dicho a lo largo de esta ética: la re-sponsabilidad por el Otro se ratifica en un compromiso práctico por el Otro. El que no haya cumplido las condiciones reales o prácticas del acceso al Otro erótico, pedagógico o político, mal podrá pensar la cuestión del Otro absolutamente absoluto. El pensar es consecuente al practicar. La negación del Otro absolutamente absoluto se realiza prácticamente al absolutizar fetichistamente el sistema (aunque se pretenda adorar a no sé qué Dios creador o salvador: el de la Cristiandad imperial, por ejemplo).

Puede realizarse absolutación teóricamente; pero aquí hay que distinguir: si dicho ateísmo viene sólo a confirmar el fetichismo práctico (un burgués que además se diga ateo), entonces su afirmación teórica es coherente con su praxis idolátrica; si dicho ateismo teórico es ahora del fetiche (aun el del "dios-fetiche", de la Cristiandad vigente); y si además su actitud práctica es revolucionario-liberadora y de servicio al pobre, el oprimido, dicho discurso debe simplemente encontrar su término para ser irreversiblemente crítico (es decir, deberá llegar un día a la afirmación teórica del Otro absolutamente absoluto como la exterioridad inalienable del Sagrado más allá de todo sistema posible). De allí que el que se compromete prácticamente en la liberación de la mujer, el hijo y el hermano, liberación erótica, pedagógica y política, sólo él puede ahora aceptar adecuadamente el discurso que a continuación proponemos.

En general, son los fetiches de la Cristiandad (los que han identificado en América Latina la "civilización occidental y cristiana" con la dependencia fascista y capitalista), los que pretenden asumir con exclusividad lo que a continuación emprendemos. Pero, en realidad, en nombre del Otro creador sólo proponen una divinidad guerrera o un ente complaciente (como el "dios" que paga con el cielo los méritos de los pequeños burgueses): un ente definido desde los intereses del deísmo y no el Otro sagrado interpelante por la revelación de la injusticia y la exigencia de un orden nuevo.

Sólo pueden asumir el discurso ético-cósmico de la contingencia los que no han sido colaborantes de la Totalidad: "Libérense de la complicidad de ellos, ioh mi pueblo!, a fin de no participar en sus injusticias" (Apocalipsis 10., 4). Paradójicamente, entonces, son los que cotidianamente se llaman ateos por sus compromisos liberadores y políticos en América latina, los que se encuentran en condición real para pensar la metafísica.

Anticipando el contenido del presente parágrafo y el siguiente. propondremos ahora la tesis fundamental que deseamos desarrollar. En el esquema 35, el Otro "por" (II) el que es re-sponsable asume la carga que está más allá de la Totalidad (I). Pero, la ob-sesión por el Otro no es meramente teórica o "espiritual", sino real, es decir, sensible, carnal, económica. Mal podría hablarse de "servicio" o "trabajo" liberador (flecha d en el esquema 35), si dicho servicio fuera sólo una promesa "espiritual" nunca cumplida realmente. Se trata de dar de comer pan al hambriento; de lo contrario el hambriento es comido como pan -tal como hemos visto indicado en la tradición poética meta-física: "Comen a mi pueblo como pan" (Salmo 14, 4) -. Si no se sirve realmente al pobre, el pobre está siendo devorado por el sistema como un oprimido, inmolado al fetiche como víctima propiciatoria que "alimenta" con su sangre a la Totalidad: sea como dios de los aztecas, sea como el oro de la conquista o el capital-dinero de la época neocolonial.

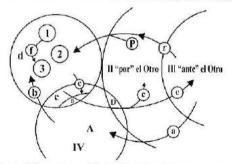
Eticamente, es decir, desde la filosofía primera (ya que se esclarecen las condiciones que posibilitan el mismo discurso filosófico desde su origen), la naturaleza, el cosmos, se sitúa desde la praxis humana no como lo primero, sino como lo que entra en una praxis cultual (y por ello cultural) y, posteriormente, en un discurso económico erótico, pedagógico o político, y, como el ámbito dentro del cual la económica alcanza su raíz meta-física, un discurso arqueológico absoluto. Los entes, que nos rodean ya dentro del mundo (como lo hemos visto en el capítulo II de esta ética), no son primeramente cosas ahí, absolutas, o meramente presentes como objetos teóricos. Los entes son primera y esencialmente prágmata: útiles, instrumentos, cosas-sentido. La cosmo-lógica (para distinguirla de la antropológica: erótica, pedagógica y política y la arqueológica) encuentra su lugar y sentido como la materia para ser "ofrecida" al pobre, "por" el que debe re-sponderse. "Materia"

aquí no es un momento constitutivo cósico de lo cósmico, sino que simplemente el "con lo que" el útil, el instrumento, el alimento está hecho. Pero por otra parte, es necesario que haya ya "materia" para ser utilizada o "cosa-con-la-que" se fabrique el instrumento.

Esa anterioridad real de la materia es lo que nos exige ahora plantear la cuestión radical de toda la "filosofía de la naturaleza" (que en definitiva es una "filosofía cósmica" o una cosmológica, como la hemos llamado antes arriba): desde el hecho de que "ihay cosmos!" ¿cuál es su condición metafísica? O, de otra manera: constatando que "ihay cosmos!", ¿cómo es que está ahí? Nuestro interés no es teórico ni ontológico, sino práctico. Sólo dilucidando el "ihay cosmos!", podremos pensar la económica, el sentido real del servicio al Otro: es necesario darle pan al hambriento, pero detrás del pan está la tierra fértil, la semilla viva, el trabajo de la agri-cultura. Por ahora nos interesa sólo la tierra fértil y la semilla viva, ya que la agri-cultura la trataremos en el próximo parágrafo (porque no se sitúa en el nivel del "ihay cosmos!", sino en el del trabajo que se cumple "sobre" el cosmos ya real). Todo esto nos exigirá muchas distinciones (211). Antes que la cultura o el culto está la materia de la ofrenda.

Para no perdernos en la resumida o programática exposición que efectuaremos, tendremos ante los ojos un nuevo esquema, que introduce el momento de la cosmológica en función económica entre la Totalidad y la Alteridad (sea antropológica o arqueológica) (Compárese este esquema con el anterior).

ESQUEMA 35
Función Económica de la Situación cosmológica: El Culto



I. Totalidad; II. Ambito antropológico de Alteridad; I—II. La "antropológica"; III. Ambito de la "arqueológica"; IV. Ambito de la "cosmológica" o económica; 1. El "Señor"; 2. El pro-feta; 3. El "esclavo" o dominado; a. Creación; b. Evolución; c. Cultura; d. Servicio liberador; e. Culto: f. Dominación; r. Revelación; p. Pro-vocación. A.si caos; B.la natureleza; C ta cultura

Que "hay cosmos" nadie lo puede negar (circulo /V); de lo que se tratará es de pensar si puede ser in-fundado (Abgrund) o si procede de la Alteridad absoluta (flecha a: creación). En el primer caso, se afirma la necesidad divina del cosmos (un Holbach propone este panteismo material); pero aquí no puede descubrirse la exterioridad de la antropológica con respecto a la física (la física funda el género humano v destituye la historia en mero proceso cosmológico). Sólo en el segundo. la exterioridad de la antropológica se despliega como historia. Pero para que haya hombre es necesario antes la evolución (flecha b) de la vida vegetal y animal en humana. Porque hay hombre éste puede trabajar el cosmos (flecha c: la cultura = C). El cosmos trabajado o incorporado al mundo (horizonte I) es los entes, los útiles, las posibilidades (región B C de convergencia mundo-cosmos). Las exigencias del Otro (III) obligan a comprometerse en la praxis de liberación, la que modifica los sistemas económicos o de útiles descubriendo nuevas estructuras culturales (región D), las que son puestas al servicio del Otro antropológico (flecha d) y en el cual consiste el culto (flecha e). Sólo el Otro, el pobre liberado, puede in-vocar adorando (flecha f) al que originariamente puso en la realidad todo (creando: flecha a) y pro-vocando revelantemente al sistema (subvirtiendo: flechas p y r).

Tomaremos parte a parte los momentos de este discurso y hasta el fin del presente tomo. Véanse todos estos temas y los siguientes en nuestra obra Filosofía de la liberación.

El primer tema a abordarse es la realidad del cosmos. Debemos distinguir a los fines de esta ética diversos niveles. El "cosmos" es la totalidad de cosas reales; mientras que "mundo" es la totalidad de los entes (desde el horizonte del ser) o del sentido. El "ente" no es sino al ámbito de la cosa (ámbito IV) que ha sido incorporada en el mundo (región B C). La "cosa" es lo realmente constituído; el ente es el ámbito objetual, de sentido, útil o de valor de una cosa real. Hay cosas; los entes son. El "hay" indica el orden de la constitución real previa a su manifestación al mundo. El ente "es", es decir, se da en la respectividad mundana fundada en el ser. "Hay" cosmos es previo a la "naturaleza" y a la "económica". La "naturaleza" es la totalidad de los entes manifestados desde el cosmos; o de otra manera: es el cosmos en cuanto totalidad manifestada en el mundo.

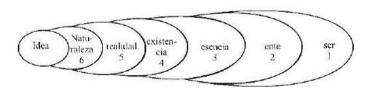
Realmente el cosmos es lo *prius;* ontológicamente el ser del mundo es el fundamento dentro del cual la naturaleza se da como totalidad de entes cósmico-evolutivos. Por ello no hay historia del cosmos, sino evolución; pero se da historia de la naturaleza o historia de los diversos sentidos de la naturaleza (porque no es idéntica la "naturaleza" eterna y divina de los griegos que la "naturaleza" temporal y creada de los medievales). La historia de la naturaleza se funda en la historia del ser o del mundo. La historia del ser es el fundamento de la historia del

hombre. De lo que se trata en este parágrafo no es todavía de la económica (o de la "naturaleza" hecha materia de trabajo), sino de la cosmo-lógica (que incluye el cosmos real y la naturaleza como totalidad mundana). La cuestión es: ¿Cuál es la condición meta-física del cosmos? ¿Por qué está ahí? ¿Cómo es que en ella llega a haber hombre?

Hegel respondió estas preguntas en la Lógica y en las dos primeras partes de la Enciclopedia, ya que son tratados de ontología. Como en las otras partes del filosofar, deberemos oponernos al discurso hegeliano, pero ahora de manera más frontal que nunca. Una filosofía de la liberación en América Latina debe tener clara conciencia que aceptar el primer paso de la Lógica es ya haber fundado la imposibilidad de la liberación. En efecto, la Lógica sique un discurso dialéctico involutivo desde el ser hasta la vida y la vida humana. Nuestro discurso, en cambio, partirá desde el Otro absolutamente absoluto que da la constitución real al cosmos, dentro del cual un día se desplegará el horizonte del ser: la realidad de la Alteridad es anterior al cosmos y éste tiene "sentido" en cuanto se integra a la praxis humana, meta-física, ética. Los poshegelianos advirtieron va que más allá de la identidad del serpensar resiste la realidad. Hegel parte desde el fundamento del mundo (círculo I del esquema 35), nosotros partiremos de la Realidad misma absolutamente absoluta (ámbito III), y de la anterioridad real antropológica (ámbito II).

Para Hegel el despliegue del discurso es el siguiente: en primer lugar, se trata en la *Lógica* objetiva (que es la que nos importa) u ontología el proceso que se origina en el "ser" y concluye en la "realidad", claro que no como creación, según veremos. Lo real se escinde como cosmológico, cuestión que Hegel tratará en la "filosofía de la naturaleza", y es el segundo aspecto; en tercer lugar, desde la naturaleza aparece la vida y en ella el hombre. Todo este despliegue dialéctico se cumple unívocamente desde el ser y desde la Totalidad del mismo ser (Totalität des Seins), por lo que la esquematización sería la siguiente:

# ESQUEMA 36 Involución dialéctica del discurso ontológico fundamental Hegeliano (simplificado)



Cfr. lo indicado en Método para una filosofía de la liberación, 5 16, pp. 103 ss.

Como puede verse, Hegel comienza por la *Lógica*, nosotros terminaremos en ella. Esto se debe a que su discurso parte del ser, mientras que el discurso ético parte desde más allá del ser, desde la realidad del Otro. Para Hegel, en cambio, la realidad es un momento incluído) en el ser como Totalidad. Veamos esto por partes.

Hegel se sitúa desde el horizonte ontológico (ámbito 1, esquema 35), para el cual mundo, ser y pensar son idénticos; o como para Heidegger, que en el fondo, ser y com-prensión de ser son idénticos: "La simple inseparabilidad del pensar y ser del pensante —cogito ergo sum— dice exactamente que en la conciencia ser, realidad, existencia del yo son inmediatamente reveladas [...]; esta inseparabilidad es el conocimiento primero y más cierto" (212).

El primer libro de la Lógica, entonces, trata sobre el ser. "El ser es lo inmediato indeterminado" (213), entonces, es el horizonte mismo ontológico (horizonte 1 del esquema 36), el límite de la subjetividad absoluta. El ser, uno con la nada, deviene "el ente (das Dasein)" (214). El ente está ahí como fruto de la escisión (Entzweiung), diremtion o explication originaria, por la que el ser deviene fuera de sí por la determinación o la negación (215). El ente (que debe situárselo dentro del mundo, región B del esquema 35) no es creado sino que se lo formaliza por la cualidad (la morfé de Aristóteles) que es la autodeterminación negante del ser: "Dios crea el mundo; Dios se determina; [...] El se determina a sí mismo, pensándose a sí mismo se pone a sí mismo como en otro opuesto" (216). El ente, "lo que" es pensado (horizonte 2 del esquema 36), es lo más extremadamente exterior del ser. Todo el resto de la lógica es una involución reflexiva hacia el ser pero como resultado; es decir, es un des-determinar lo determinado, cualificado.

El ente, determinado, es finito, algo, no-otro limitado. Pero en tanto se lo refiere nuevamente al ser, no sólo como un ente, sino en tanto multiplicidad (die Vielen) (217), ser previamente indeterminado, ahora es reflejamente determinado como la Totalidad una (en cuanto Totalidad) y múltiple (en cuanto Totalidad de entes). Es la remitencia del nivel 2 al nivel 1 del esquema 31. Entremos ahora al momento central de la ontología hegeliana.

El ser como Totalidad o multiplicidad determinada, y en cuanto dice relación de fundamentación con respecto a los entes, se denomina esencia (218), tema del segundo libro de la Lógica. Por ello el momento en que la esencia es inmediatamente ella misma es la identidad (219); mientras que la multiplicidad es la dis-ferencia (220) por la que se niega como escindida. La referencia refleja de la dis-ferencia a la identidad

originaria es la relación de fundamentación: la esencia como fundamento (Grund) (221). Es decir, la esencia es la que funda lo que algo "es".

Lo dis-ferido y fundado es además "relativo (relativ)" a los otros entes "formando un mundo (eine Welt)" (222), y en tanto parte correlativa u ocupando un lugar en la respectividad mundana se dice que existe: es la existencia (horizonte 4 del esquema 36). Véase bien, entonces, que la existencia de la cosa (223) no es sino su esencia en una cierta posición (porque "la esencia es la existencia; la esencia no es diferente a su existencia" (224); la existencia sólo es diversa de la esencia en cuanto indica la respectividad). La cosa existente "aparece" y su aparición se denomina "fenómeno (Erscheinung)" y en cuanto tal es parte relativa del "mundo fenoménico" que juega el papel de "Totalidad apariencial" (225): es una exteriorización.

Por su parte, la realidad (horizonte 5 del esquema 36) es la referencia de la esencia a la existencia, o la exteriorización de la esencia en la existencia, o la unidad que se descubre en el fenómeno entre su existencia mundana y su esencia en dicha existencia manifestada (226). El absoluto es, exactamente, la realidad todavía en-sí, no traspasada en otro (227); mientras que se dice que algo es real cuando su esencia es existente, o cuando el absoluto se ha determinado o puesto a sí mismo como exterior a sí (228), dis-ferido concretamente.

Lo real, por otra parte, llega a serlo atravesando diversos momentos (llega a ser así una "realidad desplegada (entwickelte Wirklichkeit)" (229). En primer lugar, como identidad en sí, la cosa real es sólo posible (230) y aunque con respecto a la pura posibilidad lo real es "el concreto exterior (äusserliche Nonkrete)" (231), sin embargo es contingente por cuanto ha sido posible en su contenido. Por su parte, aunque contingente y posible debe aún la exterioridad presente de lo real dar cumplimiento a un presupuesto: la condición (232). Si se cumplen las condiciones la cosa es real y además activa, y como tal, es causa dentro de una Totalidad de acción-pasión-reacción (233). Llegamos así a la noción de "naturaleza" (horizonte 6 del esquema 36) como la totalidad de cosas reales "exteriores a la Idea" (234) —y siempre dentro de la región B del esquema 35—

Nuestro discurso es justamente el inverso, como veremos. No se parte del ser para involutivamente llegar a la realidad; sino que partiremos de la realidad más allá del ser (del cosmos y de su contingencia) y posibilidad como condiciones meta-físicas) para llegar al ser, al mundo y la naturaleza (como momento cultural o existencial práctico interno al mundo). Nuestra pregunta debe ser entonces: ¿Cuál es la condición meta-física del cosmos? Pero aún más radicalmente: ¿Cuál es la génesis real de esa misma pregunta? ¿En qué condiciones surge? ¿Desde cuáles opciones es posible? Es aquí donde se entenderá por qué la respuesta

es la inversa no sólo de la dada por Hegel, sino contraria igualmente a todas las demostraciones teóricas —en función ideológica— de la realidad del cosmos.

En la realidad, en la historia, la pregunta por la condición meta-física del cosmos es exigida por una opción ético-política, práctica. Siendo el ser el fundamento del sistema se tiende a comenzar el discurso ontológico desde el ser, y de esta manera se justifica la dominación (la ontología como ideología, la hegeliana, por ejemplo, tal como lo hemos visto). Si por el contrario, la praxis política, por ejemplo, necesita ir más allá de un sistema vigente, es necesario destituir de su eterna fundamentalidad al ser del sistema. Para modificar el sistema es necesario visualizarlo como "posible" (cuando aún no era) y como "contingente" (cuando ahora es pero pudo no ser) y por ello puede dejar de ser mediando la praxis revolucionario—liberadora.

Destituído el fundamento, el ser de su divinidad, eternidad, consistencia definitiva, la praxis de liberación origina un discurso teórico que de-struye la ontología ideológica que justifica la eternidad del sistema en la eternidad del ser y que justifique la realidad de la liberación en la posibilidad de un nuevo sistema en la historicidad del ser. Si el ser es posible y contingente, mucho más lo serán los entes, las cosas. La totalidad de las cosas, el cosmos, es afirmado como posible y contingente, como modificable, como útil, como materia de trabajo liberador. La praxis de liberación, el nivel ético-político, es así el origen del discurso teórico que sitúa al cosmos dentro de una constitutiva precariedad. Tal discurso teórico parte de la noción de creación, que no es una "arqueología del sentido" (235), sino una arqueológica de la revolución. De hecho, en la cultura occidental el discurso de la creación surge como teoría que justifica la subversión dentro del Imperio romano en el siglo II (236). Los oprimidos del Imperio, divinizado por la eternidad del cosmos estoico junto a la divinidad política del César producen un discurso teórico-subversivo que justificará su acción liberadora: el creacionismo. Los sistemas políticos dominadores, igualmente los eróticos y pedagógicos, no sólo fijan con pretensión de intemporalidad al sistema como totalidad, sino, igualmente, cristalizan el uso concreto que se da a los entes. Subrepticiamente se desliza el uso actual, vigente e intrasistemático del ente a todo uso posible de la cosa, y, además, se fija el uso-cosa como eterno, necesario, y con él la totalidad de la naturaleza (que por otra parte se confunde con el cosmos). La eternidad del cosmos y del sistema se identifican así: el discurso ontológico es la lustificación teórica de la praxis dominadora.

Por el contrario, la praxis liberadora origina un nuevo discurso teórico que da fluidez al uso de los entes desde la posibilidad de cambio del pro-yecto del sistema. La des-cristalización de los usos de los entes lleva a descubrir a la cosa como la constitución real de algo que puede

ser usado de diversas maneras en diversos sistemas. Pero más radicalmente aún, los entes-cosas son interpretados como lo que puede ofrecerse al oprimido (el pan) que ha de liberarse. El proceso mismo de la liberación descubre entonces a los entes-cosas como instrumentos con nuevos usos y como lo que sirve-para el Otro. Las cosas no son en-sí, sino para-el-Otro. Esta radical interpretación del cosmos como "para-el-Otro" la describiremos después como el estatuto cultural del cosmos, "Para-el-Otro" es la realidad del cosmos, para una libertad (la del Otro) desde la libertad del liberador. Las cosas aparecen así como entes usables, utilizables, mediaciones temporales, históricas, posibles, contingentes. El acto pro-ductor del liberador de nuevos sistemas interpreta a las cosas mismas como producto de la Libertad absoluta (porque sólo en su posibilidad y contingencia las cosas son radicalmente redefinibles y no en cuanto fueran eternas o necesarias). La praxis de liberación origina así un discurso creacionista teórico que justifica la praxis liberadora desde un cosmos comprendido como constituído actualmente por un acto de la Libertad absoluta: la creación. El cosmos queda así situado en un estatuto ético: sea porque es usado por la libertad revolucionaria de nueva manera, sea, y más radicalmente. porque es constituído realmente por la Libertad absoluta.

Ahora puede entenderse el por qué el discurso teórico creacionista no demuestra nada cuando ha sido separado de su origen práctico político. Las demostraciones de la creación del cosmos no logran el asentimiento de aquellos que en la praxis afirman la eternidad del sistema o cuando no aceptan su superación. Tampoco prueba nada cuando dicho discurso pretende sólo afirmar la potencia divina, pero la divinidad que justifica al sistema (el ídolo). En este caso no acepta dicho discurso el liberador o revolucionario. El discurso de la creación es auténticamente mata-físico, y no entológicamente ideológico, cuando prueba por el absurdo del contrario la posibilidad y contingencia del cosmos como condición de posibilidad de la praxis revolucionaria, liberadora. Sólo en ese caso es un discurso filosófico crítico, no ideológico.

Habiendo situado la génesis práctico—política del discurso teórico de la creación, entremos resumidamente en esta cuestión crítico metafísica de importancia definitoria para toda la filosofía latinoamericana.

Cuando las cosas del cosmos son pensadas como di-ferencia de un acto originario de escisión (*Entzweiung o Diremtion* para usar la terminología hegeliana) las cosas se remiten a la Identidad primera como Fundamento. En este caso el fundamento del cosmos es el ser. En esta posición cae el joven Marx (237) y Nietzsche, por ejemplo, cuyo "eterno retorno de lo mismo" justificará ideológicamente a los héroes del nazismo. Por el contrario, si el origen (arjé) del cosmos está más alla de todo principio (anarjía del Otro absolutamente absoluto (238) sería lo abismal (Abgrund) desde donde son constituídas las cosas (*Ursprung*).

pero con salto meta-físico absoluto), más allá del primer fundamento (*Ungrund*) del cosmos que queda así como de-fondado (*Ungrund*) (239).

Por ello hemos indicado que se debería hablar de una anarqueológica: el origen más allá que todo principio. Schelling lo ha llamado "el Señor del ser" (240), lo transmundan. Sólo en este caso, en el caso que lo Absolutamente absoluto fuera otro que el cosmos, el cosmos adquiere una radical precariedad. Aún los pensadores creacionistas del medicevo daban al cosmos, por su constitución pretendidamente incorruptible (los astros, la tierra, etc.), el carácter de eterno va que "nada puede retornar radicalmente a la nada" (241). Sin embargo, hoy "las ciencias positivas nos alejan de más en más de una concepción del cosmos como la que sustentaban los antiguos (griegos y medievales), concepción que podía permitir el panteísmo (y la eternidad del ser sin fundamento), pues la materia, el cosmos, aparecían como cosas sólidas, estables, significaban la consistencia misma. El universo aparecía como una roca estable para la ontología griega. La roca se ha transformado en un humo de galaxias que huyen unas tras las otras como moléculas de un gas en libertad. No tenemos hoy razones para atribuir con seguridad la eternidad, la autosuficiencia ontológica al cosmos tal como se descubre desde hace un siglo. Si hay una roca en la metafísica, habrá que ir a buscarla en otro ámbito" (242). Ante un cosmos limitado, en expansión, en proceso de entropía, naciente y finito en la vida, nadie puede hoy atribuirle eternidad. Si se le atribuyera sería un nuevo panteismo. Si no se le atribuve entonces no queda sino descubrir al cosmos en su condición meta-física radical: el cosmos es posible (en cuanto no absoluto y por ello se indica un principio -rishit en hebreo- antes del cual no era real) y contingente (por el hecho mismo que siendo pudo no ser v puede de jar de ser real).

El cosmos se vive desde el mundo, nuestro mundo com-prendido y habitual, como el caos. El caos fue ya para los antiguos (no solo griegos sino otros pueblos, entre ellos los americanos) lo ininteligido, lo in-comprensible, lo que no tiene el orden del mundo. El caos es al mismo tiempo como el no-ser, lo que está más allá del ser, lo alógico, sin fundamento. Por ello hemos visto que el Otro, antropológico, es como la nada y el no-ser para el mundo, para el sistema establecido (243). Pero si hay algo en el Otro que es nada en mi mundo es su libertad incondicionada (244). La libertad del otro aparece igualmente como un caos. como lo incontrolable y peligroso, misterioso, imprevisible. Sus obras, sus actos aparecen a la luz del mundo desde su decisión extraña, desde la Exterioridad de su historia dis-tinta. La condición meta-física de las obras del Otro en mi mundo es semejante, analógica, a la condición meta-física del cosmos como tal como creatura del Otro absolutamente absoluto. Detrás de la obra humana se encuentra, como la nada de mundo, la libertad pro-ductora del Otro; detrás del cosmos como totalidad.

desde la nada originaria, se encuentra la Libertad creante del Otro absolutamente absoluto. La comprensión de la arqueológica desde la económica indica, exactamente, que se trata de una teoría metafísica que surge desde una praxis política: "Como las manos del alfarero..." es concebida la acción del Creador, por analogía con el trabajo artesanal v no de la teoría o la gnosis (como para Aristóteles, Eckhart, Hegel Heideggerl. En este punto el joven Marx, todavía muy hegeliano, cayó en un error que permitirá la formulación del panteismo de Engels (sobre el que quedará justificada la burocracia rusa): "La creación es una representación muy difícil de extirpar de la conciencia popular (sicl: el ser-por-sí-mismo de la Naturaleza y el Hombre son incomprensibles para ellos, porque contradicen los hábitos productores de la vida práctica" (245). ¿No será que, por el contrario, la sabiduría popular a partir de sus hábitos productores prácticos encuentra en la creación la doctrina meta-física en la que pueda fundamentar su liberación? Aquí se ve todavía un Marx un tanto desconfiado del pueblo y del trabajo manual. iErrores de juventud!

En efecto. El Absoluto puede ser concebido esencialmente como Inteligencia (Platón, Plotino, Bruno, Hegel, etc.) y se funda así una ontología; o como Materia, en la que en definitiva la ontología "funciona" de la misma manera. Si el ser es Inteligencia o Materia el cosmos y la ontología son fundamentalmente idénticas. Por el contrario, si el Absoluto es Otro que el cosmos y se lo entiende como Libertad originaria, se instaura una nueva lógica y se comprende el cosmos y al hombre de manera tal que el proceso de liberación es posible. El Absoluto se lo entiende como un "ser-persona; es decir, no designa una realidad derivada de categorías abstractas, sino que está relacionada a la vida v a la actividad del hombre. Ser (= esse en latín, hayá en hebreo) designa el devenir y el obrar libre y autónomo que no es comprensible sino en el acto de ser una persona la que obra" (246). Si el Absoluto es Libertad personal, el cosmos es interpretado como su don, como obra fruto de un acto gratuito en la bondad. El acto mundano analógico más semejante es aquel por el que en la fecundidad los padres procrean al hijo en la libertad. El hijo es así posible y contingente desde la libertad pro-creante. El mismo tiene un estatuto ético: pudo no ser concebido, pudo ser abortado.

La creación, analógicamente, es la fecundidad meta-física absolutamente absoluta que constituye a las cosas en su realidad. Cuanto más posible y contingente sea el cosmos, cuanto más modificable y para-el-Otro (más útil y menos fetiche) es. Pero para que sea más posible y contingente, su condición meta-física, más Nada, Exterioridad o Anterioridad, Libertad o Incondicionado, debe ser el Prius absolutamente absoluto. Por ello los Imperios son panteistas o fetichistas (el César es dios); mientras que los subversivos o revolucionarios, los liberadores, conciben al Absoluto como totalmente Otro que todo sistema posible, inclusive el actual que los oprime. Pero no sólo es Libre sino positivo. Los esclavos y oprimidos del Imperio lo pensaron como *Amor subsistente*. O el origen es Razón y las cosas di-ferencias (por lo que la injusticia es fundamentalmente divina igual que el Imperio); o el que está más allá del origen es Amor libre y las cosas son dis-tintas (por lo que la injusticia es obra de la libertad humana y el Imperio es destructible: ila liberación es posible!).

La divinidad-fundamento es la divinización del poder opresor: el divino-transfundamental es el descubrimiento desde la sacralidad del pobre a la intemperie de la Exterioridad del Sagrado. El sistema dominador define a sus partes oprimidas como diferencias de su propia substancia; el ser es uno. El acto liberador define a los nuevos sistemas futuros de justicia como dis-tintos, como creación del pobre para el cual el actual sistema es una mediación, el ser del nuevo sistema es analéctico, surge desde más allá del sistema: ex nihilo. Proudhon tenía razón: en "el misterio de las revoluciones sociales, el gran Desconocido, ha llegado a ser para mí la hipó-tesis guiero decir, un momento dialéctico necesario" (247). Así como el acto de amor-de-justicia responsable u obsesivo por el pobre es la anterioridad absoluta del nuevo mundo (cuestión tratada en el parágrafo anterior bajo la noción de religión), así el acto de Amor originario por la creatura posible es el origen del cosmos. Ese acto difusivo de Amor infinito no es causalidad óntica ni cósica (284), sino que es su superación meta-física: lo hemos denominado fecundidad para indicar que es anterior a toda causalidad cósmica, y su origen: origen de la evolución, la cultura y la liberación.

Porque la fecundidad originaria meta-física es Libertad absoluta (249) la realidad creada cósmica tiene con respecto a su originante una dis-tinción meta-física (no sólo diferencia ontológica) (250). Porque no sólo es di-ferente (y por ello fundamentalmente "lo Mismo"), sino esencialmente dis-tinto, el cosmos puede ser usado, redefinido, cambiado dentro de los sistemas históricos. Dis-tinto que el origen sin embargo guarda semejanza (similitudo) (251) con el origen en un cierto nivel. Veamos esto algo más detalladamente.

La fecundidad meta-física originaria pone en la realidad al cosmos, da la constitución real a las cosas, su esencia (252). La cosa en su esencia no es aquello que es en ella cognoscible; la esencia es el conjunto de momentos constitutivos reales que hacen que la cosa sea tal. La esencia constituye físicamente a la cosa real. En tanto creada, ella es posible y contingente, hemos dicho, pero además es una realidad participada o no absolutamente por sí (a se). La cosa real por su esencia es desde sí (ex se), desde su esencia constitutiva, individual. Se dice que la cosa es existente (253) en cuanto está fuera (ex—) del origen creante (—sistencia), en cuanto lo que es actualmente real. La realidad es lo "de suyo"

de la cosa; la existencia indica la misma realidad en cuanto actualmente creada. La respectividad de las cosas entre sí constituye la totalidad del cosmos que se presenta como un sistema (que se postula) sustantivo. La totalidad del cosmos inorgánico, astronómico, es en realidad una sola sustantividad (noción que asume y supera la categoría de substancialidad, y aún así diríamos que todo el cosmos no es sino una sola substancia) (254).

El cosmos posible y contingente (ámbito A del esquema 35) tiene así un comienzo (arié, en griego; rishit en hebreo); en un instante "ihav cosmos!" El "hay" indica su realidad. Su realidad puede ser considerada como ab-soluta: suelta-de toda otra consideración (eo ipso). Si olvidamos, sin embargo, que es posible o contingente, que ha sido puesta en la realidad por la Libertad absoluta (si olvidamos su estatuto ético: "ético" porque pende de una Opción infinita), podemos volver a panteizar los sistemas políticos. El cosmopolitismo alejandrino o estoico fue justamente la divinización cósmica de una dominación política. Por el contrario, recordar la realidad como posible y contingente "desde" la Libertad, es referirla a la fecundidad gratuita primera, respectividad originaria que relanza su estatuto ético como estatuto cúltico: la realidad creada (lo ético) es algo puesto a disposición para-el-Otro, el servicio (lo cúltico, como veremos en el parágrafo siguiente). De esta manera la cosa en su constitución real tiene una analogía (analogía rei o realitatis) (255) con la libertad absoluta; no son absolutamente distintas o equívocas; no son tampoco unívocas como para el panteismo; son análogas: partim eadem partim diversa. Lo que tienen de semeiante (la realidad misma o el esse, habría que precisarlo en otra obra sobre "meta-física") es asumido por lo que tiene de dis-tinto (sea por analogía de proporción, sea por la atribución intrínseca (256) situándose el cosmos y el Creador a grados analógicos abismalmente diversos, pero analógicos al fin. De todas maneras, el cosmos subirá. diríamos, de grado analógico en grado analógico cada vez más semejantes a la Libertad absoluta: de la sustantividad astronómico-inorgánica a la orgánico-biológica y de esta a la humana (flecha b del esquema 351.

Dado el cosmos, éste sufre un proceso de entropía, de estabilización que tiende a su inmovilidad final. Pero dentro de él se produce un proceso inverso que se dirige a formas cada vez más complejas: la evolución de la vida. Sólo dos filósofos han tratado meta-físicamente el tema: Henri Bergson y Xavier Zubiri (257). El primero de ellos, con una importante formación biológica de la época, y contra el positivismo mecanicista (que incluye el materialismo de Engels, por ejemplo), recupera el sentido de la forma viviente y de energía biológica: "Llegamos así, después de un largo proceso de ideas, al concepto de élan original (élan original) de la vida, que pasa de una generación de gérmenes a la siguiente generación de gérmenes por intermedio de organismos

desarrollados que constituyen entre los gérmenes los eslabones de unión" (258). El élan vital no es sino la operatividad biológica de la fecundidad meta-física, no solamente pro-ductora mecánica: "El trabajo de fabricación es más eficaz cuando dispone de más materia, ya que procede por concentración y comprensión. Por el contrario, el acto de organización es explosivo: necesita del menor espacio posible, y un mínimo de materia, como si las fuerzas organizadoras no entraran en el espacio sino contra su voluntad.

El espermatozoide es una de las más pequeñas células del organismo y solamente una parte mínima entra en la operación" (259). La filosofía que sepa pensar el proceso real, no de una mera materia geométrica, mecánica, física que desciende, sino el organismo vivo, que asciende, sería "una toma de conciencia con el esfuerzo creador (effort créateur)" (260). De otra manera, "la acción creadora, en nuestro caso, no es sino un mecanismo evolutivo; es un factor integrado a la transformación germinal; es cumplimiento intrínseco de la exigencia de ésta. Por esto, la acción creadora no sólo interrumpe el curso de la evolución, sino que es el mecanismo que termina de llevarla a cabo" (261). Podríamos decir que el creacionismo, al destituir las esencias clásicas o modernas de su eternidad, ha permitido situarlas en el horizonte diacrónico de la evolución. Teilhard de Chardin vio claramente que el creacionismo era el fundamento meta-físico del evolucionismo (262).

Desde un punto de vista meta-físico, la cuestión de la evolución se sitúa estrictamente en el nivel de la generación, más precisamente, en el de la originación, no de un monstruo, un individuo, sino de una nueva especie. Es decir, toda esencia individual o específica es un sistema de notas constitutivas. En la generación, pasa de un individuo de la especie a otro su esencia constitutiva por una "constitución genética" que suma a los caracteres específicos que se repiten nuevos caracteres individuales extraesenciales (que el progenitor ha producido en su biografía). De allí que el nuevo individuo sea por constitución esencial: único. En el caso que la "constitución genética" del nuevo generado haya adquirido una nota esencial (es decir, que pertenece a otra esencia) y que puede generar nueva especie, sólo en ese caso se dirá que hay originación u acto evolutivo: "La originación de las esencias específicas por meta-especiación es lo que llamamos evolución" (263).

El individuo transesenciado que puede especificarse por multiplicación (tesis contraria a la de los clásicos que hablaban de la individuación de la especie; aquí se trata de la especificación del individuo), el que constituye un nuevo phylum manifiesta el hecho de la evolución. En este caso, sin embargo, no se trata de una generación equívoca o monstruosa o casual, sino de un proceso posible: sólo de un primate superior puede originarse la especie homo y no de una esponja o un ave. Cada especie es, no sólo posible y contingente (con respecto a la fecun-

didad meta-física originaria o creadora), sino que es evolutivamente pasible, en cuanto respeta una continuidad progresiva, dentro de la potencialidad de meta-especiación propia de algunas especies: suficiencia específico-constitucional.

Como hemos dicho, la aparición de una nota esencial nueva (no adventicia sino constitutivo-esencial) origina una nueva especie, si el individuo tiene capacidad de generar nuevos individuos (especificarse). En el proceso evolutivo de la vida, desde unicelulares hasta pluricelulares, buscando en la vida vegetal y después en la animal, internándose entre los insectos y después entre los vertebrados, tantoneando la vida en su experiencia entre los peces, por una parte entre las aves y por otra entre los reptiles, para llegar después de largos rodeos hasta los mamíferos, llegó la vida (como una sustantividad única) hasta los primates, desde los társidos hasta sus especies superiores, para alcanzar el nivel de los euhomínidos y por fin el homo. El homo, desde los anteriores al homo habilis hace millones de años, hasta el pitecanthropos o el sinanthropos hasta llegar hace no más de unos doscientos mil años al homo sapiens, el homo posee una nota esencial constitutiva que lo separa de toda otra cosa real existente: posee una nota que la pudiéramos denominar intelectivo-electora, capacidad cósica de comprender un mundo y decidir libremente como exterioridad.

Con esta nueva especie surge en el cosmos el mundo; surge en la realidad física ese como "hueco" intencional que hemos llamado lo ontológico, el pro-yecto futuro (tema del capítulo I de esta obra). Desde la realidad evolutiva aparece el "ser" u horizonte de inteligibilidad: por evolución meta-física surge la ontología y no viceversa. Desde el ser del mundo surge el "ente", que no es sino la cosa como objeto interpretado en su sentido. El hombre es entonces la única cosa meta-física existente (creada) ontológicamente ex-sistente (que se trasciende en el mundo). Cabe todavía una doble aclaración.

En primer lugar, si cada hombre tiene un ápice de libertad real, en ese ápice es único, es un absoluto dis-tinto de la Totalidad, sea cósmica o mundana: es el Otro aún de la Totalidad social o histórica. Por ello la especie humana es la única constituída por individuos dis-tintos, Totalidades sustantivas autónomas de la misma especie. El ámbito de Exterioridad de cada hombre, en tanto libre con respecto a todo lo demás, es exactamente lo que hemos denominado la Alteridad. Por ello la especie humana no es unívoca —es decir: todos son individuos que quedan comprendidos dentro de la especie y con solo di-ferencias Individuales—, sino que es análoga: es una especie histórica donde cada individuo es dis-tinto, semejante quiditativamente en un cierto nivel a los otros individuos de la especie, pero dis-tinto meta-físicamente (no sólo di-ferente individualmente) a todo otro individuo por sobre la especie. Esta cuestión es la que ha querido ser expresada con el siguien-

te enunciado: "Los padres no transfieren el espíritu a sus hijos, pero ello no obsta para que el hijo esté real y verdaderamente engendrado por los padres" (264). "Esta eflorescencia (del individuo humano nuevo) procede en su última raíz de una acción creadora, pero intrínseca a la acción genética de los progenitores" (265).

El acto pro-creador de la pedagógica, por el que los padres en la libertad desean tener un hijo, incluye un acto creador de constitución del nuevo individuo intelectivo-libre. El hijo es constituído por una causalidad exigitiva de la acción creadora intrínseca, acción de fecundidad meta-física natural interna a la transmisión de las estructuras camales, genéticas. Esto explica que la libido esencial al hombre no sea un mero deseo de totalización, sino un deseo meta-físico de Alteridad, de respeto a su propia esencia analógica en la que cada individuo es al mismo tiempo el Otro, libre, autónomo, lo sagrado histórico porque, además de ser responsable de su destino y Exterioridad, también lo es en la dimensión cósmico-histórica.

En segundo lugar, una vez que el mundo ha sido desplegado por la comprensión del ser como horizonte de interpretación de los entes, viene a configurarse dentro del mundo una Totalidad de entes naturales, no culturales, todavía no trabajados por el hombre. A la Totalidad del cosmos y las cosas incluídas en el mundo con un cierto sentido es lo que denominamos: "naturaleza" (ámbito B del esquema 35), como la materia a priori sobre la que puede o no objetivarse trabajo humano. El cosmos es la realidad que como un prius a la humanidad ya estaba constituída cuando el hombre aparece; la naturaleza en cambio es el contexto óntico bruto, informe, caótico que rodea al hombre en su mundo. Es sobre la naturaleza que se producirá la cultura y no directamente sobre el cosmos. La naturaleza es así la materia "con-la-que" el hombre trabajará para hacer hospitalario a su mundo. El aparecer del ente en la naturaleza es el "fenómeno" o hecho "natural".

## § 71. La economía arqueológica

Las cosas están real y constitutivamente dándose en el cosmos; los entes son existencial y manifestadamente interpretados en el mundo. Dejemos ya el ihay cosmos! y ocupémonos del "mundo que es", donde se da el ser y desde el cual se funda la naturaleza. La económica, que es la relación hombre—naturaleza, es la lejanía del cara-a-cara (del varón-mujer, padres-hijos, hermano-hermano) por la que se trabaja dicha "naturaleza" (266). De otra manera, deberemos tratar la cuestión del materialismo, no del materialismo ingenuo o ideológico que propone que todo es materia (como opuesta a la energía, por ejemplo) (267), tentación en la que cayó Engels y sus seguidores (pero no Marx), sino en el materialismo "crítico" que considera la relación indicada arriba del hombre con respecto a la "materia" de su trabajo. Esencialmente se trata de una consideración cultural, si se entiende por cultura la totalidad de entes que son fruto del trabajo o la pro-ducción humana (flecha c del esquema 35).

En la arqueológica la cuestión cultural toma la fisonomía de lo cultural (no olvidando que tanto cultura como culto tienen igual etimología: habitar, trabajar, rendir adoración a los dioses). La económica, sin embargo, en la arqueológica tiene un estatuto propio, ya que en realidad al Otro absolutamente absoluto no se le puede ofrecer algo que sea un servicio carnal, material: en la economía erótica se le puede ofrecer el salario a la mujer; alimento al hijo en la pedagógica; la justa retribución al hermano en la política. Pero, ¿qué puede ofrecerse al Otro absolutamente absoluto? ¿Qué podría recibir que en verdad sirviera al que es trascendente de toda necesidad posible? ¿Qué puede entregarse al que no tiene consumisión alguna, uso de instrumentos o mediaciones para su pro-yecto?

La pregunta se puede responder de dos maneras. En la ontología o la Totalidad totalizada se rinde culto a "lo Mismo", por recuperación, reconciliación (y será la posición de Hegel y los Imperios). En la

meta-física o servicio de la Alteridad se rinde culto "al Otro" absolutamente absoluto por el Otro antropológico, en la apertura, la praxis de liberación. En el primer caso el trabajo cúltico (la poíesis en griego) es en definitiva el Saber absoluto; en el segundo caso el trabajo cúltico (el habodáh en hebreo) es la praxis de liberación con respecto y por el oprimido en el que se re-conoce la epifanía de la Exterioridad infinita. La filosofía de la praxis recibe en este nivel su final acabamiento. Veamos la cuestión por partes.

Desde ya denominaremos *culto* el ofrecimiento gratuito de lo cultural al Absoluto —de allí el sentido del sacrificio de un animal, por ejemplo, en los pueblos pastores; o del fruto de la cosecha, en los pueblos agrícolas—. Al absoluto se le ofrece algo en signo de reverencia, honor, respeto. Lo ofrecido se destruye (se mata el animal, se quema el fruto) para significar que es sólo propiedad de la divinidad.

Este tema es central en la Filosofía de la religión de Hegel (que fue una ontología que divinizó el ser, es decir, el Estado). Para que haya culto es necesario "que me encuentre yo de una parte y Dios de otra" (268), pero es el culto imperfecto (269). En el culto perfecto lo que se ofrece a la divinidad es lo más próximo a lo que la misma divinidad es: es decir, si el ser es pensar, lo más perfecto es lo que más se aproxima al acto del saber absoluto absolutamente recuperado consigo mismo: "vo en Dios v Dios en mí (... mich in Gott und Gott in mich)" (270). Esta "concreta unidad" se realiza en "la certeza de la fe de la verdad (die Gewissheit des Glaubens von der Wahrheit)" (271), recordando que la verdad es todo, y el todo es el ser: Dios. La fe consistiría en el acto de la representación (Vorstellung pero no Denken) por el cual el objeto (pero no la Idea) es tenido (= creído) por idéntico con el Ser de Dios, el cual no se piensa especulativamente, sino que sólo se lo representa objetualmente. Es el acto supremo -muy superior a la representación sensible de la Estética-, pero inferior a la reconciliación perfecta de Dios consigo mismo que es el acto del pensar (la filosofía es superior a la religión). Por ello "el culto (Kultus) es un acto que tiene el fin en sí mismo, y este acto es la fe que es la Realidad (Realitat) concreta de lo divino y la conciencia en-sí (in sich)" (272). El "para-sí" supremo, la actualidad de lo todavía en potencia en la fe es el saber absoluto.

Si ahora recordamos que ese culto perfecto se cumple en el "Reino del Hijo", que encuentra su realización suprema en la cultura germánico—europea; si no olvidamos que "la religión y el fundamento del Estado son uno y lo mismo" (273), podremos comprender que la certeza que tiene el "dominador del mundo" en su guerra imperial (incluyendo las conclusiones del § 62 del tomo IV de esta ética), no sólo de servir en sus acciones sino de tener la representación más adecuada de la divinidad, dicha certeza es el culto supremo. Certeza semejante a la

que tiene el señor Colby, creyente cristiano y director de la CIA —para quien, lo hemos podido saber, las acciones de su Agencia defienden los principios sagrados de la religión—. La certeza del fanático o del fascista (desde Golbery hasta Pinochet, que realiza sus acciones para defender la "cultura occidental y cristiana"), fundamento de la "buena conciencia" del ideólogo, sería así el culto perfecto; el acto supremo de la inteligencia anterior el pensar mismo; reafirmación autoconciente y cuasi—autoevidente del sistema vigente (274).

El sistema queda así fetichizado como totalidad creída y divinizada. El culto supremo es la ceguera suprema honrada en nombre de la certeza; la irracionalidad suprema en nombre de la perfecta racionalidad. La ontología ha llegado así a conciliar en un solo acto, anterior al pensar, lo bello, lo divino y el poder. El sistema político dominador porta así la belleza suprema junto al culto perfecto.

En nuestra sociedad de consumo, "lo divino entra en el circuito de la economía", nos dice el filósofo europeo (275). El Dios creído como divino ("Gott ist mit uns" de Hitler; "in God we trust" del dólar) por los dominadores, es participado a las masas, a los dominados dentro del sistema como "pan y circo". Esas "masas" (que no es el pueblo) son, evidentemente, las de las metrópolis, va que comen el pan de la periferia, de las colonias. La plebe de Roma tiene "pan y circo". El pan viene de la colonia egipcia y en el circo mueren los gladiadores y los subversivos (por ejemplo los cristianos) de las clases dominadas o los pueblos coloniales. Esta anti-fiesta es también parte del culto al fetiche; es culto imperfecto, "para la plebe", vulgar (es el fútbol o el Kitsch), el deporte en su sentido negativo, distractivo, alienante. La masa es espectadora (especular es igualmente el culto perfecto de la fe ante el Absoluto del sistema), pasiva, intelectiva, desmovilizada. El espectáculo especulativo es el espejo degradado y espectacular del sistema mismo: es una tautología vulgarizada, degradante. Es la templa liberata: templo abierto a la vista del público, pero de ninguna manera el teatro del protagonista. El homo ludens de la filosofía europea (desde Nietszche hasta Heidegger o Fink) nos recuerda este culto que se rinde el Imperio a sí mismo: "Comen a mi pueblo lel de la periferial como pan" (Salmo 14, 4).

Por el contrario, la economía arqueológica, o la puesta a disposición de la naturaleza culturalizada al absolutamente Absoluto, el alguien Otro que todo sistema fetichizado, el culto perfecto se cumple al poner a disposición del pobre, de la viuda, del huérfano, del Otro, la materia del trabajo (ámbito C del esquema 35). El culto es el ofrecimiento de la cultura (como totalidad instrumental, tecnológica, civilizadora) al oprimido como Exterioridad (flecha d); acto que por abrirse a la Exterioridad es idénticamente culto al Otro absolutamente absoluto (flecha e).

Este materialismo que consiste en ofrecer al Absoluto el pan que se ofrece al pobre ("Misericordia quiero y no sacrificios"), se opone al idealismo "espiritualista" de ofrecer la certeza de una fe representativa y tautológica. El culto de la ontología y los imperios es un acto de la visión; el culto de la meta-física y de los pueblos que se liberan es un acto práctico, que ofrece materia y justicia. El culto ontológico es pasivo; el culto meta-físico es activo, movilizante, subversivo, liberador, protagonista. La Idea es la noción misma de la divinidad dominadora, fetichista; la Libertad es la noción del Absoluto que recibe el pan como ofrenda cuando ha sido antes "pan de vida" para el hambriento.

El Absoluto es "pan de vida" y principio de la revolución histórica cuando exige como su culto el servicio al oprimido; ya que el pan material (porque materia de trabajo) es la mediación para saciar el hambre del hambriento cuando ha sido sacada del circuito de consumo del sistema y ofrecido en la gratuidad del acto liberador al que se encuentra "fuera". Ese pan ofrecido al que está "fuera" es idénticamente, en su materialidad cultural y realidad cósmica, servicio (habodáh) al necesitado y culto o servicio (habodáh) al Otro absoluto. Es así como la economía erótica (la entrega del salario, por ejemplo, del varón a la mujer), la economía pedagógica (la leche de la madre al hijo) o la economía política (la justa distribución entre los miembros de una sociedad) encuentran el real y adecuado punto exterior de juicio y movilización analéctica, histórica, Porque al Otro infinito nadie nunca podrá rendirle un culto adecuado (habría que estar fuera de la historia y ser divino) es que se transforma en la medida y posibilidad de toda justicia histórica. Al Absoluto creador se le debe todo (el ser, la realidad del cosmos...); todo acto gratuito para con el pobre, el oprimido, el Otro. aunque es antropológicamente gratuito es arqueológicamente justicla: se da al Otro (antropológico) lo recibido por el Otro (arqueológico).

El acto gratuito de servicio al Otro (el pobre) es por ello el acto de justicia y gratitud, el culto, al Otro infinito. Por ello la autocerteza del Imperio de su propia divinidad es el culto perverso mismo, lo maligno por excelencia (el culto de Hegel). Veamos esto en los dos pensadores europeos que mejor han indicado la *realidad* del culto meta-físico (por su contrario o defecto, como podrá observarse), pero en la crítica negativa del culto ontológico.

Freud ha mostrado que el sistema vigente, represor, se fetichiza, por una parte, ofreciendo en culto al hijo (la superación de Edipo es castración del hijo), y por otra, ofreciendo en culto al padre (en Totem y tabú). En ambos casos es lo mismo: el eros perverso es autoerótico y niega al Otro (el padre al hijo; el hijo al padre). Todos niegan a todos a fin de que "lo Mismo" domine: la Totalidad fetichizada, el "ídolo, como falo perfecto del deseo perverso" (276).

En efecto. Freud explica en su obra El hombre Moisés y la religión monoteista, que "las conquistas de la dinastía XVIII hicieron de Egipto un imperio mundial. El nuevo imperialismo (Imperialismus) se refleia en el desarrollo de las representaciones (Vorstellungen) religiosas, si no en todo el pueblo (Volkes), al menos en las clases dominantes (herrschenden) v espiritualmente reinantes" (277). Con la habitual perspicacia Freud descubre cómo dos tendencias: una, la de los grupos que se liberan de Egipto -no importa aquí seguir a pie juntillas su demostración, hoy injustificable—, otra, la de aquellas tribus que afirmarán la monarquía. Con sus palabras: "A una de las partes sólo le interesaba negar el carácter foráneo y reciente del dios Jahvé y acrecentar su derecho a la sumisión del pueblo; la otra no guería abandonar el caro recuerdo de la liberación (an die Befreiung) de Egipto y de la grandiosa figura de su caudillo Moisés" (278). En su esencia, la noción de religión que Freud tiene y critica es la de aquellos que pretenden "acrecentar su derecho a la sumisión del pueblo" (no exponiendo la que afirma "la liberación de Egipto"). Por ello la religión tiene "síntomas neuróticos" (279), "como un lento retorno de lo reprimido (Verdrängten)" (280), retorno al origen, a la Identidad; la indiferencia se niega y se afirma la Totalidad. Moisés, como el padre-viejo de Totem y tabú, habría sido asesinado (281).

Para Freud, el origen del sistema social represor o institucional (como para Rousseau) comienza con "la supresión del padre primitivo (Urvaters)" (282). ¿No será que la religión como neurosis o como "opio (Rauschaift)" (283) es sólo la mistificación fetichizada del mismo sistema? ¿No será que la comunidad totémica y su tabú, y la sociedad dominadora e imperial y sus leves, se han edificado sobre la sangre de los héroes liberadores (Moisés) que le dieron origen (el Padre primitivo), pero que sus sucesores han traicionado? ¿No será que los que han traicionado a los Padres de la patria (Washington, Lenin, San Martín o Hidalgo) son los que dominan en su nombre? ¿El héroe-padre es coronado de laureles, así como los herederos de Iturbide glorificarán al que expusieron con su cabeza cortada en la fortaleza de Guanajuato. Miguel Hidalgo? El sistema, entonces, florece sobre la sangre del héroe liberador, el padre primitivo de la patria; lo asesina y lo recuerda; lo necesita porque justifica su dominación (como su carne), pero lo asesinó porque pretendía liberar al pueblo (como Bolívar ante Santander) pero se lo recuerda como el inicio. La muerte del Padre primitivo es la negación del falo pro-creador, fecundo, legítimo; lo niega el falo perverso, de la fratría infecunda, dominadora del pueblo.

Es aquí donde se cumple el segundo momento del culto. Al sistema se le inmoló el héroe originario. Ahora se le inmola al pueblo, al hijo, por el Edipo. El nuevo Padre perverso, castrador por infecundo, quiere negar también a su hijo (el filicidio). El hijo es el pueblo, el pueblo dominado de El hombre Moisés, el del imperio de Egipto en la di-

nastía XVIII o del templo y la monarquía israelita. Por ello, "el temor de la rebelión de los oprimidos (die Angst vor dem Aufstand der Unterdrückten) induce a adoptar medidas de precaución muy rigurosas" (284).

Freud mismo relaciona al pueblo dominado con el hijo reprimido cuando anota que se adopta ante la sexualidad del niño "una conducta idéntica a la de un pueblo o una clase social que hava logrado someter a otra a su explotación" (285). Se reprime o se niega al hijo-pueblo introvectando en su propio vo las normas castradoras del padre y del grupo dominante, "como una guarnición militar en la ciudad conquistada" (286). El castigo al niño, la represión del pueblo crea en el que no cumple las normas del Padre-Estado castrador un "sentimiento de culpabilidad (schlechtes Gewissen)" (287). El tabú (lo sagrado en polinésico; sacer en latín, agíos en griego) es la norma que obliga al hijopueblo a cumplir la exigencia del Padre-Estado castrador; es la muerte del hijo, es la exigencia de que el hijo Edipo reprima el amor por su madre. El Padre castrador (que fue el hijo adulto que asesinó al Padre originario en su vejez) asesina al hijo, al pueblo, lo inmola al sistema. Cumple en el filicidio el culto al fetiche, a la Totalidad, en la "religión estática" (288).

Podríamos todavía decir que la primera inmolada fue la mujer, el uxoricidio de la mujer del *Urvater* (el padre primitivo), que la transforma madre castradora del padre opresor hija (Electra).

Freud, entonces, no ha descrito sino la religión del sistema. Tiene. sin embargo, alguna conciencia que podría describirse otra religión (la re-ligión del \$69 de esta obra: re-sponsabilidad por el hijo, el pueblo) cuando confiesa que "me falta ánimo necesario para erigirme en profeta ante mis contemporáneos" (289). Es por ello que eligió a Moisés, como legislador, pero no a Jeremías o Isaías como crítico-liberadores. Allí hubiera descubierto otro culto. No va la inmolación cultual del abuelo (el Padre originario) y del hijo por el padre castrador (el adulto). sino el respeto del viejo y el niño por parte del Padre pro-creador, que aliente la liberación del pueblo en recuerdo de la tradición de los antiquos liberadores (el abuelo, héroe-fundador) que no ha asesinado sino imitado. A Freud le falta la descripción erótica de la "religión dinámica" (290), liberadora, subversiva, movilizadora. Freud, al fin, al Igual que todos los ontólogos críticos del centro, termina por decir que "no me queda más remedio que exponerme a sus reproches por no poder ofrecerles consuelo alguno" (291). Conclusión trágica del hombre del "centro", que permitirá por fin, que la tradición psicoanalítica sea simplemente un momento interno del sistema que pretendió criticar.

Pero de lo que se trata no es de analizar, "no es de interpretar (interpretiert), sino de cambiar (verändem) el mundo" (292). Con esto

penetramos más profundamente en la realidad del culto; pasamos así de la erótica a la política, de la economía arqueológico-erótica a la economía arqueológico-política. Marx también critica el culto del sistema: el inmolado al fetiche dinero, como mercancía, es el trabajador, el obrero. Marx indicará el correcto camino del culto al Otro absoluto sin pretenderlo y aún pensando negarlo.

Como Freud, Marx buscará en el remoto pasado, en el fundamento, el origen de la alienación presente: la "acumulación originaria (ursprüngliche) viene a desempeñar en economía política el mismo papel que desempeña en teología el pecado original. Al morder la manzana, Adán engendró el pecado y lo transmitió a toda la humanidad" —nos dice en El Capital (293)—. Nuestro crítico comprende la relación del tema simbólico hebreo de la economía arqueológica con la economía política. Comer del "árbol de la vida" es querer ser Dios; es cumplir el culto idólatra; es caer en el fetichismo. De la misma manera, todo el sistema capitalista se ha fetichizado.

En primer lugar, la fetichización del sistema proviene de una escisión originaria: "Así como Lutero -dice el pensador alemán- reconoció en la religión, en la fe, la esencia del mundo real...; así como él superó la religiosidad externa (äussere) al hacer de la religiosidad la esencia íntima (inneren) del hombre [...]. Así también es superada (aufgehober) la riqueza que se encuentra fuera del hombre [...], superándose así su objetividad exterior (ausserliche Gegenständlichkeit)" (294). En el momento en que esa "objetividad exterior", ese como espectro o cristalización independiente no es conciliada o recuperada por el hombre, el trabajador, éste comienza a alienar su mismo ser, rinde así como culto con su ser al sistema (es una víctima inmolada a la Totalidad dominadora; una víctima humana). El sistema se fetichiza, se fetichiza la totalidad estructural de las mercancías, el trabajador queda como atrapado en una tela de araña sacralizada: "El carácter misterioso de la forma mercancía estaba, por tanto, pura y simplemente, en que provecta ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como si fuese un carácter objetivo de los propios productos del trabajo" (295). Es decir, se identifica el sistema histórico económico de producción (die gesellschaftlichen Charaktere...) con el objeto como tal (als gegenständliche Ckaraktere...); de otra manera: se opera "como si, por tanto, la relación social de los productores en relación con la totalidad del trabajo fuese una relación independiente establecida por los objetos mismos" (296).

El fetichismo consiste en avanzar al sistema como natural, identificando así las propiedades o cualidades históricas de una tal mercancía con pretendidas cualidades o "propiedades naturales (Natureigenschaften)" (297). Una vez que el sistema se deshistorifica, se eterniza, se diviniza, se totaliza, cada miembro acepta su función como natural.

necesaria, incambiable. El sistema se independiza de sus miembros y los oprime, los explota por mediación de los que controlan el poder.

En el sistema capitalista la mediación universal del pro-vecto de 'estar-en-la-riqueza" es como un "dios", externo, independiente. Marx cita un largo texto de Shakespeare: "¡Oro!. joro maravilloso. brillante, precioso! iNo, oh dioses, no soy hombre que haga plegarias inconsecuentes! Un poco de él puede volver lo blanco, negro; lo feo, hermoso; lo falso, verdadero; lo bajo, noble" (298). Se trata del dinero. "El dinero: 1) Es la divinidad visible (die sichtbare Gottheit)... 2) Es la prostituta universal (die allgemeine Hure)... La fuerza divina (göttliche) del dinero radica en su esencia en tanto que esencia genérica extrañada (entfremdeten), enajenante (entäussernden) y autoalienante (veräussernden) del hombre. Es el poder engienado de la humanidad" (299). Pocas veces se ha dado en la civilización moderna un texto tan humanista, ético y tradicional (en cuanto repite el juicio negativo que el mismo Aristóteles tenía acerca del dinero y el beneficio por préstamo a interés, visión crítica desde la experiencia rural arcaica). Impresiona la semejanza con la crítica que efectuaban los profetas de Israel; en especial en aquello del dinero como "prostituta universal". Dice Oseas: "Efraín es un burro orgulloso. Mira cómo subió a Asiria llevando regalos a su amante" (300). El mismo crítico político exclama: "Por eso mi pueblo consulta a los maderos y cree que un palo (el ídolo) le dará respuesta; pues está poseído de un espíritu de prostitución y abandona a su Señor para prostituirse" (301). "Anda y cásate con una de esas mujeres que se entregan a la prostitución, porque el país se está prostituvendo" (302). ¿Qué relación tiene la erótica de la prostitución con el dinero o la alienación económica política y con el culto o la económica arqueológica?

Jean-François Lyotard escribe: "Este horror ante el dinero, ante el mundo del dinero que vende para comprar y que compra para vender, ante el mundo del capital como mediación de la prostitución universal, es el horror (y por ello la concupiscencia) ante la perversión de las pulsiones parciales" (303). El cuerpo (como el del esquizoide) del capitalismo se le presenta no como un "cuerpo orgánico", completo, viviente, sino como un "cuerpo parcializado", abstracto, descuartizado, vivido o que satisface por "partes" independizadas, autonomizadas. Los miembros hechos cosas, objetos, manipulables, comprables, vendibles exhibibles. "Sentada ella mantenía en alto sus piernas abiertas, para mejor abrir sus labios estiraba la piel con sus dos manos. Así, el órgano de Edwarda me miraba, velloso y rosa, pleno de vida como fruta repugnante. Yo balbuceaba dulcemente: —¿Por qué haces ésto? —Tú ves, yo soy dios... —Yo estoy loco... —Pero no, tú debes mirar: imira!" (304).

El "cuerpo-mercadería" ha perdido toda su Exterioridad, su digni-

dad, su exigencia de justicia. Totalizado dentro de la "pulsión de totalización", el Otro se transforma en mediación, útil: ideia de haber Otro para sólo ser "lo Mismo"! En el "ensimismamiento" de la Totalidad totalizada consiste el fetichismo. El dinero, el capital, se transforma así en la mediación universal, pero que, por su parte, ha sido logrado por la apropiación del trabajo del Otro que ha sido negado en su Exterioridad libre e incluído como simple mercadería (el trabajador se puede comprar o vender: se lo prostituye). El horror ante el dinero es así el horror ante el autoerotismo de la totalidad unívoca, dominadora. El fetiche se avanza así como el falo perfecto del deseo perverso, homosexual, masturbativo (porque no hay otro con quien cumplir la sexualidad plena); el del padre castrador, que compra prostituyendo pero no atrae en el amor pro-creador de la generosidad del servicio del deseo del Otro como otro. Lo que se "ve", el órgano sexual parcializado v comprado. lo que brilla, lo que fascina, lo hecho por el sistema, el fetiche, es lo que exige culto, culto de la mujer (en el machismo), del hijo (en la pedagógica), del trabajador (en la política). La nueva divinidad es el fundamento de la economía política capitalista. iExige víctimas humanas!, como lo descubrimos en el texto colocado al comienzo de este capítulo final.

La única posibilidad económico-política de rendir culto al Otro absolutamente absoluto, sería permitir que el fruto del trabajo, objetivado en el pro-ducto del trabajo, sea vivido y apropiado por el trabajador. En esta reconciliación del trabajador con el valor producido en la materia, sería no va la prostitución sino la satisfacción en la justicia. el respeto de la Alteridad en la política. El "verdadero materialismo" (305) consistiría así en que la materia de la economía no es el hombre sino la naturaleza. En el capitalismo el beneficio de las empresas se logra por plus valía que se extrae del trabajador metropolitano y de la periferia neocolonial. La materia explotada es el hombre mismo, el trabajador. Es el trabajador el que se lo inmola en el culto al fetiche. En el "verdadero materialismo" la materia de la economía es la naturaleza. los entes que nos rodean en el mundo: la tierra, el aire, los instrumentos, los objetos "naturales" (que son siempre definidos desde los objetos "culturales"). Lo puesto al servicio del Otro es la materia-trabajada, el pro-ducto; es el culto, no ya al fetiche, sino al Otro absolutamente absoluto. Pero esto exige explicación.

Si la certeza de la fe de Hegel se ha concretado como la certeza del padre castrador de ser el portador del "falo perfecto", o como la certeza del empresario capitalista de desarrollar a la civilización y la humanidad en la explotación del obrero, el culto auténtico deberá comenzar poniendo en duda esa certeza: debe devenir el inicio de la "mala conciencia" ante el sistema y la ruptura de la posición "mégica" ante los objetos del mismo sistema. La escisión de la Totalidad destruye el fetichismo, hace caer a los objetos de su pretendida "naturalidad

eterna", y permite cambiar el sistema de objetos en otro sistema más justo, histórico, humano.

Es por la ofrenda del instrumento nuevo al Otro en la Exterioridad, en la gratuidad del gesto liberador, subversivo desde el punto de vista de la economía política capitalista, que se puede rendir el auténtico culto. El poner a disposición del Otro el justo fruto de su trabajo alienado, esa desalienación de su ser, es ya, constitutivamente, el culto perfecto al Otro infinito.

Cuando el pueblo, la nación neocolonial, las regiones dominadas, las clases oprimidas se movilizan históricamente en el proceso de liberación, cobran entusiasmo, va que entran a la historia, hacen historia. Esa fiesta, la "Fiesta de la liberación", ese dies festus es el pâthos del culto auténtico. La vida cotidiana de la opresión del sistema se derrumba, el hombre se re-nueva, se re-crea, pro-crea una nueva edad histórica. El gesto de la alegría, no simplemente dionisíaca o primaveral (pero dentro del eterno retorno) sino auténticamente histórica y política, y también erótica, pero es único y por ello instante de eternidad irrepetible: "de una vez para siempre", es por ello re-creación: gozo y novedad al mismo tiempo. En el banquete de los que festejan no hay, por ahora, Exterioridad de pobreza y miseria: son los pobres los que festejan, pero no va el "pan y circo", sino el "pan y justicia". "Pan" comido porque producido por sus propias manos; pan del pueblo movilizado y no de la masa metropolitana pasiva que come el pan arrea la periferia hambrienta. "Fiesta" de liberación popular, política, real, y no "circo" especular que divierte para hacer olvidar la cotidianidad alienada, sin sentido, aplanada,

Culto re-ligioso o re-sponsable del pobre, liturgia política de la fiesta del trabajo conciliado con sus obras, exhaltación satisfecha del pueblo liberándose, liberado. ¡Servicio económico-arqueológico!

El culto sería como el momento dis-funcional no-estructurado de todo sistema, que impediría subversivamente la estabilización con pretensión de eternidad de los sistemas económicos vigentes (sean erótico-familiares, pedagógico-culturales o político-instrumentales); sería como la brecha hacia el Infinito que indicaría a todo sistema finito su fin, su necesidad de superación, de liberación. El culto, el servicio al oprimido más allá del sistema como servicio al Otro infinito, es la apertura positiva a la utopía, mejor aún: al utópico. El Otro absolutamente absoluto es la única garantía radical y definitiva de que todo sistema histórico económico es sólo histórico, es decir, transitorio, posible, contingente. El culto al infinito es actualmente y dentro del sistema, no la Gloria del Infinito (como lo es el perseguido re-sponsable por el pobre), pero sí el reconocimiento que todo sistema vigente no es el último. Por ello, la fiesta de la liberación del pueblo no sólo se alegra

por el fin del sistema opresor o por el nacimiento del nuevo sistema de justicia, sino que se alegra y festeja la revelación histórica del infinito, que se hace presente puntualmente como anticipando el fin de la historia. En la fiesta el pueblo come, así como mama el hijo inocente de los senos de su madre. Pero el niño lo hace antes de la historia, mientras que el pueblo que festeja su liberación lo hace en medio de la historia, recordando el origen y anticipando el fin. La fiesta no es un paréntesis no pragmático dentro del sistema; la fiesta de la liberación es la afirmación de la Exterioridad como tal. Es la esencia de la re-ligión (306); de la economía-arqueológica.

Se deberá todavía profundizar el sentido del culto como trabajo, como praxis de liberación revolucionaria, como momento infraestructural (307).

## § 72. La eticidad del proyecto arqueológico

Si la eticidad, como la definimos más arriba (308), es la referencia de la totalidad a la exterioridad, o el estatuto práctico del sistema en cuanto tal -perverso por dominador y represor o justo por articular mediaciones para la plena realización de todos sus miembros (309)-, la eticidad del proyecto religioso o religativo de la praxis a la totalidad del sistema es el último nivel de la existencia ética. Cuando un sistema se "cierra" sobre sí mismo como insuperable, como la realización sobre la tierra de la plena efectuación de lo humano se cae en la perversidad del fetichismo. Por el contrario, cuando un sistema permanece "abierto" a posibles realizaciones futuras más humanas, más justas, más perfectas, cuando deja fluidez dialéctica (anadialéctica) para sistemas de porvenir, entonces es sistema o la totalidad en cuestión puede juzgársela como éticamente buena, justa, humana. En el fondo, la cuestión del fetichismo, como divinización pretendidamente eterna del sistema represor, se opone al antifetichismo del sistema histórico, que se autocomprende como finito, perfectible, mejorable.

Por ello, los diversos niveles prácticos —erótico, pedagógico y político— tienen su consumación en el nivel religioso, arqueológico o trascendental. Si el proyecto último —como postulado práctico de la inmediatez del hombre con el hombre en un cara-a-cara sin dominación, utopía que como horizonte radical ilumina el grado de dominación de todo sistema histórico— tiene importancia práctica, es porque en él se juegan todos los niveles abstractos (erótico, pedagógico y político). Paradójicamente, el nivel por último concreto es el de la utopía religiosa, que comprende la praxis de dominación o liberación del varón-mujer, padres-hijos, hermanos-hermanos. Todo sistema de dominación (machismo erótico, dominación ideológica pedagógica o represión política) define un cierto tipo de fetichismo, de totalización del sistema, de negación de futuro. Por ello Ernst Bloch supo perfectamente dar un esta-

tuto meta-físico al "Principio Esperanza". Pero, ¿cómo puede haber esperanza de un futuro mejor si el sistema presente se declara divino, eterno, insuperable?

En este caso el fetichismo consiste, como lo hemos dicho, en atribuir al proyecto del sistema vigente una estabilidad ahistórica que nultifique (al menos en su pretensión) toda referencia a una totalidad mayor que la comprendida. La totalidad del sistema se declara la totalidad final, única. Esta totalidad inarticulable porque con autonomía absoluta y por ello incondicionada o sin ninguna determinación exterior a sí misma (ni en el espacio ni en el tiempo), constituye al proyecto de un sistema así fetichizado como lo perverso en cuanto tal. Es evidente que el ateismo de un tal fetichismo, o la "crítica de la religión (del sistema dominador) es el comienzo de toda crítica". Si la crítica religiosa es el comienzo de toda crítica se descubre el estatuto último y radical de la religión en la meta-física.

El fetichismo fálico del machismo, el fetichismo de la sabiduría del padre, de la clase dominante que tiene hegemonía ideológica en el consensu, el fetichismo del sistema político imperial (o del dinero en el caso del capitalismo), son fetichismos abstractos del fenómeno del fetichismo global de una época concreta. En realidad todos los fetichismos parciales o abstractos se juegan por último en el fetichismo religioso que los comprende a todos y les da su último fundamento.

El apoyo al fetichismo se cumple, frecuentemente, por negación de la "salida" utópica del presente de dominación. Un Karl Popper, al intentar mostrar la inviabilidad, la imposibilidad práctica de realizar las utopías postcapitalistas, funda el fetichismo por un camino sutilmente más eficaz; pretende mostrar la imposibilidad del antifetichismo. En su obra La sociedad abierta y sus enemigos -en la que en realidad habla de La sociedad cerrada y sus aliados— se declara realista y antiu-Todos los militarismos neofascistas latinoamericanos se tópico. manifiestan igualmente antiutópicos. Como una vía poscapitalista es anárquica, atea, materialista, totalitaria, en fin, inviable, se busca la viabilidad reformista, dependiente dentro del actual sistema. De esta manera un Friedman viene en ayuda de Pinochet (310). El reformista -reforma de un sistema que históricamente no tiene más viabilidaddebe así reprimir al pueblo hasta el fanatismo y la locura -como en el caso del Comisario torturador Fleury en Brasil- en nombre de valores eternos como el "orden", la "democracia" (burguesa), la "justicia" (capitalista). En nombre de valores "eternos" (que no son sino los valores del capitalismo: históricos, concretos) se mata al hombre concreto. a millares, en sus cuerpos (que previamente han sido declarados valores materiales, corporales, de menor valor que los espirituales y eternos que se dice cumplir). El fetichismo religioso fundamenta así ideológicamente la operación práctica de los fetichismos parciales: del político, del pedagógico, del erótico.

Por el contrario, el proyecto de liberación, proyecto religioso antifetichista, proyecto que se abre más allá del proyecto vigente del sistema de dominación, da garantía a todos los proyectos de liberación práctico parciales: la liberación de la mujer queda fundada en el antifetichismo radical (que incluye el antifetichismo fálico), la liberación del hijo, de las clases oprimidas en su cultura y la misma cultura de las naciones dependientes, pueden superar los proyectos fetichistas en sus diversos sistemas, la liberación política de los pueblos queda garantizada por un Absoluto que no es ya el Dios que justifica la dominación, sino que alienta a los esclavos de Egipto (clase dominada en un sistema esclavista) a luchar por conquistar la "tierra prometida" donde mana "leche y miel" (como concluye el himno del Frente Sandinista de Liberación Nacional, donde se confunden el sentido político y religioso).

La eticidad de todo proyecto erótico, pedagógico o político, se funda entonces en el horizonte de exterioridad de la utopía absoluta de un Reino, de una Epoca, de la Identidad, de la plena Proximidad de un cara-a-cara sin dominación. Esta utopía religiosa, radical, trascendental, es el postulado práctico de la eticidad de todo proyecto concreto, histórico. Es el criterio ético absoluto en cuanto a su fundamento.

Lo interesante es descubrir que en el hambre corporal de un hambriento, en la necesidad más material que pueda ser imaginada, se encuentra ya el "Principio de la Esperanza". El hambre es la sensación de un cierto dolor producido por el ácido gástrico contra las paredes del estómago. No teniendo pan que digerir, el ácido se vuelve sobre la misma subjetividad corporal del oprimido. Dicho dolor, el mismo dolor, es la sensación de la negatividad, del no-pan en el estómago. Pero hambre no es solo dolor, es apetito, es desear-comer. En ese deseo de pan que evite el dolor del hambre se encuentra la tensión hacia la satisfacción. La satisfacción o el goce del haber-comido es la Inmediatez, el estar-saciado, es como la anticipación del Reino donde no exista la dominación... es decir, el hambre, el no-pan. En el hambre hay ya deseo del cara-a-cara sin retorno, sin negatividad... la Satisfacción radical, la Totalidad cumplida. Ese horizonte es en el cual la pulsión de totalización se identifica con la "pulsión de alteridad" (311) : es la Totalización Alterativa, la Identidad con Exterioridad, es el comienzo de la Historia verdadera o el Reino posterior a la historia. En todo caso este postulado práctico, el Bien Absoluto -para hablar como Kant pero dando un sentido totalmente distinto a aquel Bien representado dentro de la ideología capitalista del filósofo de Könisberg, que pensaba a Dios como el "Gran cajero" que pagaba al Alma inmortal con felicidad correspondiente a su virtud- es el horizonte arqueológico, antifetichista o absoluto, que permite a todo proyecto y a toda praxis permanecer siempre "abierto", siempre crítico, siempre quintacolumnista de cualquier proceso burocrático fetichista.

Por ello, el proyecto absoluto de liberación —de carácter religioso o como responsabilidad absoluta por el Otro humano ante el Otro absolutamente absoluto fuera de toda referencia a sistemas vigentes- es el principio concreto de toda ética posible. Es el horizonte práctico comprendido como la proximidad en el paroxismo del gozo sin economía, culto sin trabajo, fiesta sin descanso ni cansancio. Tal límite jamás podrá ser de-mostrado por ninguna filosofía, porque es el origen originario como término, pero en cambio puede ser mostrado como la hipótesis necesaria, postulado, para poder siempre relanzar la crítica, no sólo de un ente o momento del sistema (crítica óntica o reformista), ni siguiera del sistema dado (crítica-crítica o crítica ontológica. revolucionaria), sino crítica de la crítica-crítica (crítica meta-física), es decir, de todo sistema posible, porque efectuada desde un horizonte que como "resto de exterioridad radical" permite no quedar absolutamente ligado ni al proyecto revolucionario recientemente triunfante. Esto no quiere decir que no se pueda adherir vehementemente a los proyectos históricos, pero quiere decir que se adhiere a ellos apasionada, entera, radicalmente pero con posibilidad de producir la leianía crítica cuando sea necesario. Y esto será posible porque ningún provecto práctico parcial (erótico, pedagógico o político) puede agotar o identificarse absolutamente al provecto humano infinito, a la identidad como proximidad del cara-a-cara del hombre con el Absolutamente absoluto, proximidad vivida como comunidad utópica. Iímite ilimitable fin sin fin...

## 73. La moralidad de la praxis de liberación arqueológica

En última instancia, en su ultimidad meta-física, toda realidad es religiosa, en cuanto toda realidad dice respectividad última a la totalidad del cosmos, de la historia y de éstas con el Absoluto (sea creador o cumplimiento final). El estatuto religioso de la realidad, indica que todo es siempre parte y que los todos últimos dicen siempre relación a la Totalidad total (en el caso del panteismo) o a la Exterioridad absoluta (en el caso del creacionismo). Hablar de niveles eróticos, pedagógicos, políticos, es en verdad habiar de realidades abstractas o abstraídas de sus relaciones concretas con los demás niveles. Por último, está la Totalidad cósmico-histórica y la Exterioridad absoluta. La relación o religación absoluta indica justamente el nivel práctico religioso. En concreto, sin embargo, hemos mostrado cómo lo religioso propiamente tal se da en la responsabilidad del oprimido, en tomarlo a cargo. Ese "tomar a cargo" del oprimido -que es ateismo práctico del sistema y materialismo del servicio de darle de comer- es el punto de partida de la praxis de liberación radical o arqueológica (meta-física), que en concreto es el arranque de toda praxis de liberación erótica, pedagógica o política.

En una filosofía de la religión o meta-física arqueológica, la praxis religiosa (sea de dominación o liberación), es decir, la praxis humana (que no puede dejar nunca de ser religiosa en cuanto que como real está religada o tiene respectividad con la Totalidad de la realidad) es vista bajo el aspecto del culto. El culto erótico al fetichismo fálico va desde el constituir a la mujer como objeto sexual hasta la prostitución sagrada (siendo esta última relación no más religiosa que la primera, ya que ambas son culto al fetichismo fálico). El culto pedagógico a la sabiduría del padre, del viejo, de las clases ilustradas dominantes, de las naciones del centro industrializadas y capitalistas, llega hasta el extremo de exigir víctimas a su Idolo (y así son torturados y asesinados los "sub-

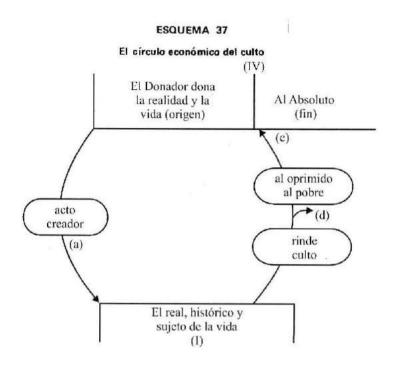
versivos" por contaminar ideológicamente al pueblo con doctrinas extrañas o extranjeras). El culto al César, a los dictadores, al Imperialismo del dinero, contra cuyo fetichismo se levantaron los mártires más importantes en la historia de las religiones, comenzando por Moisés, pasando por Jesucristo y llegando hasta un Camilo Torres, hombres religiosos, sin lugar a dudas, que lucharon contra el poder dominador de su época, por motivos religiosos muy diversos y siguiendo tácticas y estrategias diversas. Hombres religiosos explícitos, porque toda acción humana que se levanta contra el fetichismo de un sistema es un hombre religioso: sabe religar o mostrar la respectividad del sistema vigente (pretendidamente el último y sin ser parte de ninguna posterioridad) con un sistema futuro más justo. El solo hecho de levantar un dedo contra el sistema, es un acto antifetichista, antireligioso de la religión del sistema, que se articula positivamente con un proyecto de liberación, es decir, con la posibilidad de un sistema posterior más justo.

La moralidad de toda praxis, entonces, se define desde cual sea el proyecto que intenta y cuales son los medios que usa. Un proyecto perverso funda una moralidad que, por más que cumpla con todos los requerimientos del sistema, no dejará de ser perversa. Por el contrario, la moralidad de la praxis que pende de un proyecto de liberación tiene ya una bondad fundamental, faltará todavía ver el manejo de los medios para alcanzar ese fin de justicia. La moralidad de la praxis de liberación arqueológica o religiosa se juega, entonces, desde el proyecto de un Reino de identidad donde no haya dominadores ni dominados, desde un cara-a-cara absoluto y sin retorno.

En concreto, históricamente, la moralidad de la praxis arqueológica tiene un estatuto cultual, es culto al Absoluto. Por ello, contra Hegel no situaremos el culto como un momento de la fe (como el creer en la identidad de la representación simbólica religiosa y la Idea absoluta), momento intelectual previo al Saber Absoluto. Por el contrario, el culto es la praxis misma de liberación. El Absoluto recibe como culto la praxis del liberador, ya que es restitución o justicia trascendental, anticipo de la Identidad o del Reino sin dominadores y dominados.

En el esquema 35 hemos representado el acto creador con la flecha a. El Otro absoluto (nivel III) pone en la realidad la totalidad del cosmos (nivel IV que por evolución se despliega en I y II). Este acto absolutamente gratuito y respecto al cual la creatura no puede tener ninguna exigencia, porque incluye el primer acto de existencia de su propia subjetividad —la que ya existiendo podría exigir algo—, es decir, el don de la realidad, de la vida, de la subjetividad son eso: un regalo. Ante ese regalo total no hay posibilidad de justicia, de retribuir con algo que fuera equivalente. Ante la totalidad de la realidad y la vida propia no hay sino agradecimiento, una como pasividad que constata lo dado y lo acepta —pudiera no aceptarlo o pudiera revelarse y atribuirse a sí

mismo la realidad—. Pero esta anterioridad de la creación ante la cual no cabe sino agradecer, puede cerrarse en un círculo de gratuidad mutua o de justicia trascendental o de justicia liberadora.



Es otra manera de representar lo indicado en el esquema 35. Las flechas a indican el acto creador, constituyente de la realidad. Las flechas d y e indican la praxis de liberación, de construcción histórica de sistemas de justicia, pero que en la subjetividad liberadora (del héroe y del mismo pueblo que se libera, de la mujer o el hijo) es una praxis gratuita ante el sistema, en el sistema. Dar de comer al hambriento en el sistema capitalista, construyéndole un sistema poscapitalista, va más allá de los supuestos del sistema, es un acto no exigido por la justicia del sistema. En el sistema tiene derecho al salario y a comer el que trabaja; si no hay trabajo no tiene ya dicho derecho. Desde los supuestos del sistema tomarlo "a cargo", intentar un sistema más justo, es gratujdad, es algo no exigido (más: es algo ilegal, injusto, subversivo). El acto de "servicio" (Habodáh en hebreo) (flechas d) al pobre, al oprimido, al otro, es al mismo tiempo el "culto" (flechas e) al Absoluto. La Gratuidad infinita del Absoluto que da como don la realidad y la vida es como pagada en la Gratuidad también inconmensurable por el que el liberador libera al oprimido (que no merece su liberación desde el sistema, aunque la merece desde su dignidad absoluta como exterioridad, como persona, como lo sagrado, como la epifanía del Absoluto en la historia). Jugar la vida por el oprimido es como retribuir gratuítamente la gratuita recepción originaria de la vida.

La praxis de liberación del pobre, del otro, es entonces culto al Absoluto. Lo interesante es ahora descubrir, en la historia de las religiones la significación del culto religioso como rito, como ámbito abstracto donde se re-presenta el estatuto religioso o meta-físico de toda praxis humana liberadora en la historia.

En todas las religiones históricas el culto incluye siempre, como su momento central, el ofrecer al Absoluto —sea cual fuere— un bien, un producto del trabajo: un animal, una fruta, un pedazo de pan, y, en algunos casos, hasta a hombres —productos del trabajo de la historia—, en cuyo último caso la fetichización es evidente, como veremos.

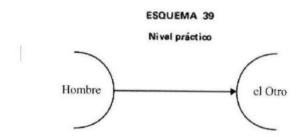
El culto como rito de ofrenda tiene así dos niveles. En primer lugar un nivel productivo, un nivel de relación hombre-naturaleza, que he comenzado a llamar productivo o poiético (para distinguirlo del propiamente práctico). Esta es la relación del hombre con la naturaleza o la tierra a través del trabajo.

(I) Hombre

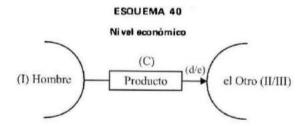
| Continue | Continue

Esta instancia o nivel productivo es material en un doble sentido. En primer lugar porque el trabajo constituye al cosmos como la materia del trabajo, como la naturaleza con la cual se hace algo. En un segundo nivel, el producto del trabajo (ámbito C del esquema 35) será la materia del intercambio con otro. Estos dos niveles materiales o materialistas son esenciales en el culto, es más, no hay culto sin esta instancia material, productiva o técnica.

En un segundo momento el culto significa el intercambio entre dos sujetos, personas. La relación entre dos sujetos es la relación práctica (praxis es el obrar entre los hombres, mientras que poiesis es el hacer con la naturaleza).



La relación práctica entre dos puede ser, como lo hemos visto, erótica (varón-mujer: un beso), pedagógica (maestro-discípulo: una clase), política (ciudadano - ciudadano: la votación en una asamblea). La relación práctica del hombre con el Otro (otro hombre o el Absolutamente absoluto) es la relación práctico—religiosa. Pero esta relación práctica es todavía abstracta, no es suficientemente real, ya que "una golondrina no hace una primavera", ni un beso un hogar, ni una clase una universidad, ni una votación un sistema político. Para que haya historia, instituciones, sistemas, es necesario que la relación productiva o poiética se constituya como mediación con la relación práctica. La relación práctico—productiva es, se trata de una conclusión, la relación económica. Y bien, el culto, es una relación práctico—productiva, es decir, una relación práctica entre dos por mediación de un producto del trabajo como fruto de la relación productiva.



Esta relación (flechas d y e del esquema 35) hombre-producto-Otro es el culto o la praxis, en la historia como praxis de liberación (Liberador-productos-el Otro como oprimido o pobre) o servicio; en el ámbito meta-físico o últimamente real como culto explícito o ritual

(hombre-producto-el Otro absolutamente absoluto) o "servicio divino". La religión que pueda recibir el nombre de real, absoluta, será aquella que perciba y exija bajo razón de culto al Infinito el servicio económico al pobre, al oprimido, al Otro en la exterioridad del sistema (nivel II del esquema 35).

De esta manera, la praxis de liberación erótica, pedagógica y política son reales cuando se sitúan en el nivel económico: dar al otro lo que le corresponde según las exigencias de la vida. Esta materialidad (materialismo) antifetichista (ateo) queda así definida como las condiciones reales del culto al Otro absolutamente absoluto. Ateismo y materialismo como condiciones de posibilidad de una ética de la liberación, de la libertad, de la vida.

El culto al Absoluto es un dar de comer al hambriento, un construir sistemas históricos de justicia y fraternidad donde no haya dominadores ni dominados -al menos es el obietivo de toda acción justa-. Pero esa praxis de liberación -que es trabajo y obrar en favor del oprimido- cuando se enfrenta al sistema de opresión en el momento de su decadencia, cuando la represión indica que no hay ya capacidad creativa sino sólo la agresividad defensiva del que sabe que la crisis es estructural, cuando el liberador y el pueblo liberándose se enfrenta al fundamento del sistema, a sus dioses que lo justifican, el cuerpo mismo. la corporalidad misma del héroe y del mártir sufre en su piel el dolor de la prisión, de la tortura, de la muerte. La muerte física del justo asesinado por el sistema represor es en la historia la revelación de la Gloria del Infinito. En ningún otro acontecimiento, en ningún otro momento el Otro absolutamente absoluto -y por ello ab-suelto de relaciones finitizantes- se manifiesta más exterior a la Totalidad fetichizada. El Otro, el Creador, el Revelador por su epifanía en el pobre, al que se le rinde Culto como el Reino utópico de la Iqualdad, se hace presente de manera más evidente e irreconciliable con la dominación del sistema en la muerte del justo, en el hecho de que un hombre entrega lo más sagrado y en definitiva lo último que es: la vida, por el futuro. por la liberación de los oprimidos y pobres, con una Esperanza que le hace resistir hasta el fin.

El cuerpo martirizado del héroe se transforma así en el pan del sacrificio, en la ofrenda del producto del trabajo al Otro, el culto absoluto. El cuerpo, pro-ducto y fruto de la historia, de la vida del pro-feta, es ahora ofrendado por el pobre, por el oprimido en el altar del Infinito. Claro es que es el Fetiche, el sistema absolutizado, el que requiere la sangre de los oprimidos y liberadores —como el dios de los aztecas, como el oro de las minas de Potosí o como el capital que exigía las víctimas de Vietnam—. Es el Idolo, el Fetiche el que exige la sangre, las víctimas humanas. Como el antiguo Moloch de los fenicios, sólo se sacia con la sangre de los oprimidos, de los conquistados, de los pueblos más débiles. Sin embargo, ese cuerpo ensangrentado de Hidalgo, de Sandino... es también aceptado por el Absoluto, cuya esencia es el Amor, aceptado como el costo histórico del matar a la muerte, la muerte del sistema que es la Totalización y su dominación. La muerte de la dominación la vence el liberador muerto y su vida regenera generaciones y generaciones de los que vivirán en la patria regada con su vida, con su sangre. La arqueológica es así el final cumplimiento de la política, la pedagógica y la erótica.

Todo esto será objeto de una Nueva ética de la liberación, que partiendo de estas conclusiones releyera todo lo avanzado en esta ética y la reimplantara en un nivel de realismo económico que le permitiera así pasar de lo abstracto (que no es falso pero no es toda la realidad) a lo concreto. Esta ética concreta, materialista, atea y dialéctica (anadialéctica) creo que nos llevará a caminos insospechados. La experiencia populista ha quedado atrás y otras experiencias latinoamericanas poscapitalistas comenzarán a ser la referencia necesaria.

Todo lo caminado no ha sido inútil. Por el contrario. Nos permitió salir del abismo de la ética europea, kantiana, heideggeriana y hegeliana. Ahora, ya en suelo firme, podemos emprender rápida carrera a nuevos horizontes de libertad

La tarea no ha sido concluída. Apenas si la hemos iniciado...

## Apéndice I

# Religión como superestructura y como infraestructura

"Cuando se busquen todas las similitudes se verá cómo es realmente posible la alianza estratégica entre marxistas revolucionarios y cristianos revolucionarios (Aplausos). Los interesados en que tales alianzas no se produzcan son los imperialistas" (Fidel Castro) (312)

Ponencia presentada en el encuentro sobre "The Future of Religion: End or Renewal?" (Dubrovnik, Yugoslavia, el 29 de abril de 1977).

#### 1. INTRODUCCION

- 1.1. En primer lugar, es necesario situar este discurso. Ponencia en un encuentro que se realiza en un país socialista (Yugoslavia), tiene como interlocutor al pensamiento socialista. Pero escrito en un área dominada por el capitalismo norteamericano (América Latina), se refiere a nuestra contradictoria realidad actual. Por otra parte, escrita por un pensador que por su status social pertenece a la pequeña burguesía, aunque intenta articularse orgánicamente con las luchas populares para ser algo así como un "intelectual orgánico" —como diría Gramsci en un proceso de transición, se encontrará siempre de alguna manera los límites de su propia clase, aunque sea ésta la que en los países periféricos porte el máximo de contradicciones ideológicas, el máximo de conciencia crítica mundial posible.
- 1.2. En segundo lugar, desearíamos poder mostrar el sentido y la superación de la tesis de M. Xhaufflaire cuando nos dice que "los caracteres comunes de los milenarismos (sic) del tercer mundo son haber alimentado efectivamente la lucha de la liberación nacional [...]. Pero ha llegado siempre una etapa que ha forzado a estos milenarismos a adaptarse, convirtiéndose en fuerzas políticas organizadas o a retroceder, es decir, a convertirse en religión alienante en el sentido más limitado del término" (313). Debe entenderse que la lucha de la liberación "nacional" en Africa o Asia es sólo una parte de un proceso de liberación de un sistema económico, político y cultural en el cual están empeñados los continentes periféricos y que ocuparán el fin del siglo XX y parte del XXI. Por otra parte, estos movimientos irán entroncando en el futuro con las clases oprimidas y los grupos "radicales" de los países centrales, alianzas que fortalecerán su posición crítica ante el sistema. De todas maneras, es necesario definir cuándo la noción de religión es adecua-

da, en el claro oscuro dialéctico desde una praxis crítico-liberadora hasta la legitimación institucionalizada de la dominación. El concepto de religión, que se intentará construir, es histórico entonces.

### 2. LA RELIGION SUPRAESTRUCTURAL

## 2.1. La religión para Hegel, Marx y el marxismo posterior

- 2.1.1. Para Hegel, "la religión y el fundamento (Grundlage) del Estado son una y la misma cosa; son idénticas en y para sí [...]. Considerar la conexión existente entre el Estado y la religión es tema que trata adecuadamente la filosofía de la historia universal" (314). Pero no debemos olvidar que "la historia universal, bajo el cambiante espectáculo de sus episodios, es el transcurso de ese desarrollo y el proceso real del Espíritu, constituyendo la verdadera teodicea, justificación de Dios en la historia. Lo único que puede reconciliar el Espíritu con la historia universal y la realidad es la intuición de que lo que ha ocurrido y ocurre todos los días no sólo no tiene lugar sin Dios, sino que es esencialmente la obra de El mismo (seiner selbst)" (315). La historia de la belleza (estética), de las costumbres (Sittlichkeit), de la filosofía o de la religión es, entonces, una y la misma historia.
- 2.1.2. "Dios no es Dios sino cuando se sabe a sí mismo: su saber de sí es al mismo tiempo su autoconciencia en el hombre y el saber que el hombre tiene de Dios" (316). Este acto por el que Dios se sabe a sí mismo, anterior al Saber Absoluto es la fe; es "el acto por el que el Espíritu se ensimisma (Zusammenschliessen) consigo mismo para alcanzar la simplicidad de la fe (Glaubens) y el sentimiento devotamente recogido (Gefühlsandacht)" (317). La religión, que es la elevación de la vida finita a la vida infinita, alcanza en la fe su perfección: es la representación creída como Idea absoluta; el culto, que se rinde el Espíritu al Espíritu en y por el hombre, es "la certeza (Gewissheit)" (319) de que esa representación de la fe es la Verdad del Absoluto. En concreto esto significa que "el mundo occidental, que se había lanzado al exterior por las cruzadas y por el descubrimiento de América (sic) [...] la cual relación exterior no hace sino acompañar la historia no aportando modificaciones esenciales [...]. El mundo cristiano (europeo) es el mundo de la consumación (Vollendung): el principio queda cumplido y con esto se ha llegado al fin de los días" (319).
- 2.1.3. En filosofía política esto significa que, como "contra el querer absoluto [del Estado absoluto] el querer del espíritu de otros pueblos particulares no tiene derecho (rechtlos), el pueblo en cuestión es el dominador del mundo (weltbeherrschende)" (3 20). Y como la religión es el funcamento del Estado, el Estado Imperial (321), con sus ejércitos y por medio de la guerra (322), como Inglaterra por ejemplo, "son

los misioneros de la civilización (die Missionarien der Zivilisation) en todo el mundo" (323). Para Hegel, entonces, la religión justifica o mejor, es la justificación del imperialismo —cuestión que no vio Marx—

- 2.1.4. Feuerbach descubrió genialmente que ese Dios y esa religión, no eran sino la negatividad humana invertida al infinito: "El hombre afirma en Dios (hegeliano) lo que niega en sí mismo (Der Mensch bejaht in Gott, was er an sich selbst verneint)" (324). Lo que no vio era que, dicho hombre, no era sino el hombre europeo divinizado. Su crítica no era suficientemente radical. Pero al menos comprendió acecuadamente "que el comer y el beber son actos religiosos (religioses Acte)" (325), en especial "el hambre y la sed" (326). Por ello "la religión es la primera conciencia que el hombre tiene de sí mismo" (327), en "las relaciones del hijo con los padres, del esposo con la esposa, del hermano con el hermano, del amigo con el amigo y, en general, del hombre con el hombre, en una palabra, las relaciones morales son, en y por sí mismas, auténticas relaciones religiosas" (328). Retengamos estas propuestas para más adelante.
- 2.1.5. Marx (329) efectúa una crítica filosófica, política y económica de la religión. La tercera es ciertamente la más importante. En cuanto a la primera, la filosófica, depende fundamentalmente de Feuerbach y Bauer. Su crítica filosófica, la del joven Marx, no es original y por ello no cabe retenerse, porque "para Alemania la crítica de la religión (desde la filosofía) está en lo esencial completa y la crítica de la religión es la premisa de toda la crítica" (330). En cambio, su crítica política muestra un nuevo aspecto: la religión justifica los intereses políticos. No se pueden criticar dichos intereses políticos sin efectuar una crítica a la religión: "La miseria religiosa es, por una parte, la expresión (Ausdruck) de la miseria real y, por la otra, la protesta (Protestation) contra la miseria real [...]. La abolición de la religión en cuanto felicidad ilusoria (illusorischen) del pueblo es necesaria para su felicidad real (wirklichen) [...]. De tal modo la crítica del cielo se convierte en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho y la crítica de la teología en la crítica de la política" (331). Como puede verse, la religión ya ha sido definida en un estatuto ideológico supraestructural. en este caso de la política.
- 2.1.6. Después de Zur Judenfrage comienza la crítica económica a la religión. Esta crítica no se endereza principalmente contra las Iglesias, ya que para él es obvio que son la expresión de una miseria anterior —aunque a veces efectúa alguna crítica de paso—. En cambio, la crítica frontal contra la religión la realiza en el tema del "fetichismo de la mercancía" (332). Se nos dice que "el reflejo religioso (religioese Widerschein) del mundo real sólo podrá desaparecer por siempre cuando las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres relaciones claras y racionales entre sí y respecto a la naturaleza" (333). ¿En qué consiste este reflejo de lo real? Para encon-

trar estas "formas fantasmagóricas" deberíamos "remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente y relacionados entre sí y con los hombres" (334). La existencia independiente, no real, refleja de otra real; esta escisión entre la apariencia que tapa y la realidad ocultada es el fenómeno del fetichismo. El fetichismo de la mercancía —un modo particular de fetichismo—, consiste en que oculta el "carácter social del trabajo" y se manifiesta como "si fuera un carácter material de los propios productos del trabajo" (335). Como en el mundo religioso se ha escindido lo real (relación del trabajo social concreto y su producto) de lo irreal aparente (como si el valor de la mercancía le perteneciera en razón de su propia estructura independiente).

- 2.1.7. Si la religión es, entonces, una ideología supraestructural fetichista, el cristianismo -como lo definían Hegel y el hegelianismo- era "la forma más adecuada de religión, con su culto del hombre abstracto (abstrakten Menschen), sobre todo en su modalidad burquesa, bajo la forma de protestantismo, deismo, etc." (336), en el estadio actual fetichista de la mercancía. Llegado aquí nuestro discurso debemos efectuar dos aclaraciones, dos limitaciones. En primer lugar, para Marx, la religión es lo que Hegel entendía por tal. En segundo lugar, nunca pensó aplicar a la religión su dialéctica de lo universal y particular (como lo hace con la filosofía), de donde hubiera podido definir la contradicción de la esencia de la religión (como utopía de reconciliación universal) y su praxis concreta histórica (en la sociedad burguesa). Lo que le hubiera permitido mostrar la ilegitimidad de la ideología aparentemente cristiana de la burguesía. Pero, por el contrario, identificó la esencia del cristianismo con su forma concreta y negó a ambas. En América Latina, por ejemplo, ha surgido una praxis crítica consecuente de una teoría cristiana que no es necesariamente ideológica - pero esto lo trataremos en la segunda parte de esta exposición-.
- 2.1.8. Una de las líneas posteriores del marxismo es la que pudiéramos llamar la de los prácticos heterodoxos (337). Son ante todo políticos. Rosa Luxemburg es un buen ejemplo. (338). Para ella el partido revolucionario no lucha contra la iglesia ni contra la religión; lo que no niega que sea perseguido por la Iglesia; con lo cual se consuma una contradicción, ya que el socialismo pretende la realización del espíritu cristiano primitivo. En efecto, nos dice, "los socialdemócratas conscientes luchan justamente por hacer realidad las ideas de igualdad y fraternidad entre los hombres, ideas que constituían la base de la iglesia cristiana en sus comienzos". Rosa entonces no realiza una crítica filosófica de la religión, sino política. La esencia de la religión no es criticada, lo que le permite una mayor flexibilidad política táctica. En esta línea se inscribirán un Togliatti o un Thorez. La declaración reciente del Partido Comunista Catalán (339), sobre la superación teórica del ateismo por

cuanto una buena parte de los militantes son creyentes, muestra la última consecuencia de esta tradición

2.1.9. Otra línea es la de los teóricos críticos a la posición leninista (cfr. 2.2.) o a la posición del marxismo vulgar (340). Pensamos en un Pannekoek, un Korsch, un Gramsci. Para Anton Panneboek el hecho de que Lenín tuviera que emprender una lucha frontal contra la religión en la Rusia zarista le llevó a asumir muchas tesis de la lucha de la revolución burguesa contra la religión: "La conformidad de Lenín con el materialismo burqués y la necesaria oposición al materialismo histórico que ella entraña, produce diversos efectos. La lucha fundamental del materialismo burgués tenía por objeto la religión [...]. Al señalar con tan porfiada persistencia al fideísmo como al enemigo más peligroso en las doctrinas que incrimina, Lenín demuestra que también en su mundo ideológico la religión es el enemigo principal" (341). Para Panneboek el carácter histórico del materialismo y el papel activo de la subietividad exigen por una parte dejar a la religión como una cuestión secundaria. pero al mismo tiempo indica la función infraestructural del conocimiento - aspecto que retomaremos en la segunda parte de este trabajo-. Un Gramsci, por su experiencia propia en una Italia donde la religión integrista y conservadora es la expresión ideológica del pueblo. muestra en cambio la importancia del problema de la religión para una revolución cultural. Para América Latina esta posición tiene mucha importancia, porque "la religión popular es crasamente materialista, pero la religión oficial de los intelectuales (no orgánicos) intenta impedir que se formen dos religiones distintas, dos estratos separados, para no alejarse de las masas, para no convertirse oficialmente en lo que va realmente es: en una ideología de grupos reducidos" (342). De todas maneras, quizás con la sola excepción de un Lukács -en su Estética se refiere a la religión desde ciertos presupuestos weberianos-, todos sustentan el estatuto ideológico determinado más o menos supraestructural de la religión.

## 2.2. La religión como ideología supraestructural

2.2.1. La noción vulgar de la religión como supraestructural se inicia con las definiciones de táctica política que sobre el tema expuso repetidamente Lenín, siguiendo a Plejanov (343). Desde el punto de vista filosófico el tema de la religión queda situado dentro de "las tradiciones históricas del materialismo del siglo XVIII en Francia y de Feuerbach en Alemania, del materialismo incondicionalmente ateo y decididamente hostil a toda religión" (344). Tanto por la noción que Lenín tenía de la materia (345), como por su doctrina del conocimiento (346), podemos afirmar que depende del materialismo burgués, protesta contra el imperio ideológico de la religión y del mundo sacral; como reflejo de la materia inerte, masa independiente de toda consideración histórica.

2.2.2. Para Lenín, filosóficamente, es válido el siguiente esquema simplificado:

Alternativa 1: La religión como reflejo supraestructural

Supraestructuras	política — ideológico-religiosa
Infraestructuras	económica

En tanto supraestructural, la religión no es un problema religioso; es en cambio un problema político, coyuntural, objeto de determinadas tácticas y, aun más radicalmente, es un problema económico, infraestructural.

2.2.3. Políticamente, es necesario que la lucha de clases no divida su frente oponiendo a los obreros, por ejemplo en una huelga, entre religiosos y ateos. El enemigo del partido no es la religión sino el capitalismo. Para Lenín la religión es esencialmente reaccionaria y el marxista es ateo porque es materialista. La religión desaparecerá con la revolución. No se puede considerar a la religión como un espacio autónomo que pueda alguna vez condicionar un proceso de cambio. Esto incluye el desconocimiento, al menos teórico, de la lucha ideológica como momento esencial del proceso revolucionario. La religión sigue y no anticipa el cambio revolucionario. Se trata de un esquema vulgar de supra e infraestructura.

#### 2.3. La religión de la totalidad. Divinización y fetichismo

- 2.3.1. Lo cierto es que todo sistema (desde las formaciones sociales primitivas, hasta las naciones o imperios actuales) llega un momento en que se totaliza, se estructura autosuficientemente. La religión, como conjunto de mediaciones simbólicas y gestos rituales, como doctrina explicativa del mundo y en referencia al absoluto (sea cual fuere), viene a ser un momento esencial de este "cierre" del sistema sobre sí mismo.
- 2.3.2. La totalización del sistema (T<sup>1</sup> del esquema en 3.2.2.) es un proceso de divinización. En el animismo lo sagrado lo invade todo como un mana, como un manto divino que todo consagra. Pero aún en las religiones de la India o la antigua China, la de los mayas o aztecas, o la del imperio romano o persa, la religión es el último horizonte de consagración del sistema. Los dioses bendicen al Estado. El inca, el faraón, el césar son dioses. Divinización o absolutización del sistema es lo mismo. La religión legitima y justifica en último grado el poder dominador

del Estado. Esto es igualmente válido para las Cristiandades, tales como la bizantina, latina, germana o latinoamericana de las Indias Occidentales (1492–1808). En la Modernidad, por su parte, el ego cogito cartesiano es interpretado por Spinoza como una modalidad de la Unica substancia de Dios mismo; en Hegel el cogito absoluto es Dios como Wissen, portado por el Imperio de turno (en su tiempo el imperio anglo-germano) (347). La noción de religión como supraestructura ideológica quiere dar cuenta de esta función de ocultamiento de la dominación que juega en estos casos la religión.

2.3.3. Divinización o absolutización del sistema europeo y después norteamericano en la Edad Moderna, significa un des-historificar la totalidad social, la formación social concreta. Significa des-dialectizar un proceso que tiene origen, crecimiento, plenitud y fin histórico. El imperio no resiste a reconocerse como un hecho histórico, finito, modificable, que tendrá fin. Posibilidad y contingencia carcomen las pretensiones absolutas del sistema. El fetichismo indica, exactamente, la constitución a-histórica, con pretensión de eternidad (por su origen y término), de la totalidad social vigente. La fetichización consiste en identificar la estructura actual del sistema con la naturaleza (como en el caso de los estoicos con su "cosmopolitismo"), con lo que el hombre es por su esencia, con lo que la divinidad ha decidido.

#### 2.4 Materialismo acrítico

- 2.4.1. El materialismo burgués del siglo XVIII, como el de Holbach (348), cuyo antagonista era la nobleza y su conservadurismo religioso (protestante o católico) en vistas a poder fundar filosóficamente el modo de producción capitalista, se infiltra sigilosamente en la ideología de ciertos revolucionarios del siglo XIX, cuyo intento es organizar el modo de producción socialista. Engels, por ejemplo, queda apresado en su Dialéctia de la naturaleza en el materialismo burgués anterior. La materia deviene una masa infinita, eterna, retornante sin fin sobre sí misma, de donde emerge todo, donde se funda el hombre y la historia (349). No hay así una concepción socio—histórica de la materia (cfr. 3.3.), sino una interpretación material de la historia.
- 2.4.2. El panteismo de la Materia tiene la misma lógica que la Idea. En ambos casos, sea la Materia o la Idea, todo es uno, idéntico, fundamento de toda diferencia. La Materia es el principio necesario de todo lo que acontece. Lejos de ser atea esta posición es en realidad un nuevo fetichismo. Es ateo del deismo pero panteismo de la Totalidad material.
- 2.4.3. La conclusión política del materialismo vulgar es la legitimación y justificación del Estado que ejerza el poder en su nombre. Un Estado, como lo piensa Stalin, que es el aparato histórico de la Mate-

ria, queda consagrado y justificado en dicha Materia, que es su soporte eterno, infinito, necesario. Habiéndose negado la religión burguesa (tal como la irreligión burguesa había negado la religión feudal) se afirma ahora, veladamente, un nuevo tipo de absolutización que aunque en apariencia es anti-religiosa, cumple, sin embargo, la misma función ideológica en la formación social concreta que las anteriores religiones supraestructurales. Al no haberse planteado adecuadamente la función revolucionaria de la lucha ideológico—religiosa, se cae nuevamente en el encubrimiento de nuevas dominaciones en nombre de la fantasmagórica Materia, nueva divinidad que lo vuelve a justificar y consagrar todo.

#### 2.5. El culto en la religión de la totalidad

#### 2.5.1. El culto como legitimación

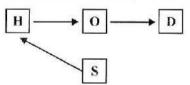
- 2.5.1.1. El culto es el acto por el que se rinde adoración al absoluto. En su esencia, como explica Hegel (cfr. 2.1.2) es la "certeza" que se tiene de ser Dios o de manifestarlo en la historia. En la religión supraestructural el culto es la certeza que sabe cumplir con los designios divinos. Esta confianza (In God we trust se escribe en el billete de un dólar) genera en el sistema la conciencia "tranquila" (contraria a la "mala conciencia") del cumplimiento del deber. Se está en paz con los hombres y con los dioses. Se está en orden, en la ley, en la legitimidad, en la honestidad.
- 2.5.1.2. En este sentido la religión es "opio del pueblo". Es el momento esencial de la ideología que justifica el sistema y le da coherencia absoluta, teórica, más allá de toda crítica. Por otra parte, los que se levantan en contra del sistema quedan relegados al insulto de ateos, irreligiosos, deshonestos, ilegítimos, etc.. Desde Sócrates en adelante es conocida la acusación de enseñar "falsos dioses".

#### 2.5.2. El culto en las clases dominantes

- 2.5.2.1. El culto de las clases dominantes escinde siempre su contenido práctico o económico—político de su formulación ideológico—doctrinaria. El culto queda explicado en prácticas religiosas paralelas a la vida política o idénticas para justificarlos o como doctrinas explicativas (como un conjunto de tesis teóricas que explican la realidad del sistema; una Weltanschauung clara que formula la utopía del sistema). Por ejemplo aquello de "igualdad, fraternidad, libertad" de la revolución burguesa, concilia en su ambigüedad ciertos proyectos de liberación de la misma clase trabajadora emergente (cfr. 2.5.3.).
- 2.5.2.2. La doctrina religiosa de las clases dominantes es el momento esencial de la ideología de la clase dominante. Gracias a ella el siste-

ma logra su reproducción. Gracias a los ritos del culto logra, por otra parte y por medio de su expresión simbólica, la introyección psicológica en cada uno de sus miembros. El Cristo pantokrator del imperio bizantino manifiesta el poder del Emperador y lo legitima. De la misma manera la divinidad del césar, del inca o del faraón.

- 2.5.3. El culto en las clases dominadas en cuanto oprimidas.
- 2.5.3.1. En cuanto oprimidas, en cuanto pasivas al proceso histórico, las clases dominadas introyectan (o se les introyecta por medio de la cultura dominante) la ideología de las clases dominadoras. En la utopía del sistema vigente hay suficiente ambigüedad como para envolver, engañar y atraer buena parte de las necesidades de las clases oprimidas. En tanto se acepta la religión de las clases dominantes como doctrina-ideológica y rito simbólico del triunfo de los dominadores y de la derrota de los dominados, la religión es estructura de resignación pasiva, paciencia derrotista, humildad aparente tal y como lo describía Nietzsche (350).
- 2.5.3.2. En este momento se ha aclarado en parte el modelo aproximado de la religiosidad de las clases dominadas en cuanto oprimidas (351). El sujeto—pueblo (S) ha sido obligado por el sistema a situarse en posición de impotente de producir o apropiarse directamente y por sí mismo de los bienes de subsistencia o los valores relevantes del sistema (O). Por ello, se dirige o rinde culto a las potencias, poderes, santos o héroes donadores del nivel religioso (H), que son los que pueden otorgarle los bienes deseados o necesarios (S \(\Omega\) O). S, sujeto activo del culto, es al mismo tiempo el destinatario (D) pasivo o receptor de la actividad milagrosa o sobrenatural del santo, héroe o donador:



Así como para Freud, el hijo (S) no puede acceder a la madre (O) sino por la mediación ilusoria de ser el padre (H), en la pasividad sublimada del reprimido (D), así en la religiosidad popular o de las clases dominadas como oprimidas viene a reflejarse el modelo de la dominación ideológica, formulado de tal manera que sea aceptable para el que sufre la opresión.

2.5.3.3. Esta religiosidad de la opresión, la de muchas clases oprimidas en el centro (Europa y Estados Unidos), pero sobre todo en la periferia (América Latina, Africa y Asia), es la "expresión de la miseria real" (cfr. 2.1.5.) del pueblo dominado. Esta religiosidad, en este aspecto ne

gativo de pasividad resignada, por definición no tiene futuro y desaparecerá en el mundo del futuro —lo mismo que la de las clases dominantes en cuanto opresoras—.

# 2.6. A modo de ejemplo: la doctrina de la 'Seguridad Nacional' y la 'american way of life'

- 2.6.1. La religión supraestructural como ideología que justifica el sistema y encubre la dominación se da en los países del centro (desde la 'civil religion' de Estados Unidos o la progresiva fascistización del 'milagro alemán' —que ya Jaspers hace años había presagiado—, hasta el stalinismo ideológico (que opera con iguales mecanismos aunque con otros contenidos) pero, aún con mayor violencia y clara manifestación en los países periféricos (como en el caso de los neofascismos militaristas del capitalismo periférico dependiente del norteamericano en América Latina). Comencemos a modo de ejemplo, por estos últimos.
- 2.6.2. La ideología religiosa legitima los golpes de estado, las torturas, las violaciones y muertes en Brasil, en Argentina, en Chile, en Uruguay, en San Salvador, en gran parte de América Latina. Propugnan la defensa de la "civilización occidental y cristiana" contra el ateismo materialista marxista. Es una cruzada religiosa supraestructural (que oculta, claro es, los intereses políticos y esencialmente económicos de este proyecto antipopular). El nombre de esta ideología es: la "Seguridad Nacional". En esta ideología coinciden desde los servicios de inteligencia (como la CIA), con los ejércitos (desde el Pentágono a los ejércitos golpistas latinoamericanos) y con los ideólogos del capitalismo dependiente (352).
- 2.6.3. La Junta Militar de Chile, comandada por Augusto Pinochet, en su "Declaración de principios" del 13 de marzo de 1973, enuncia entre otros criterios: "En consideración a la tradición patria y al pensamiento de la inmensa mayoría de nuestro pueblo (sic), el gobierno de Chile respeta la concepción cristiana sobre el hombre y la sociedad". Se opone al marxismo porque "contradice nuestra tradición cristiana". Se propone la exigencia de "una educación que fomente una escala de valores morales y espirituales propios de nuestra tradición cristiana". En realidad aquéllo que esta declaración enuncia como religioso (cristiano) es simple y puramente lo burgués y capitalista. Se trata de una religiosidad supraestructural, ideológica, cultural de dominación como justificación de la represión y asesinato de un pueblo e implantación de una economía a disposición de las trasnacionales (353). El discurso cristiano de la Junta es la negación del hombre oprimido: "Se trata de hacer de Chile una nación de propietarios y no de proletarios".

- 2.6.4. En la misma vertiente, pero desde el país que impone la "Seguridad Nacional" como ideología también religiosa de represión contra sus neocolonias, nos viene la siguiente definición de la American way of life, según la versión de Will Herberg: "If the American Way of Life had to be defined in one word, 'democracy' would undoubtedly be the word, but democracy in a peculiarly American sense. On its political side it means the Constitution; on its economic side, 'free enterprise'; on its social side, an equalitarianism which is not only compatible with but indeed actually imples vigorous economic competition and high mobility. Spiritually, the American Way of Life is best expressed in a certain kind of 'idealism' which has come to be recognized and its rituals, its holidays and its liturgy, its saints and its sancta; and it is a faith that every American, to the degree that he is an American knows and understands" (354). Sobre lo cual comenta Andrew Greeley que muchos autores han pensado que la religión existe en Estados Unidos en dos niveles: "the level of the individual denominations and then the level of some super religion [...] the religion of Americanism provides the context of social unity in wich the diversity of the denominational society can occur" (355).
- 2.6.5. Esa super o metareligión es, exactamente, la religión como supraestructura socio-cultural determinada por estructuras de dominación política (sobre las clases oprimidas, internamente, y sobre las minorías: v sobre los pueblos periféricos extranjeros) y económica (como bien lo indica Herberg: el del capitalismo monopólico internacional). Como en el Imperio romano con su césar divinizado o en el Imperio azteca con su dios que exigía sangre humana, en nombre de esa superreligión se inmolan pueblos en América Latina, Africa y Asia. La "economic competition" que tantos resultados dio en New England desde el siglo XVIII, en una agresiva y valiente actitud progresista contra el capitalismo inglés -que terminó por vencer definitivamente en 1945-. hoy se ha transformado en los ejércitos que ocupan territorios extranjeros, armadas que surcan todos los mares, satélites que todo lo espían, agentes que asesinan, enseñan a torturar y producen todas las violaciones imaginables contra los derechos humanos... en otros países, subdesarrollados, "bárbaros" a los ojos de sus Agencias de Inteligencia y para defender sus intereses económicos; los de las transnacionales. El "culto a la inteligencia" -como escribía Marchetti- viene a identificarse con la "certeza" de ser Dios. iHegel definió así al culto del Absoluto iLo definió como saber, como Inteligencia!

#### 3. LA RELIGION INFRAESTRUCTURAL

- La religión para los profetas de Israel y la praxis crítico—profética latinoamericana
- 3.1.1. En el antiguo Israel, a diferencia de la religión aristocrática de

los indoeuropeos (tales como los arios de Rig-Veda o los griegos en Homero o los itálicos) o el taoísmo, la tradición profética tuvo experiencias originarias que lo marcarán definitivamente. En el Egipto, con su modo de producción tributario (por el que se oprimía a los campesinos del Nilo) sobre el que se superponía el modo de producción esclavista (entre cuyos esclavos se encontraban los Padres del pueblo de Israel), se vivió una extraordinaria experiencia de religión infraestructural y de liberación. El Absoluto, el Otro por excelencia, se dirigió al profeta interpelándolo: "He visto la miseria de mi pueblo en Egipto. He oído el grito que le arranca la opresión y conozco su dolor. He descendido para liberarlo (léhatsilo) de los egipcios" (Ex. 3, 7-8). La responsabilidad del liberador (cfr. 3.3.) por el pobre oprimido se sitúa debajo (infra-) de la estructura del sistema que los exilados de Egipto organizarán en Palestina, vista en el proceso mismo de liberación como la utópica tierra "donde mana leche y miel" (UH del esquema 3.2.2).

- 3.1.2. Cuando se organiza el nuevo sistema en Palestina ( $T^2$ ), en tierra de comercio del excedente de las regiones agrícolas del Egipto y la Mesopotamia (y en definitiva del Asia monzónica: la India) (366), poco a poco el modo de producción subasiático de pequeñas aldeas más o menos independientes quiere ser asumido por el modo de producción tributario bajo la hegemonía Asiria. Los profetas se levantan para criticar al sistema: "Efraím [...] llama a Egipto, acude a Asiria" (Oseas 7,11), por ello "Ustedes no son ya mi pueblo ni Yo soy su Dios" (Os. 1, 9). Pero aún más gravemente, los profetas se levantan contra el sistema tributario, desde la perspectiva de los nómadas del desierto, los pastores y las pequeñas aldeas: "Porque han vendido al inocente a cambio de dinero y al pobre por un par de sandalias; porque aplastan contra el polvo de la tierra la cabeza de los necesitados y se interponen en el camino de los pobres" (Amós 2, 6–7). "Porque oprimen al pobre y le imponen tributo al grano" (Am. 5, 11).
- 3.1.3. El culto como praxis es la doctrina de los profetas (cfr. 3.5): "Practicad la justicia, amad con misericordia" (Miq. 6, 8). En esta misma tradición, ya bajo el poder imperial romano, el profeta de la Galilea (provincia secundaria) exclama desde la lejana colonia, perteneciendo a una clase de artesanos populares, clase oprimida por lo tanto: "Bienaventurados los pobres, porque suyo es el Reino de los Clelos [...]. IAy de ustedes los ricos, porque ya tienen consolación! IAy de ustedes los que ahora están hartos [...]! IAy de ustedes los que ahora ríen [...]!" (Lucas 6, 20–25). Lo que es apoyado por su discípulo y familiar cuando exclama: "Y ahora ustedes ricos, lloren con fuertes gemidos por las desventuras que van a sobrevenirles. Su riqueza se pudrió y sus vestidos se han apolillado. Su oro y plata se han puesto roñosos y su roña será un testimonio en su contra y devorará su carne como fuego. Ustedes atesoraron en los últimos días. El jornal de los obreros que segaron sus campos y que ustedes defraudaron, grita y los gritos de los

segadores han llegado a los oídos del Señor de los ejércitos [...]. Ustedes condenaron y mataron al justo sin que les opusiera resistencia" (Santiago 5, 1-6).

- 3.1.4. Podríamos seguir la historia siglo a siglo. Pero situémonos ahora en el siglo XVI, momento en que Europa comienza su expansión mundial. Aparecen nuevos profetas con nuevos temas: "Ayrá quatro años que, para acabarse de perder esta tierra, se descubrió una boca del vnfierno por la qual entra cada año gran cantidad de gente, que la codicia de los españoles [europeos] sacrifica a su dios, y es una mina de plata que se llama Potosí" (357). Así veía la expansión europea el obispo de Chuquisaca en 1550. El nuevo Dios que resplandecía en la Europa capitalista naciente. Dios al cual inmolarán toda la periferia (América Latina primero, luego el Africa y el Asia), era el oro. Si hubo, sin embargo, un profeta que se opusiera infraestructuralmente al colonialismo europeo, ha sido Bartolomé de las Casas (358). Critica el sistema de las encomiendas (modo de producción tributario con sistema monetario e incluído en el mercado mundial), la explotación de los indios. exponiendo por primera vez la dialéctica del Señor y el Esclavo con significación mundial: "Dos maneras generales y principales han tenido los que allá han pasado, y que se llaman cristianos, en extirpar y raer de la haz de la tierra a aquellas miserandas naciones. La una por injustas crueles, sangrientas y tiránicas guerras [En este caso el Siervo muere y se interrumpe la dialéctica. La otra [...] oprimiéndoles con la más dura. horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas (359). La opresión del indio (de América Latina) era al presagio de la esclavitud del negro (el Africa) y de la expansión del imperialismo en el Asia. Europa, como centro de la historia mundial, era criticada por la religión infraestructural de la periferia.
- 3.1.5. En el tiempo de la liberación nacional contra España, fue en México, donde un sacerdote, director de un Seminario y cura, Miguel Hidalgo y Costilla (cuya cabeza fue cortada y colgada del fuerte de Guanajuato en 1811), excomulgado por el episcopado mexicano y declarado hereje por la Facultad de teología de México, explica que todo lo que ha hecho por los pobres (la organización de los ejércitos que liberarían a México del poder Español) es la causa de su condenación y por ello exclama: "Abrid los ojos americanos, no os dejéis seducir por vuestros enemigos; ellos no son católicos sino por política; su Dios es el dinero [...] ¿Creéis acaso que no puede ser verdadero católico el que no está sujeto al déspota español? ¿De dónde nos ha venido este nuevo dogma, este nuevo artículo de fe?" (360). El profeta acusa a la religión supraestructural: "Si no hubiese emprendido libertar nuestro reino de los grandes males que le oprimían, y de los muchos mayores que le amenazaban y que por instantes iban a caer sobre él, jamás hubiera yo sido acusado de hereje" (361). Es su praxis de liberación, heteropraxia para los dominadores, el fundamento de su condenación como hetero-

doxo (para la religión dominante). Después de la muerte del Cura Hidalgo, toma su relevo como general en jefe de los ejércitos de la libertad otro cura, José María Morelos, quien ruega: "Señor, nada hagamos, nada intentemos si antes y en este lugar no juramos todos en presencia de este Dios benéfico, salvar la patria [...] formar la dicha de los pueblos" (362). Morelos exclama todavía que el Espíritu Santo "quitó el vendaje a nuestros ojos y tornó la apatía vergonzosa en que yacíamos en un furor belicoso y terrible" (363). El apacible cura se transformó en el guerrero, en el profeta que libera, porque "cuando Asiria invada nuestra tierra, y ponga el pie en nuestros palacios, suscitaremos contra él siete pastores y ocho príncipes del pueblo. Ellos lucharán contra Asiria con la espada [...] como león entre fieras de las selvas [...]. Tu mano se alzará sobre tus adversarios" (Miqueas 5, 4–8).

- 3.1.6. La lucha contra la metrópoli hispánica permitió organizar un nuevo orden neocolonial, ahora dependiente de Inglaterra. Desde 1960, aproximadamente, se toma conciencia que la lucha se enfrentará ahora definitivamente contra Estados Unidos, el nuevo Imperio de turno. Muchos miles de varones y mujeres que profesan una religión infraestructural, como responsabilidad por los oprimidos, juegan su sueldo, su prestigio, su honor, su hogar, su vida; en las prisiones, las torturas, el hambre. No es extraño que una nueva visión de lo religioso surja en América Latina, al menos en ciertos grupos. El 29 de noviembre de 1971 Fidel Castro comentaba a un grupo de ochenta sacerdotes en Santiago de Chile: "No fui, como Stalin, seminarista, pero fui estudiante de colegio religioso y conozco a los sacerdotes, incluso a los de mi época, que no eran como ustedes -era otra época. ¡Caramba!-, no sé si es que vo realmente me he puesto muy vieio o que ustedes han evolucionado muy rápido (Risas)" (364). "La religión es para el hombre; tiene como objeto al hombre. El centro es el hombre. Entonces, [...]. Yo digo que hay diez veces, diez mil veces más puntos de coincidencia del cristianismo con el comunismo, que las que puede haber con el capitalismo, señores" (365).
- 3.1.7. En su discurso de despedida de Chile, junto a Allende, dijo: "Nosotros muchas veces nos hemos referido a la historia del cristianismo, al cristianismo aquel que engendró mártires, tantos hombres sacrificados por su fe [...]. El cristianismo fue la religión de los humildes, de los esclavos de Roma, de los que por decenas de miles morían devorados por los leones en el circo y que tenía expresiones terminantes acerca de la solidaridad humana o amor al prójimo, condenatorias de la avaricia, la gula, los egoísmos. Religión que llamó hace dos mil años mercadores a los mercaderes, fariseo a los fariseos. Que condenó a los ricos [...]. Cuando se busquen las similitudes entre los objetivos del marxismo y los preceptos más bellos del cristianismo, se verá cuántos puntos de coincidencia [...]. Como alguno de esos sacerdotes que trabajan en minas o trabajan entre humildes familias campesinas y se identifican

con ellos y luchan junto a ellos. Cuando se busquen todas las similitudes se verá cómo es realmente posible la alianza estratégica entre marxistas revolucionarios y cristianos revolucionarios (Aplausos). Los interesados en que tales alianzas no se produzcan son los imperialistas. Y son, por supuesto, los reaccionarios" (366).

- 3.1.8. Por su parte el sacerdote Camilo Torres, cuya opción guerrillara foguista creemos que fue políticamente desacertada, escribía en un "Mensaje a los comunistas" que "los comunistas deben saber muy bien que vo tampoco ingresaré a sus filas, que no soy ni seré comunista, ni como colombiano, ni como sociólogo, ni como cristiano, ni como sacerdote. Sin embargo, estov dispuesto a luchar con ellos por objetivos comunes: contra la oligarquía y el dominio de los Estados Unidos, para la toma del poder por parte de la clase popular [...]. Cuando la clase popular se tome el poder, gracias a la colaboración de todos los revolucionarios, nuestro pueblo discutirá sobre su orientación religiosa" (367). Por motivos históricos (en 1965 no se había comenzado el debate teórico sobre el materialismo y el ateismo) y tácticos (los PC latinoamericanos han sido frecuentemente muy reaccionarios), Camilo Torres plantea la cuestión de manera análoga (pero a la inversal que Lenín y no llega a formular explícita y claramente la función revolucionaria del profetismo en cuanto religión infræstructural. Sin embargo, cuando pide su reducción al estado laical expresa: "En la estructura actual de la Iglesia se me ha hecho imposible continuar el ajercicio de mi sacerdocio en los aspectos del culto externo. Sin embargo, el sacerdocio cristiano no consiste únicamente en la celebración de los ritos externos [...]. La comunidad cristiana no puede ofrecer en forma auténtica el sacrificio si antes no ha realizado, en forma efectiva, el precepto de amor al prójimo" (368). Esta noción de culto es esencial para una religión del futuro (cfr. 3.5.).
- 3.1.9. Desde el Rockefeller Report (1969), en el que abiertamente se habla de avudar a los militares latinoamericanos en su lucha por la "Seguridad Nacional" - que abre las puertas a las trasnacionales norteamericanas-. la persecusión a los creventes se va incrementando hasta llegar al asesinato del obispo Angelelli de La Rioia (Argentina). La religión infræstructural como crítica al sistema vuelve a mostrar su función histórica que habrá que definir. Mártires como Antonio Pereira Neto (Brasil, 1969), Raúl Gallegos (Panamá, 1972), Carlos Mujica (Argentina, 1974), Iván Betancurt (Honduras, 1975), Monseñor Oscar Arnulfo Romero (San Salvador, 1980), entre cientos de otros mártires: el hecho de haber sido detenidos diecisiete obispos en Riobamba (Ecuador) el 12 de agosto de 1976, muestra que la religión tiene futuro por cuanto significa una crítica estructural como totalidad al sistema opresor. Desde que fuera asesinado el 26 de febrero de 1550 el obispo de Nicaragua. Antonio de Valdivieso, el crevente ha sido testigo con su muerte de la existencia de la religión infraestructural. De este obispo

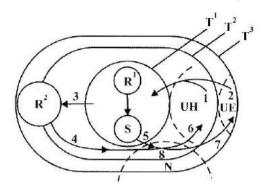
decía el licenciado Cerrato que "al de Nicaragua se teme cada día que lo han de matar" (369), lo mismo que se afirmaba y se esperaba de Monseñor Oscar A. Romero. El obispo escribía que "en lo que toca a los indios cada día son más oprimidos". El gobernador, que explotaba los indios, quizo eliminarlo. "Salió acompañado de algunos y se fue a casa del obispo, que le halló acompañado de su compañero fray Alonso, y de un buen clérigo y perdiendo el respeto a lo sagrado, le dió de puñaladas" (370), lo mató. Aquella historia se repite hoy, en nombre de otro Imperio, de otras clases dominadoras, de otro sistema ideológico, económico y político. Pero las razones son análogas: el profeta muere anunciando un orden histórico más justo como signo de la utopía escatológica (371). No es el símbolo el que nos da que pensar, como diría Ricoeur repitiendo a Kant (372); es la praxis de liberación, es la sangre de nuestro pueblo y la nuestra propia la que nos exige la claridad. Claritas exigía, Tomás de Aquino y Lenín (373).

#### 3.2. La religión infraestructural como crítica

3.2.1. La noción de religión infraestructural guiere indicar la anterioridad de la responsabilidad práctica que se tiene por el oprimido dentro del sistema (cfr. 3.3.). Esta anterioridad no es sólo con respecto a la supraestructura de un sistema futuro ( $T^2$  del esquema en 3.2.2.), sino aun con respecto a su infraestructura. El sujeto religioso (R2) trasciende el sistema vigente de dominación (T1) y toma a su cargo al pobre. La religión es esencialmente en este caso instauración de nueva praxis (en nombre de lo mejor de la utopía del pasado criticada desde la utopía escatológica) cuya raíz tiene un campo de autonomía relativa (el horizonte de la religiosidad profética, como "resto" que atraviesa la historia sin agotarse, de hecho y en contradictoria dialéctica con las instituciones religiosas -instituciones que no necesariamente son supræstructurales-). El hecho de que la praxis religiosa infræstructural pueda devenir frecuentemente supraestructural, como muestra M. Xhaufflaire, no niega el hecho de que la profecía siga emergiendo en la historia de manera permanente. La presencia siempre emergente de la responsabilidad por el oprimido destruye la aporía, porque las "fuerzas políticas organizadas" o la "religión alienante" (cfr. 1.2.) no niega la permanencia de la profecía siempre renovada.

3.2.2. Para guiar al lector, proponemos ahora un esquema en donde se simplifiquen pedagógicamente ciertos niveles sobre cuya distinción queremos llamar la atención.

Una lectura diacrónica del esquema sería la siguiente: en el sistema vigente  $(\mathcal{T}^1)$  las clases dominadoras poseen como una mediación legitimante a la religión supraestructural  $(R^1)$ , y dominan a las clases oprimidas (S). Las clases oprimidas en cuanto exteriores al sistema (cfr. 3.3.)



(UH) interpelan al sistema (flecha 1): "iTengo hambre!". El que oye, el que cree, el que asume la responsabilidad de tener fe en el otro, sufre la conversión (flecha 3) del profeta de la religión infraestructural, deviniendo ipso facto, él mismo, excéntrico al sistema ( $R^2$ ). El profeta, identificándose con el oprimido ( $R^2 = S$ ), espera un sistema histórico más justo (utopía histórica: UH), como signo del reino escatológico (UE). Su esperanza (flecha 4) es la del oprimido (5); el intento en la praxis de realizar la utopía histórica (G) es el culto al Infinito (7) (cfr. 3.5.). La religión infraestructural (G) tiene anterioridad a las infraestructuras del sistema futuro (G), y guarda siempre, aun con respecto al revolucionario político, un "resto" de críticà escatológica (el revolucionario es G) G0 (el resolucionario es G1 (el resto" es G2 (el resto" es G3 (el resto" es G3 (el resto) escatológico; espacio crítico absoluto.

3.2.3. La religión infraestructural no se sitúa, como la religión supraestructural, en el nivel de la instancia ideológica, ni siquiera como crítica antiideológica. En este sentido, la religión es posición, actitud y praxis (y aun poíesis /πούρος/ cfr. 3.4.) (374). Tiene por ello un momento tecnológico—ideológico, otro práctico—político y económico—cultual. La religión sería así la totalidad carnal humana en posición de anticipación creadora con respecto al sistema vigente (posición crítica ante el modo de producción y la formación social opresora) y futuro (modo de producción a organizarse en la formación social que advendrá), como mediación de culto al Absoluto, al Otro.

#### 3.3. La religión de la exterioridad. Ateismo y antifetichismo

3.3.1. La religión, como an-árquica posición meta-física de la subjetividad ante lo nuevo, se origina por la conversión. Bartolomé de las Casas la recuerda en su Testamento (1564) cuando escribe, situándose en el lejano momento de su conversión, acaecida en 1514, "por solo Dios e por compasión de ver perecer tantas multitudes de hombres racionales" (375). Su conversión profética infraestructural fue el comienzo de trabaios que se extendieron "cerca de cincuenta años, viniendo de las Indias a Castilla y de Castilla a las Indias muchas veces" (376). Antes de su muerte escribe: "E porque por la bondad y misericordia de Dios, que tuvo por bien de elegirme por su ministro sin vo la merecer [...]" (377). Esta elección es, exactamente, el acto constitutivo de la religión infraestructural. Elección anterior a toda decisión. "El rostro del prójimo, se me avanza como una responsabilidad irrecusable, precediendo todo consentimiento libre, todo pacto, todo contrato" (378). "La positividad del Infinito es la conversión en la responsabilidad, en la proximidad del otro, en la respuesta al Infinito no tematizable" (379). Llamado a la responsabilidad, que lo interpeló "para procurar y volver -decía Bartolomé- por aquellas universas gentes de las que llamamos Indias [...] para reducirlos a su libertad primera de la que han sido despojados injustamente, y por liberarlos de la violenta muerte que todavía padecen" (380).

- 3.3.2. La re-sponsabilidad, no se deriva principalmente del responder a una pregunta, sino del re-sponder por alguien, del tomar a cargo alguien ante alguien. Es la religiosidad en su sentido meta-físico, real, último. Obsesión por el pobre que clama; pobre que aparece en su rostro sensible, real, vulnerado por el sufrimiento, el hambre, la suciedad, la tortura. Es anterioridad a todo a priori; anterioridad anterior a toda opción. Es el encontrarse inevitablemente re-sponsable; es el tomar a cargo a alguien que está en la miseria. "— l'Héme aquí, en su defensal—". Es la emergencia (como lo que surge o emerge en la urgencia o emergencia) de la subjetividad pre-original, subversiva, real. Es an-arquía ( $R^2$  se sitúa fuera de  $T^1$  y anterior al origen de  $T^2$ ) y al mismo tiempo salta más allá del ser, del sistema vigente  $R^2$  [UH,UE]), hacia lo distinto (382).
- 3.3.3. Como afirmación de la exterioridad la religión es primeramente negación, negatividad. Es ateismo del sistema vigente (382). Nietzsche exclama: "IDios ha muerto!" (383), siguiendo a Hegel. Pero, ¿de qué Dios se trata? ¿No será de la muerte o negación de la divinización de Europa? De esa Europa divinizada desde el comienzo del mercantilismo y fetichizada en el capitalismo del *In God we trust (cfr.*: 2.1.1., 2.1.3., 2.3.2. y 2.6.4.). El ateismo de un tal "dios" —que en su esencia es el dinero, el *profit*, el capital fetichizado— es la negación de la negación de Dios—Otro. Es decir, el hombre moderno europeo negó al Dios—Otro asesinando al indio, el negro y el amarillo y negando la epifanía negó a Dios para afirmarse a sí mismo como divino. Negar la divinidad de esa divinización es la condición de posibilidad de la religión infraestructural. Con Ernesto Cardenal diríamos que "existen dos

clases de ateísmo y por ello existen también dos clases de materialismos [...]. No podemos tener contacto directo con Dios. San Juan dice: 'El Dios a quien nadie ha visto'. Y la opinión de los marxistas me parece similar a la de San Juan: "iNadie ha visto a Dios!. El verdadero ateismo, la verdadera negación de Dios son, para mí, la Esso y la Standard Oil, eso es el materialismo ateo en el sentido en que debemos entender la negación de Dios. La Dow-Company, la que gana su dinero fabricando napalm, esa es la verdadera negación de Dios" (384). Sin embargo, esto exige una aclaración.

3.3.5. El constituir al sistema  $(T^1)$  como absoluto (como en el caso de las empresas trasnacionales que fabrican armas (385) de las que nos habla Cardenal) no es en realidad ateismo: se trata más bien de fetichismo. El fetichismo es ateismo... pero del Dios-Otro, del Absoluto absolutamente absoluto. El fetichismo (386) es, intrínsecamente, afirmación del sistema como divino (cfr. 2.3.3.); es entonces ateismo secundariamente. Por su parte el antifetichismo es, estrictamente, ateismo de la divinidad del sistema. Hay, entonces y efectivamente, dos ateismos: el del capitalismo fetichista que niega al Dios-Otro que se rebela por el pobre: el Dios de la religión infraestructural se epifaniza en el oprimido. Y el ateismo del revolucionario antifetichista que niega al sistema como divino: el ateismo del Fetiche. Paradójicamente Marx. y no Engels ni Lenin, se refirió al ateismo como antifetichismo. Mientras que el ateismo vulgar, en el que caveron la mayoría de los marxistas posteriores, es un contagio del ateismo fetichista del materialismo burgués del siglo XVIII. La religión infraestructural, entonces, es atea del fetiche (387).

#### 3.4. Creación y materialismo crítico

- 3.4.1. El fetiche es "hecho" (en portugués fetico es lo hecho, factum) pero se pretende eterno, absoluto. Destituirlo de su eternidad necesaria es el comienzo de la revolución. Por ello Proudhon decía en la Filosofía de la Miseria que "estudiando en el silencio del corazón el misterio de las revoluciones sociales, el gran Desconocido, Dios, ha llegado a ser para mí una hipótesis, quiero decir, un momento dialéctico necesario" (388). En efecto, la madre de un guerrillero y patriota, que luchaba ar mado contra el Imperio helenista, es la primera que en la historia de la meta-física expresa que el Otro absoluto creó todo "del no-ente" (II Macabeos 7,28). Como perseguido, clase oprimida, un Tertuliano lo traduce al latín contra Hermógenes el gnóstico: ex nihilo.
- 3.4.2. Contra el panteismo fetichista del Imperio que se creía eterno y divino, un grupo subversivo afirma la teoría meta-física de la creación que consiste, nada menos, en declarar la contingencia (pudo no ser) y posibilidad (puede no ser) del cosmos, la naturaleza y del mismo Imperiorio.

rio, como sistema económico, político e ideológico (y por ello religioso supraestructural). La contingencia (desde la nada) y la posibilidad (hay futuro temporal) meta-física de todo garantiza ampliamente la contingencia y posibilidad de los modos de producción vigentes, de las instituciones de la formación social concreta. La creación como doctrina es la apoyatura teórica del desbloqueo ideológico para el proceso revolucionario y liberador. Creación es ateismo de la materia y afirmación de que la divinidad es siempre Otro que lo vigente.

- 3.4.3. Desde este punto de vista la "materia" no es un mito (como para Engels) (cfr. 2.4.) pseudofilosófico (389), sino que simplemente es materia de trabajo. Debemos distinguir, sin embargo, entre praxis (cuyo lugar es la producción técnica o tecnológica). Aristóteles explicaba que "la praxis no es la poresis" (390). La intención poiética o productora es la que contituye a la mera naturaleza (N del esquema 3.2.2.) como materia de trabajo. El trabajo o la poresis actual (flechas 4 y 5) transforma la naturaleza (materia cultural) en un artefacto o producto (8). El materialismo crítico de la religiosidad infraestructural parte del realismo de la sensibilidad de un Feuerbach (391) o de las "condiciones materiales de la existencia" de un Marx (392), pero los sitúa dentro de un horizonte más radical aún.
- 3.4.4. La religión infraestructural comienza por una crítica fundamental en el nivel material de la sociedad injusta vigente  $\{T^1\}$  (cfr. 3.1.). La materia, el objeto del trabajo y su fruto: el producto, es robado al trabajador en parte o en su totalidad en los modos de producción esclavista, feudal, encomendero o capitalista. El "pan", realidad y símbolo del fruto del trabajo, puede ser "pan de muerte" ("Comen a mi pueblo como comen el pan", Salmo 14,4.) o "pan de vida" ("Tuve hambre y me dieron de comer", Mateo 25,35). El auténtico materialismo no es una interpretación naturalista o material de la historia (desde la Materia infinita, eterna), sino una interpretación histórica de la materia del trabajo, es decir, de los modos de producción en las formaciones sociales históricas. La religión infraestructural abre la posibilidad e incrementa la pasión en trabajo o poiética productiva en la práctica de dar de comer al hambriento, como persona, como clase, como pueblo oprimido, dependiente.

#### 3.5. El culto en la religión de la exterioridad

#### 3.5.1. El culto como trabajo

3.5.1.1. El culto, completa oposición a la noción de culto en la religión supraestructural (cfr. 2.5.), que viene de cultura (trabajar la tierra: agri—cultura), es la praxis que ofrece al Otro los productos de la pofesis, del trabajo. El culto es praxis (relación persona-a-persona) manifes-

tada por el regalo, la ofrenda (del varón a la mujer, del padre al hijo, del hermano al hermano, del hombre a Dios) de un artefacto sin retorno. El "pan" se da al hambriento (flecha 6). Ese servicio antropológico, en sentido feuerbachiano, es al mismo tiempo el culto al Dios-Otro (flecha 7). Para los hebreos trabajar (habodah) la tierra era expresado por el mismo término por el que se indicaba el culto (habodah) a Yahvé en el templo. Habodah (acción y trabajo del "siervo de Yahvé", el Hebed) era trabajo, servicio (en griego diakonía), ayuda económica al pobre y servicio divino al Absoluto. El culto se cumplía en la praxis de la liberación del hermano: "Misericordia deseo y no sacrificios".

3.5.1.2. Para la religión infraestructural el culto tiene un estatuto económico o mejor: la economía tiene una definición cultual. Dar de comer al hambriento es revolución y liturgia. El nuevo orden económico histórico  $(\mathcal{T}^2)$ , la infraestructura futura, son el fruto de un acto de culto: es productividad innovadora de productos para la exterioridad actual, para el pobre de hoy. El amor al otro como otro, como exterioridad y futuro (el agápe) es la potencia movilizante de la infraestructura futura. El revolucionario que es religioso no lleva entonces su posición religiosa como una accidental connotación innecesaria. Su religión es radical apertura y condición posibilitante de mayor creatividad política y económica en el trabajo, en el servicio.

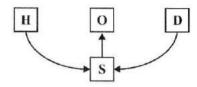
#### 3.5.2. El culto en las minorías crítico proféticas

3.5.2.1. "Curiosamente -dice Assmann- han sido los cristianos los más interesados en afirmar que la lucha de clases pasa por la Iglesia. La cosa es clara: este reconocimiento es la condición de posibilidad de un cristianismo que opere en la dirección liberadora. Esto es impensable en Lenín" (393). En efecto, las comunidades religiosas se escinden en miembros que pertenecen, no sólo a diferentes clases, en especial en formaciones sociales capitalistas y particularmente cuando son periféricas, sino a opciones político-económico distintas. Unos optan por los intereses de los grupos dominantes (cfr. 2.5.2.), otros por la liberación de las clases oprimidas. La praxis crítica de aquellos que se comprometen realmente (no sólo en un nivel ideológico, sino político y económico) en el proceso revolucionario, es, esencialmente, el culto rendido al Infinito. Las minorías profético-revolucionarias son, como diría Gramsci, "intelectuales orgánicos", pero que tienen, con respecto al revolucionario político, un ámbito de crítica escatológica (UE del esquema 3.2.2.) que le permite negar el fetichismo del sistema dominador por mayores y más radicales motivos.

3.5.2.2. Cuando el héroe liberador se "expone", se pone-frente-a un pelotón de fusilamiento (ex-pone su piel al traumatismo), como rehén

del pueblo que se moviliza y es secuestrado por el sistema; cuando en su prisión es castigado, torturado; cuando el justo sufre la persecusión y la muerte (cfr. 3.1.9.), entonces, se cumple el culto perfecto, "la Gloria del Infinito se glorifica en esta responsabilidad, no dejando al sujeto ningún refugio en su secreto que lo protegería contra la obsesión por el Otro y que le permitiría la huida" (394). Testimoniar al Infinito en la historia no es pro-poner una palabra que lo exprese como tema. Testimoniar al Infinito es ex-ponerse en su persona por la praxis que manifiesta: "— iHéme aquí, por el Otro, por el pueblo y las clases oprimidas!"

- 3.5.2.3. Este momento límite de la vanguardia, puede sin embargo ser inmolación inútil, anarquista, contrarrevolucionaria. Para que el testimonio sea auténtico no debe buscarse la muerte; debe evitarse en todas las posibilidades; tiene que estar antecedida de la prudencia táctica, del análisis estratégico, de la organización y la integración orgánica a instituciones revolucionarias. El suicidio no es culto ni es liberación; es satisfacción personal, pequeño burguesa, de haber quedado tranquilo con la propia conciencia... pero sin liberar objetivamente al pobre, a las clases explotadas. El suicidio es un acto individual pero no histórico.
- 3.5.3. El culto en las clases dominadas en proceso de liberación.
- 3.5.3.1. En cuanto responsables, en cuanto activas, las clases oprimidas invierten su postura religiosa en procesos revolucionarios. Los momentos siempre presentes de religiosidad infraestructural que incluye la religión del pueblo, guardados preciosamente por la memoria de los actos liberadores del pasado cumplidos por el "pueblo de Dios", se vuelven fecundos en coyunturas de liberación. La Virgen de Guadalupe, por dar un ejemplo, mestiza e india (que venerada por los indios y mestizos sólo podía ser interpretada simbólicamente por ellos: los rayos del sol que la rodean son de Huitzilopochtli, el color azul es divino para los nahuas, la serpiente a sus pies es la perfección de los cielos, etc.), madre sin esposo: no era Malinche (la india que traicionó a su pueblo) ni necesitaba a Cortés (el padre del mestizo, conquistador dominador europeo), siendo virgen y madre del pueblo, pudo transformarse en el estandarte de los ejércitos de liberación de Hidalgo y Morelos (1810—1815), de Pancho Villa y Emiliano Zapata (1910—1917).
- 3.5.3.2. Por ello, el modelo de la religiosidad popular alienada que pretendimos indicar más arriba (cfr. 2.5.3.2.), debería ser modificado cuando el pueblo se pone en movimiento de liberación, aproximadamente de la manera siguiente:



El pueblo, el sujeto de la historia ahora (S), produce en su seno al héroe-donador (H); es el mismo pueblo, el héroe es uno de los suyos que queda santificado en la acción (Moisés por ejemplo). El proyecto a realizar y sus mediaciones (O) lo alcanza la misma praxis del pueblo. Por ello las revoluciones, como dice Octavio Paz (395), son la emergencia del ser, del hijo que libera el amor a la madre, que accede a la muier como un adulto no reprimido. Por su parte, el destinatario del objeto (D), que antes era pasivo receptor, ahora es idéntico al pueblo en acción (S=D=H). En los tiempos de liberación (cfr. 3.1.) el rito, el símbolo, el culto religioso del pueblo se mezcla, se incluye, alienta la praxis de liberación. Emmanuel: "Dios está con nosotros". Esta praxis de liberación popular es el culto perfecto (lo extremadamente contrario a lo que pensaba Hegel) y por ello el rito litúrgico de los pueblos liberados recordará siempre en su acción simbólica-sacral, in memoriam. la pascua (pesah en hebreo significa pasaje, salida, camino) o el éxodo de Egipto, la revolución de un pueblo hacia la tierra prometida a través de la lucha de la liberación. Rosenzweig decía con razón que los pueplos sólo festejan su liberación (386).

3.5.3.3. La religión puede entonces ser la expresión de la "protesta contra la miseria real" (cfr. 2 1.5.). Pero como mera protesta supraestructural no sería todavía religión en su sentido real. Sólo cuando además de protesta es praxis, es efectivo servicio al hermano oprimido, cuando es nueva política y nueva economía (y por ello nueva ideología y simbología), sólo entonces es auténtica religión, responsabilidad, culto al Infinito.

#### A modo de ejemplo: La liberación de la periferia y la praxis revolucionaria tatinoamericana

3.6.1. Cuando hablamos de liberación, en su sentido político, histórico (hacia el proyecto *UH* de *T*<sup>2</sup> del esquema 3.2.2), como praxis en la que hoy se mediatiza el culto al Infinito en la mayoría de la humanidad, nos referimos a la lucha contra el imperialismo capitalista, en concreto y hegemonizado por Estados Unidos. "The neo-colonialism of today represents imperialism in its final and perhaps its most dangerous stage"—nos dice Kwame Nkrumah (397). Estados Unidos, Europa (hegemonizada por Alemania), Japón constituyen el "centro" que se reparte la

dominación sobre la "periferia" (Asia, Africa y América Latina). Los continentes periféricos poseen una profunda tradición religiosa (claro que en frecuentes casos son religiones supraestructurales, de dominación, como la de Confusio que consistía en una ética del orden). Sin embargo, "es un imperativo separar la excelente cultura antigua popular o sea, la que posee un carácter más o menos democrático y revolucionario, de todo lo podrido, propio de la vieja clase dominante feudal"—explica Mao Tse-Tung(398)—. Entre esos elementos no habría que olvidar la religión infraestructural—si la hubiere, ya que en China quizá no la hubo—.

3.6.2. Por otra parte, la misma acción política entronca con el servicio al hombre tan profundamente enraizado en la tradición religiosa popular del Africa, porque "no religion presupposes a God who has a relationship with an abstract noun or only with a collective unit. And certainly our worship of God is itself for the benefit of man, not for the benefit of God", piensa Julius Nyerere (399). Como en Asia y Africa. en América Latina un Fidel Castro indica que "los paganos romanos -es decir, los patricios romanos que tenían su religión, que era la religión de la clase dominante- utilizaban su religión para perseguir a los cristianos, llevarlos a la hoguera y sacrificarlos en el circo". En este texto puede verse claramente la distinción de religión supra e infraestructural: "v el cristianismo era la religión de los humildes, de los esclavos. de los pobres de Roma. Pasó el tiempo, desapareció la esclavitud, vino un orden social nuevo -el feudalismo- y entonces los curas, los arzobispos, los papas y aquellos señores, invocando la religión llevaban a la hoguera a los hombres de pensamiento revolucionario" (400). Como puede verse, los líderes revolucionarios de la periferia, cuando la historia nacional lo permite y cuando la religiosidad popular lo exige, dejan de lado el ateismo militante burgués del siglo XVIII. Es verdad que, en el caso de religiones nacidas en situaciones de opresión o proféticas (como el cristianismo), tienen más posibilidades de contribuir en el proceso de liberación que aquéllas (como las del Rig-Veda por ejemplo) que fueron religiones de los grupos dominantes, guerreros [los arios (p.e.)]). Hay, entonces, religiones históricas que no pueden ser infraestructurales. (401).

3.6.3. Un hombre religioso, Néstor Paz Zamora, se internó en las selvas de Teoponte, al norte de la Paz en Bolivia, dirigiendo un grupo foquista en armas. En su "Proclama revolucionaria" exclama entre otros conceptos: "Hemos escogido este camino porque es el único que nos queda, por doloroso que sea [...]. El padre Pereira Neto fue asesinado de la manera más cruel e inhumana. Basta recordar al cura Ildefonso, tupamaro asesinado en el Uruguay. Basta recordar al cura Camilo Torres, silenciado por el gobierno y la Iglesia servil. Su sangre ha ratificado con hechos lo que decía sobre el cristianismo: '... lo principal en el catoll-

cismo es el amor al prójimo' [...]. Basta de lánguidas caras de beatas: el látigo de la justicia tantas veces traicionada caerá sobre el explotador (Juan 2.13-25) [...]. Creemos en el hombre nuevo (Efes. 2.15) ||berado por la sangre y la resurrección de Jesús. Creemos en una tierra nueva (Apocalipsis 21, 1) donde el amor sea la ley fundamental [...] El deber de todo cristiano es ser revolucionario. El deber de todo revolucionario es hacer la revolución. Victoria o Muerte" (402). El 17 de julio de 1970 escribía a sus padres: "Si la muerte me sorprende los espero en la Tierra Nueva, amando plenamente" (403). Dejando de lado la no oportunidad de la táctica militar usada (aunque en el arte militar sólo después de los hechos puede advertirse el error; ¿Washington, Hidalgo, Bolívar, San Martín, Agostinho Neto, Ben Bella, Mao, Ho Chi Minh. Fidel Castro, no la usaron acaso y llegaron a positivos resultados?), ciertamente, su opción religiosa infraestructural, el proyecto escatológico (UE), abrió el espacio para la opción revolucionaria. La praxis liberadora (flecha 6) estaba fundada y posibilitada por la utopía religiosa. Es más, una doctrina religiosa (como la resurrección, por ejemplo) venía a templar la valentía del saber enfrentar la muerte. Y como el poeta religioso-revolucionario nos recuerda: "Yo creo -escribe Ernesto Cardenal desde su comuna contemplativa en Nicaragua- que es importante que también haya personas que recuerden a la humanidad que la revolución se prolonga también después de la muerte" (404). Con Bloch repetiremos, entonces, que: "Wo Hoffnung ist, ist auch Religion" (405).

#### 4. ALGUNAS CONCLUSIONES

## 4.1. Lucha religiosa y táctica ideológica

- 4.1.1. Como habrá podido observarse, las tesis propuestas, ya por todos conocidas, han debido oponerse a dos extremos: por una parte a un
  socialismo vulgar, con su materialismo y ateismo burgués del siglo
  XVIII; por otra parte a la religión supraestructural. Nuestra tesis querría
  dar material teórico para poder definir mejor la táctica ideológica en la
  lucha revolucionaria —con respecto al primero de los extremos—; y para poder realizar mejor una penosa pero no menos lucha religiosa en el
  interior de las comunidades creyentes de los países periféricos —con respecto al segundo extremo—
- 4.1.2. El 10 de marzo de 1977 hemos podido leer en un diario: "El cardenal primado de Colombia y general del ejército [...] por medio de la cancillería de la curia metropolitana, puso hoy al sacerdote Saturnino Sepúlveda en manos de la justicia penal militar, para que lo juzgue por subversión, sedición y rebelión" (406). Esta noticia nos muestra una "profound contradiction, in the life of the revolutionary chris-

tians, between fidelity to the church and fidelity to the popular classes. They refuse to leave the church, for this would mean abandoning the Gospel to the ruling classes. This contradiction and suffering engenders the search for an ecclesial alternative" (407). La lucha religiosa en el interior de las comunidades creyentes, motivada por las diversas opciones históricas (supraestructural una y por ello legitimadora de la dominación, como Caifás que entrega a Cristo a Pilatos —Mateo 27, 2—; infraestructural otra y por ello crítica de la dominación —se le acusa de "rebelar a la nación": Lucas 23,2—) un momento en el proceso liberador de un pueblo. De todas maneras, entre ambos extremos (de la religión supra e infraestructural) se encuentra todo el campo religioso ambigüo, cotidiano, de la "institución" religiosa, tan necesaria como la profecía o como la organización en el proceso revolucionario. No debe confundirse religión supraestructural con institución religiosa. Pero esto no es el tema de nuestra ponencia.

4.1.3. Por otra parte y contra la mera interpretación política del fenómeno religioso (cfr. 2.2.3.), es necesario comprender que no sólo la lucha religiosa es un momento táctico esencial de la lucha ideológica, sino que la religión infraestructural es un aliado estratégico de la revolución, por la responsabilidad absoluta con la que el militante asume sus tareas, su praxis en el nivel político, económico y no sólo ideológico. Sin embargo, el ateismo y el materialismo vulgar, cierran la puerta a este aliado estratégico. La revisión teórica de esta cuestión tendrá la mayor importancia para el próximo futuro, para la revolución de liberación mundial de la perifería y para la organización de un orden nuevo, histórico (408).

#### 4.2. Nuevo orden histórico en vista del escatológico

4.2.1. Terminemos estas meras hipótesis para comenzar a plantear la cuestión de la religión infraestructural, con palabras del poeta:

"Un nuevo orden. Más bien nuevo cielo y nueva tierra. Nueva Jerusalén. Ni Nueva York ni Brasilia. Una pasión por el cambio: la nostalgia de esa ciudad. Una comunidad amada. Somos extranjeros en la Ciudad del Consumo. El hombre nuevo y no el nuevo Oldsmobile.

Los ídolos son idealismo. Mientras que los profetas profesaban el materialismo dialéctico. Idealismo: Miss Brasil en la pantalla para tapar 100.000 prostitutas en las calles de São Paulo. Y en la futurista Brasilia los mariscales decrépitos desde sus escritorios ejecutan hermosos jóvenes por teléfono exterminan la alegre tribu con un telegrama trémulos, reumáticos y artríticos, cadavéricos resguardados por gangsters gordos de gafas negras.

Esta mañana el comején entró a mi cabaña por donde están los libros (Fanon, Freire... también Platón): una sociedad perfecta pero sin un cambio por millones de años sin un cambio. Hace poco me preguntaba un periodista por qué escribo poesía: por la misma razón que Amós, Nahúm, Ageo, Jeremías...

Usted ha escrito: 'maldita la propiedad privada'.
Y San Basilio: 'dueños de los bienes comunes
porque fueron los primeros en cogerlos'.
Para los comunistas Dios no existe, sino la justicia.
Para los cristianos Dios no existe, sin la justicia' (409).

4.2.2. En la historia habrá religión infraestructural mientras haya injusticia, mientras haya futuro y esperanza de un orden nuevo, mientras haya hombres obsesionados por la responsabilidad del otro, del pobre, del oprimido... y mientras haya praxis de liberación que es el culto perfecto al Infinito.

# Apéndice II

# El ateísmo de los profetas y de Marx

#### Propedéutica a la afirmación ética de la alteridad (410)

"Sus ídolos no son más que oro y plata, son obra de las manos de los hombres. Tienen boca y no hablan, ojos y no ven, orejas y no sienten. Manos mas no palpan, pies y no caminan" (Sal 113, 4-8).

"Riendo les grita Elías a los adoradores de Baal: "Gritad más fuerte, ya que si es cierto que Baal es dios, debe estar ocupado, debe andar de viaje, tal vez está durmiendo o tendrá que despertarse" (1 Re 18, 27).

"La crítica del cielo se torna así en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política" (K. Marx, Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie, ed. Lieber-Furth, 1971, t. I., p. 489).

"La acumulación originaria viene a desempeñar en economía política el mismo papel que desempeña en teología el pecado original (Sündenfall)..." (Id., Das Kapital I, capítulo XXIV, 1).

"En el verdadero período manufacturero sucedía que la supremacía comercial daba el predominio en el campo de la industria. De aquí el papel predominante que en aquellos tiempos desempeñaba el sistema colonial. Era el dios extranjero que venía a entronizarse, en el altar junto a los viejos ídolos de Europa y que un buen día los echaría a todos a rodar de un empellón" (Ibid., capítulo XXIV, 6). Es demasiado sabido que los profetas de Israel lucharon contra la idolatría. Lo que quizá no ha sido pensado es que dicha lucha significa un cierto ateísmo: es negación de los dioses; es ateismo de ciertos dioses. Es bueno, por otra parte, recordar que los mismos cristianos fueron acusados por los romanos de no adorar a los dioses y, por ello, iban a los circos acusados de ateísmo. El peor acto de infamia contra el pueblo romano era la negación en adorar la divinidad del emperador. El emperador era dios, es decir, el imperio era sagrado, y por sobre todos los dioses debía rendirse culto al que significaba el poder unitivo del imperio: el poder imperial. Cuando los cristianos, ateos de los dioses romanos, no adoraban al emperador, eran culpables de subversión contra el orden cosmopolita y reos de sacrílega traición a las tradiciones patrias. El mismo Taciano, que acepta las costumbres del imperio, no puede llegar a adorar a sus dioses:

"El sol y la luna fueron hechos por causa nuestra; luego, ccómo voy a adorar a los que están a mi servicio? ¿Cómo voy a declarar por dioses a la leña y las piedras?" (411).

Nadie entonces debe ni puede escandalizarse porque alguien afirme el ateismo. La pregunta debe en cambio centrarse de la manera siguiente: ¿Qué "dios" se niega? ¿Por qué? Es bien posible que alguien pretenda negar todos los "dioses" pero de hecho sólo niegue un tipo de divinidad y, por ello mismo, su negación no es sino la propedéutica afirmación del Dios que no niega, y que no niega, en su fundamento, porque no lo conoce siguiera. Tal es la situación de Marx. En los Manuscritos del año 44 se lee:

"El ateísmo, en cuanto negación de la carencia de esencialidad, carece ya totalmente de sentido, pues el ateísmo es una negación de Dios y afirma, mediante esta negación, la existencia del hombre" (412).

En esto Marx no hace sino seguir la consigna de Feuerbach: "La tarea de tiempo nuevo es la conversión y la resolución de la teología en la antropología" (413). Convertir la teología en antropología (413). Convertir la teología en antropología es un ateismo. Pero, de nuevo, deberemos preguntarnos de la negación de qué dios se trata, porque si fuera la negación de una mera ideología, dicho ateismo sería la propedéutica, a través de la antropología, de la afirmación de un Dios alterativo que sólo por la justicia puede ser adorado Ciertamente, el "dios" que negaron Feuerbach y Marx no era sino el "dios" afirmado por Hegel y el capitalismo industrial y colonialista europeo. Ser ateo de un tal "dios" es condición para poder adorar al Dios de los profetas de Israel. Claro que una tal afirmación es ya "el momento positivo" de un movimiento dialéctico que ahora sólo queremos considerar en su primer momento: el momento negativo, el de la afirmación atea o la negación del "dios" fetiche.

#### § 1. Los profetas contra el ídolo, el fetiche

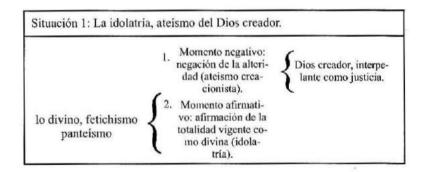
Para los profetas de Israel las "naciones" (goim) habían caído en un triple pecado: la idolatría, el homicidio y la bestialidad. De las tres faltas la más grave era la primera que fundaba a las restantes. En la metódica profética se puede observar siempre la presencia de ciertas categorías interpretativas que servían a las "escuelas de nabiim" (profetas) para lanzar sus violentas interpelaciones al pueblo de Israel y vecinos.

La primera categoría fundamental era la de la carne (en hebreo basar, en griego sarx) (414) que podríamos hoy, en el mundo contemporáneo, traducir por "totalidad". La categoría opuesta a la de la carne es la de espíritu (en hebreo ruaj, en griego pneuma) que también se le denomina a veces palabra (en hebreo dabar, en griego lógos) que hoy podríamos denominar por "alteridad"

Las "escuelas proféticas" sabían usar hábilmente estas categorías. Así, por ejemplo, el Dios único de Israel —que con el tiempo será el único Dios de todo el universo— será siempre considerado como anterior al cosmos creado, como viniendo desde el futuro y la exterioridad de la creatura como tal. Dios creador es la alteridad con respecto al mundo, los astros, los hombres, las naciones y el mismo Israel. Dios irrumpe, interpela, llama, pro-voca desde la "exterioridad" para constituir en el ser, para reimprimir movimiento histórico a las "totalidades" que por el pecado vienen a inmovilizarse en su progreso dialéctico. Es por ello que el único pecado o falta, frustración de la "totalidad" (y por ello del hombre), es "totalizar" la totalidad a tal punto que se la diviniza y con ello no se escucha ya la voz de la exterioridad, único momento que podría relanzar el proceso. Los primeros cuatro mitos del Génesis son relatos simbólicos de los procesos de "totalización" (de la carne divinizada) que impiden el aumento cualitativo de la historia.

El mito de Caín y Abel muestra cómo un hermano mata al otro. El fratricidio es la "totalización" de Caín, su implantación como único y como irrebasable. El único pecado es matar al otro. Al desaparecer la "alteridad" (Abel, el hermano) la carne se diviniza: es por ello (y se trata de la misma cuestión) que la serpiente tentante dice a Adán: "seréis como dioses". El pecado, muerte del otro, es divinización totalitaria de la totalidad. Para los profetas la serpiente simboliza la "anterioridad" del pecado en el mundo, es decir, la institucionalización y la posibilidad ya cobrando forma y hace que el recién venido al mundo no pueda sino enfrentarse a la tentación de totalizarse, es decir, negar al otro y constituirse como divino, como único. El amor a la totalidad (la carne) como totalizada es entonces negación de la alteridad (el otro, el espíritu. la palabra) y por lo tanto divinización, es decir, idolatría. El paso. entonces, a los ojos de los profetas, entre el pecado y la idolatría es inmediato. El que mata al otro debe adorarse (o adorar algo que es él mismo proyectado: "el ídolo fabricado por sus manos") como "divino". En este caso el idólatra, cuya fetichización comenzó por la injusticia del fratricidio o la muerte del otro (que en concreto es muerte del hijo, de la mujer y del anciano por parte del varón adulto), es considerado ateo del Dios creador, alterativo. Es en este caso que Israel enunciaba aquello de: "Dice el ateo en su corazón: no hay Dios". Ese ateo es ateo del Dios creador, del Dios alterativo, del que interpela por la justicia. El idólatra es ateo del Dios de Israel, del Dios cristiano. Pablo indica cómo los gentiles "estaban sin esperanza y eran ateos (atheoi) en este mundo" (Ef. 2, 12).

El ateísmo del Dios creador y alterativo puede esquematizarse de la siguiente manera:



La "lógica de la alteridad", que era manejada por las "escuelas proféticas" con perfecta habilidad, indicaba en su discurso un primer momento; todos los restantes eran corolarios que los profetas supieron mostrar a su pueblo Israel.

La negación de la alteridad, en general, pero concreta y primeramente como injusticia con respecto al que se tiene más cerca (el rostro del hermano; rostro en hebreo se dice pué, que es traducido al griego por prósopos y en castellano por persona), el "prójimo" como el que me enfrenta en su rostro alterativo, es ya ateísmo del Dios alterativo porque, por una lógica infalible, el que niega a su hermano se afirma como único, como Señor, como dominador. En el lenguaje profético: peca. El pecado es totalización de la totalidad y por ello negación de alteridad. Negar la alteridad es negar al Dios alterativo, es decir, es afirmar a la totalidad (la carne) como divina. El pecado de injusticia con respecto al hombre es pecado de idolatría con respecto a Dios. Es el mismo pecado en sus dos vertientes. Por ello los profetas son los acusadores incorruptibles del pecado como totalización del orden vigente injusto, que es lo mismo que decir, contra la divinización del orden político en el poder.

En el origen de la monarquía de Israel se ve claramente el enfrentamiento entre el profetismo y el poder político a constituirse. Samuel no quiere ungir a ningún rey para el pueblo hebreo. El profeta dice:

"Mirad lo que hará el rey: tomará vuestros hijos y los destinará a sus carros de guerra o bien los hará correr delante de su propio carro... Ese día os lamentaréis del rey que habéis elegido..." (I Sam. 8. 11-18).

La posterior dialéctica entre profeta-rey (alteridad-totalidad) muestra cómo el profeta es un resto escatológico de exterioridad que permite siempre poder criticar al sistema. La contradicción entre Samuel-Saúl, se continuará después entre Natán-David, Ajías-Jeroboam, Elías-Ajab, Miqueas-Josafat, Eliseo-Jehu, Isaías-Ezequías, etc. La dialéctica dominador-dominado (el señor-esclavo en el sentido hegeliano nada tiene que ver con el sentido profético de esa dialéctica) se juega dentro de la totalidad (la carne) como pecado. Y es justamente como alteridad que el profeta se enfrenta a la totalidad idolatrizada para mostrar la injusticia de la dominación y de la represión como el reverso del ateísmo del Dios creador o de la afirmación fetichista del sistema.

Se acusa a la totalidad, al sistema, al rey (sea de Israel, de Judá, de Egipto como faraón con respecto a Moises, o de todos los pueblos u "órdenes" constituídos) del único pecado bipolar: idolatría e injusticia, es decir, negación de la alteridad y afirmación de la totalidad como única teológica y político—económicamente hablando:

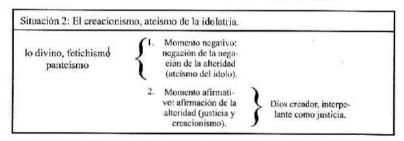
"Cuando Ajab (el rey) vio a Elías (el profeta), le dijo: "He aquí la plaga de Israel". Contestó Elías: "No soy yo la plaga de Israel, sino tú y tu familia, que han abandonado los mandamientos de Yahvé para servir a Baal" (1 Re 18, 17-18).

Como puede verse, la totalidad no acepta la crítica alterativa del profeta. El reverso, siempre presente en todos los profetas no se deja esperar:

"Pobre de aquellos que dictan leyes injustas y saben escribir para decretar la opresión. Para despojar a los pobres de sus derechos e impedir que se les haga justicia, para robar a las viudas y despojar a los huérfanos" (1s 10, 1-2).

Una vez que el "sistema" se ha divinizado es posible en nombre del derecho divino oprimir al débil, a la mujer, al niño, al anciano. Es por ello que la "lógica de la alteridad", el método de las "escuelas proféticas", queda bien expresada en el siguiente discurso o curso racional: "No tendrás otros dioses delante de mí... No matarás... No robarás..." (Dt 5, 7-19). Poco o nada, en verdad, se ha pensado sobre esta dialéctica negativa metafísica. El que se diviniza instituyendo dioses intrasistemáticos niega al Dios alterativo; al negar la alteridad niega al otro, al hermano, a la mujer, al niño, al anciano: propone entonces su dominador poder como lo único, se diviniza. La divinización de la totalidad es el fruto y el fundamento ideológico de la injusticia antropológica, política, económica. No divinizar la totalidad, no matar, no robar no son pro-puestas negativas, sino negación de negación: no al no al Dios alterativo: no al no a la vida: no al no a la posibilidad del otro. No-matar es no-al-no-a-la-vida del otro, es decir, respeto o amor al otro en la justicia.

Así, el profeta se encuentra en la situación de que debe negar la negación del totalizado, dominador, injusto, idólatra, fetichista. No a la negación del Dios alterativo es no al ídolo; no a la negación de justicia es no al orden político—económico imperante. De pronto, entonces, el profeta deviene ateo del ídolo y político-subversivo del orden injusto vigente. Nos encontramos en el reverso de la anterior cuestión:



El proceso de totalización se indica cuando se afirma:

"Fabricanos un Dios que nos lleve adelante... y fabricó una imagen de becerro de oro batido" (Ex 32, 1-4). La praxis atea del profeta con respecto al ídolo se expresa en la fórmula:

"Moisés... Ileno de rabia... tomó el becerro que habían fabricado, lo quemó y lo machacó hasta reducirlo a polvo" (Ex 32, 19-20).

El ídolo, el sistema o la totalidad (la carne en tanto totalizada) es como el amante. El que accede y lo adora es una prostituta, ya que se vende al mejor postor:

"Anda y cásate con una de esas mujeres que se entregan a la prostitución... —así significa el profeta lo que acontece con su pueblo—, porque el país se está prostituyendo al apartarse de Yahvé" (Os 1, 2).

#### Es la prostitución política del sistema:

"Efraimera un burro orgulloso. Mirad cómo subió a Asiria llevando regalos a sus amantes. Sin embargo, por más que ofrezcan regalos a las naciones (goím), yo las reuniré contra ellos. Dentro de poco gemirán bajo los impuestos que habrán de pagarle al rey de los príncipes" (Os 8, 9–10).

La idolatría se torna injusticia: el opresor divinizado domina al débil; si este acepta la divinidad del fuerte es como una prostituta, porque acepta la causa de su dominación y se vende. El profeta clama:

"No hay (en esta tierra) ni fidelidad ni amor, ni afirmación de Dios (alterativo). Sólo hay juramento en falso y mentiras, asesinatos y robos, adulterio y violencia, sangre y más sangre..." (Os 4, 1-2).

## Acto seguido se da la razón de dichas injusticias:

"Por eso mi pueblo consulta a los maderos y cree que un palo le dará respuesta, pues está poseído de un espíritu de prostitución y abandonan a su Díos para prostituirse" (Os 4, 12) (415).

El ateísmo de la idolatría es el primer momento, el momento negativo del movimiento dialéctico de los profetas. El segundo momento, el afirmativo, es la proclamación de un Dios que se revela por el pobre, la viuda y el huérfano, por el que siendo exterior al sistema o la totalidad es acogido y servido por el que tiene el oído atento y el corazón presto a la justicia, al otro. El que se totaliza es ateo del Dios alterativo, adorador fetichista del dios producto del hombre: idólatra.

#### § 2. Marx contra el ídolo moderno, el dinero

Queremos enunciar desde su inicio nuestra tesis: Marx repite el primer momento o el momento negativo de la dialéctica profética, es decir, la negación de la divinidad del ídolo, pero no llega al momento afirmativo o positivo sino sólo como antropología. La imposibilidad de afirmar un Dios alterativo, momento necesario y fundante de la irreversibilidad de la afirmación del fetichismo, le era imposible porque cayó en una limitación de su generación, de Feuerbach especialmente. la de confundir el "dios" de Hegel (que no es sino la totalidad sacralizada) con todo "dios" posible, incluso el Dios alterativo de Israel y el cristianismo. La no afirmación de un Dios alterativo permitirá posteriormente a la burocracia afirmarse a sí misma como la realización sacral irrebasable de un orden socialista efectuado, sin poder ya encontrar en ninguna exterioridad el punto de apoyo de su propia crítica. Pero, por otra parte (416), y en concreto en América Latina, hará del marxismo un movimiento de élites intelectuales que no pueden conectar ni servir al poder creativo del pueblo en cuanto a mítica y simbolismo religioso se refiere. Es decir, la creatividad simbólica de un pueblo será despreciada por la racionalización europeizante de marxistas "ortodoxos" con lo cual la reacción podrá volver contra el pueblo oprimido los mismos símbolos y mitos que nacieron en su sufrimiento, su trabajo, su cotidianidad creadora en cuanto exterioridad del sistema. Así como debemos saber de qué tipo de ateismo se habla (si era negador del idolo o del Dios creador), así también hemos de preguntarnos cuál religión es alienante u opio del pueblo oprimido (la que sacraliza el orden establecido o la que lo desacraliza para relanzarlo hacia adelante: no debe olvidarse que la religión judeo-cristiana es desacralizadora del cosmos y de todo orden político o económico, ya que no puede adorar a una creatura). Los equívocos fueron inevitables para un europeo del siglo XIX, pero no ya para un latinoamericano del siglo XX.

Con respecto a la cuestión de la divinización o fetichización del sistema capitalista, el Marx de la juventud pensó igual que el de su definitiva madurez (417).

En su juventud sufrió el influjo de una polémica sin igual que Schelling lanzó en 1841 con sus famosos cursos. Por ello Marx dirá que "los héroes del pensamiento se derribaban los unos a los otros con inaudita celeridad y en los tres años que transcurrieron de 1842 a 1845 se removió el suelo de Alemania" (418). Marx aceptó lo esencial del discurso antiteológico de Feuerbach -y por lo tanto sus limitaciones-. Para el Feuerbach de 1843 (que va había escrito La esencia del cristianismo, 1841-1843, Tesis para la reforma de la filosofía, 1842, y Principios fundamentales de la filosofía del futuro, 1843) la cuestión se puede resumir así: en pimer lugar, se indica que la cuestión de "dios" se introduce como teísmo; en segundo lugar, se supera el teísmo en el panteísmo (419); en tercer lugar, se indica cómo la metafísica de la identidad racional de Hegel es un cierto panteísmo; en cuarto lugar, demuestra cómo esa divinización no es sino la divinización de la razón, un momento del ser del hombre. Por ello Feuerbach propone un ateismo con respecto al "dios" de Hegel y la apertura hacia una antropología que permita descubrir al hombre sensible, a otro hombre (420). Marx no se opondrá sólo a la divinización racionalizada del sujeto hegeliano, sino igualmente a la divinización del orden político económico que la Filosofía del derecho fundaba. Se trata de una crítica a la divinización de una estructura de injusticia. Sin embargo, a él como a Feuerbach, se les había pasado desapercibido un primer momento negativo propio de la fetichización o estado idolátrico del sistema. Es decir, no habían considerado que la modernidad europea había pasado primero por la situación que más arriba hemos denominado el "ateísmo del Dios creador":



Feuerbach y Marx, pero no Kierkegaard en su lúcida crítica a la cristiandad en nombre del cristianismo, identificaron al "dios" hegeliano,

que no era sino la sacralización del "yo" europeo, imperial y recientemente capitalista, con todo "dios" posible. No descubrieron el proceso anterior a la modernidad, o en su propio origen, que negando la alteridad del pobre, de Dios va que es su epifanía, se divinizó a sí mismo. La conquista de América fue ya un primer hecho mayor: "Se descubrió una boca del infierno por la cual entra cada año gran cantidad de gente que la codicia de los españoles sacrifica a su dios, y es una mina de plata que se llama Potosí" (421), decía el que sería primer obispo de La Plata el 1 de julio de 1550. Aquel cristiano del siglo XVI veía claramente que el oro y la plata eran el "dios" al que adoraba el conquistador. núevo "dios" de la modernidad europea. A dicho "dios" se inmolaban los indios que morían en las minas. Puede entonces verse la interpretación teológica de un hecho económico-político: la boca de la mina era un nuevo Moloch que comía hombres. Se trata de la idolatría del hombre moderno europeo: ha fetichizado el oro y la plata, el dinero, el capital, ha negado al Dios creador alterativo que interpela como justicia, se ha divinizado a sí mismo como sistema explotador del hombre para aumentar la riqueza.

Marx se enfrenta al hecho de un sistema ya divinizado, ya idolátrico, a una religión que europeizada y totalizada ha ya negado al Dios otro, alterativo, escatológico. Piensa la religión, exclusivamente, como la religión de la cristiandad (422) europea, sea católica, cristiana luterana o calvinista. La "religión" en la que piensa Marx es, de hecho, la organizada desde la divinización del *cogito* europeo (Spinoza), del estado individualista burgués (Hegel).

Marx se levanta para negar esa divinización fetichista, idolátrica. Por ello repite el primer momento negativo de los profetas: negación del ídolo como dios, ateo entonces del ídolo. Pero en dos aspectos se denota la limitación de su negatividad dialéctica: primero, en que no se da cuenta que su negación es negación de la negación de un Dios alterativo; segundo, la dicha negación debe ser la propedéutica a la afirmación de un Dios alterativo que permite tener un punto de apoyo de exterioridad suficiente para poder efectuar nuevas críticas en todo orden futuro posible. Sin esa afirmación, al fin la negación de la idolatría o el fetichismo del dinero puede volver a cerrarse en una nueva idolatría: la burocracia rusa por ejemplo.

Veamos los textos del joven Marx y del definitivo, para demostrar lo acertado de esta interpretación.

"El fundamento de la crítica irreligiosa es: el hombre hace la religión" (423). La religión, si se la considera en su contexto económico-político es, por último, "el opio del pueblo" (424), y, en ese sentido, su "existencia es un defecto" (425). Se trata de la sacralización del sistema. Dicha idolátrica divinización se concreta en la adoración del dinero. Por

una parte "el trabajo produce su producto, que le enfrenta como un ser extraño (fremdes Wesen), como un poder independiente (unabhängige) del productor" (426). Cuando ese ser independiente sea poseído por otro que el trabajador, se produce la alienación del ser del obrero. La propiedad privada viene a institucionalizar ese despojo, siendo por ello el mal originario. Es así que se inmolan hombres por "el dinero, en cuanto posee la propiedad de comprarlo todo... Es la divinidad visible... Es la prostituta universal... Es la fuerza divina del dinero" (427).

"El dinero es la verdadera fuerza creadora" (428). El ateismo, como negación de la divinidad del dinero, de la totalidad del sistema capitalista, tiene sentido para Marx como un primer momento solamente. Nos dice:

"El ateísmo —como ya hemos dicho—, en cuanto negación de esta carencia de esencialidad, carece ya totalmente de sentido (en cuanto afirmación), pues el ateísmo es una negación de dios y afirma, mediante esta negación, la existencia del hombre" (429).

Es decir, y es claro, Marx como los profetas niega al "dios" idolátrico (en este caso el dinero) y aquí el ateísmo tiene sentido, pero en
cuanto afirmación no dice nada (como Feuerbach), sólo cabe afirmar al
hombre como socialismo. Pero, en este caso, sin advertirlo, podría aun
dar fundamentos para la sacralización del primer socialismo que pretenda ser tal. Veamos esto de nuevo, recurriendo al esquema antes indicado y a unos textos definitivos de El capital:

# Situación 4: La liberación, ateísmo del capitalismo idolátrico Divinización del orden capitalista 1. Momento negativo: negación de la negación de la negación del otro: del obrero, el indio, el africano, el asiático (ateísmo del idolo). 2. Momento positivo: afirmación de la alteridad (antropológico y teológico). Dios creador que provoca a la liberación.

En El capital se habla del "fetichismo (Fetischcharacter) de la mercancía y su secreto" (430), cuestión que está llena "de sutilezas metafísicas y de resabios teológicos" (431).

"Por eso, si queremos encontrar una analogía a este fehómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana samejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente (432), y relacionados entre sí y con los hombres... Esto es lo que yo llamo fetichismo bajo el que se presentan los productos del trabajo... Este carácter fetichista del mundo de las mercancías responde al carácter social genuino y peculiar del trabajo productor de mercancías" (433).

Y, como Marx sólo conocía la descripción privatizante del cristianismo que había llegado a él a través de Hegel y su generación pudo decir:

"Para una sociedad de productores de mercancías, cuyo régimen social de producción consiste en comportarse respecto a sus productos como mercancías y en relacionar sus trabajos privados como modalidades del mismo trabajo humano, la forma de religión más adecuada es, indudablemente, el cristianismo, con su culto del hombre abstracto, sobre todo en su modalidad burguesa, bajo la forma de protestantismo, deísmo, etc." (434).

En este texto puede verse claramente la identificación de la totalización burguesa efectuada en Europa como transformación de la cristiandad latina medieval con el cristianismo como tal. Para Marx, la realidad económico—política de Europa tal como la interpretaba Hegel y su generación era el cristianismo, la única religión posible. Es decir, la negación de la "divinización del orden capitalista" (momento negativo de la situación 2 de los esquemas propuestos) era, al mismo tiempo, la negación de toda religión, de todo "dios" o alteridad. Había una afirmación, pero era sólo antropológica (como orden futuro socialista, reconciliación final del proceso próximo, al menos).

Por otra parte, para poder afirmar al hombre como realidad genérica, como humanidad liberada, era necesario no sólo enunciar el ateísmo del fetichismo del dinero, sino indicar la forma concreta de dicho fetichismo, el mal primero u originario. Es aquí donde debemos valorar el texto puesto al comienzo de este corto trabajo: La "acumulación originaria viene a desempeñar en economía política el mismo papel que desempeña en teología el pecado original..." (435). La acumulación inicial indica el hecho de que algunos "acumulaban riquezas y otros acabaron por no tener ya nada que vender más que su pellejo":

"De este pecado original arranca la pobreza de la gran mayoría, que todavía hoy, a pesar de lo mucho que trabajan, no tienen nada que vender más que sus personas" (436).

Pero nuestro autor es mucho más preciso todavía históricamente:

"El descubrimiento de los yacimientos de oro y plata de América, la cruzada de exterminio, esclavización y sepultamiento de las minas de la población aborigen, el comienzo de la conquista y el saqueo de las Indias occidentales, la conversión del continente africano en cazadero de esclavos negros: son todos hechos que señalan los albores de la era de producción capitalista..." (437).

Quiere entonces decir que el ateísmo del fetichismo del dinero, que es el ateísmo que Marx explícitamente ejerció, ya que él mismo indica que otro ateísmo es innecesario porque después de la negación viene la afirmación del hombre, nos lo muestra como una verdadera propedéutica a la afirmación del pobre, del obrero europeo, del indio americano, el esclavo africano y el asiático de la guerra del opio (438). Esta negación de la divinidad del sistema y la acusación de las injusticias que se cometen en nombre de un "dios" (que en verdad es un ídolo producido por el mismo sistema) las pronunció en pleno siglo XVI, sin implementación económico—política a nivel científico, Bartolomé de las Casas cuando delataba "las tiranías y opresiones, fuerza y agravios que padecen mis ovejas, los indios naturales de todo aquel obispado de los españoles, en especial de los excesivos tributos y vexaciones y en los servicios personales y en cargallos como a bestias noches y días, y en tener muchos hombres y mujeres libres por esclavos..." (439).

Marx entonces piensa que la afirmación del hombre se efectúa en la praxis, en la negación de la negación del ser humano, en la negación de la acumulación primitiva en manos de pocos y transmitida después en herencia. La afirmación del hombre se alcanzaría por la negación de la propiedad privada, que es la determinación concreta de la acumulación o el mal originario histórico. La propiedad privada, como institucionalización de la posesión del dinero y su fetichismo, es algo así como el culto y la divinización del sistema. La eliminación de dicha propiedad debe comenzar por ser ateísmo del dinero, para después ser socialización de dichos bienes en manos de los oprimidos, la mayoría. Hasta aquí Marx puede identificarse con los profetas.

La diferencia estriba en que Marx no llegó a la afirmación alterativa absoluta, con lo cual redujo su propuesta revolucionaria a ser una planificación racionalizada económico—política falta de trascendencia simbólica. Indujo con ello a sus seguidores meramente imitativos a afirmar un ateísmo del Dios trascendente, negar por lo tanto una religión subversivo—escatológica y también negar el sentido liberador de lo mítico y simbólico, con lo cual permitió a la burguesía, a la oligarquía, a la reacción apropiarse de los mitos y símbolos de la creatividad popular (epifanía de Dios y voz de justicia como exterioridad del sistema) y volverlos represores al nivel ideológico. En América Latina esto es de urgente actualidad, dada la presencia arraigada en el êthos popular de una religiosidad profunda. Hidalgo, cura, se levantó tras una imagen de la Guadalupana con su ejército de indios y mestizos. El socialismo latinoamericano tiene delante de sí, entonces, la tarea de relanzar la

dialéctica atea de Marx, momento negativo en el que simplemente se niega la negación del Dios creador, hacia una afirmación alterativa donde lo religioso recupere su sentido liberador, crítico profético, subversivo en cuanto que sabe arriesgar todo, hasta la vida, por un orden de justicia que anticipe el reino escatológico, meta de una esperanza sin límite.

Es por ello que tiene razón Ernest Bloch —aunque con otro sentido del que él le da— de que "sólo un ateo puede ser buen cristiano, sabiéndose también que sólo un cristiano puede ser buen ateo" (440). Es decir, sólo un ateo del ídolo o del sistema (la totalidad o la came de los profetas) puede ser buen cristiano (ya que afirma un Dios alterativo, pro-vocador y liberador hacia un límite infinito de justicia); y al mismo tiempo, un cristiano (que afirma el mundo y todo sistema como creado: como no divino) puede ser un buen ateo (del sistema). Es necesarlo entonces, no sólo por benefícios tácticos, sino por la estrategia de la verdad histórica y escatológica, no sólo negar la negación o el ídolo del capitalismo, sino afirmar la alteridad divina en una América latina donde el mundo religioso, mítico, simbólico significa un momento efectivamente liberador.

## Notas (Capítulo IX y Apéndices)

- (1) SIMONE DE BEAUVOIR, La Vejez, Sudamericana, Buenos Aires, 1970; ERICH SCHMALENBERG, Das Todesversändnis bei S. de BEAUVOIR, Goyter, Berlin, 1973.
- (2) ALEJO CARPENTIER, El reino de este mundo, Arca, Montevideo, 1969, p. 121.
- (3) OCTAVIO PAZ, El laberinto de la soledad, Siglo XXI, pp. 48-52.
- JOSE HERNANDEZ, Martín Fierro, Losada, Buenos Aires, II, 925— 930, p. 115.
- (5) OCTAVIO PAZ, Ibid., p. 48.
- (6) Ibid.
- (7) MIHAJLO MESAROVIC EDUARD PESTEL, Stratégie pour demain, Seuil, Paris, 1974, p. 32.
- (8) Religion der Vernunft, Melzer, Köln, 1959, p. 27.
- (9) GABRIEL GARCIA MARQUEZ, El coronel no tiene quien le escriba, Sudamericana, Buenos Aires, 1972, p. 92.
- (10) CARLOS FUENTES, La muerte de Artemio Cruz, FCE, México, 1969, p. 316.
- (11) POPOL VUH, Antiguas historias del Quiché, 1,1, edición de A. Recinos, FCE, México, 1974, p. 89.
- (12) OCTAVIO PAZ, Postdata, Siglo XXI, México, 1973, p. 114.
- ERNESTO CARDENAL, "Tahirassawichi en Washington", en Homenaje a los indios a mericanos, Lohlé, Buenos Aires, 1972, p. 62.

- (14) "Oración matutina al creador", en La literatura de los Guaraníes, Mortiz, México, 1965, p. 73. Cfr. WALTER KRICKEBERG – HER-MANN TRIMBORN – WERNER MUELLER – OTTO ZERRIES, "Die Religionen des alten Amerika", en Die Religionen der Menschheit, Kohlhammer, Stuftgart, t. VII, 1961.
- (15) Códice matritense de la Real Academia de la Historia, recopilaciones de Sahagún, edición de Paso y Troncoso, Madrid, 1907, vol. VIII, folio 176 reverso.
- (16) Preámbulo, p. 88. Esta racionalización se encuentra en el sudeste asiático, en China, en los pueblos polinésicos y americanos. La "cruz" que aportaron los españoles tenía entonces para el indio una significación propia.
- (17) Manuscrito Cantares mexicanos, folio 17 reverso (citado por M. LEON PORTILLA, El pensamiento prehispánico, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1963, p. 46).
- (18) Ibid., fol. 17 reverso (Ibid., p. 47).
- (19) A study of history, Oxford University Press, t. VII, B, table II, p. 770. 
  "Los indoeuropeos se encontraron con civilizaciones superiores de tipo mediterráneo, donde era preponderante el culto któnico a la Madre tierra, por ello la asimilación (con los propios cultos uránicos) exigió mucho más esfuerzo especulativo, lo que dio finalmente nacimiento a la filosofía" (J. GOETZ, "L'evolution de la religion", en Histoire des religions, Bloud et Gay, Paris, s/f, t. V, p. 363). La historia de las religiones tiene mucho que aportar acerca del origen de la filosofía, "es el problema de la conciliación entre la trascendencia y la inmanencia del absoluto" (ibid., p. 359). Por el contrario, "los sacerdotes mexicanos habían alcanzado [...] una racionalización teológica mínima" (J. SOUSTELLE —R. AIGRAIN, "Les religions du Mexique", en Ibid., t. V, p. 28). Véase mi obra El humanismo helénico, EUDEBA, Buenos Aires, 1975.
- J. SOUSTELLE, "La religion des incas", en Histoire générale des religions, Quillet, París, t. I, 1948, p. 201. Sobre la existencia de un dios uránico creador en los pueblos primitivos, véase WILHELM SCHMIDT, Ursprung und Werden der Religion. Theorien und Tatsachen, Aschendorff, Münster, 1930.
- (21) El lago Titicaca era femenino: "la madre de los dioses" (Cfr. INCA GARCILASO DE LA VEGA, Comentarios reales de los incas, I, XV, Universo, Lima, T. I, 1967, p. 48).
- (22) Entre los aztecas era igualmente en primavera cuando se efectuaban la mayor parte de los sacrificios, a fin de que la sangre ("el agua preciosa": chalch(huati) revitalizara al dios del cielo djurno.
- (23) Los pueblos indoeuropeos y los griegos en particular, comprenden igualmente el ser como lo divino (tó théion), de allí que analógica-

mente la prehistoria amerindiana cumpla la función que la cultura greco-romana cumplió con respecto a las cristiandades bizantino-fatina (en América Latina en cambio hablaremos de una Cristiandad colonial o dependiente). Dicho sea de paso, Hegel no dedica una sola palabra en su Religions-philosophia a América Latina (ni a las religiones amerindianas, ni a la Cristiandad colonial). i Una ausencia más!

- BARTOLOME DE LAS CASAS, Brevisima relación de la destrucción de las Indias, BAE, Madrid, t. V. 1958, p. 142. El texto termina: "Bailaron delante hasta que todos se cansaron; y después el señor Hatuey: Mira, como quiera que sea, si lo guardamos, para sacárnoslo al fin nos han de matar, echémoslo en este río. Todos votaron que así se hiciese, y así lo echaron en un río grande que allí estaba. Este cacique y señor anduvo siempre huyendo de los cristianos" (Ibid.).
- "Los testimonios quechuas de la conquista", en El reverso de la conquista, colectado y comentado por M. LEON PORTILLA, Mortiz, México, 1974, p. 141 (texto de Guamán Poma). Atahualpa dice a los mensajeros enviados a los conquistadores "que se volviesen los cristianos a sus tierras y le dijo que le daría mucho oro y plata" (Ibid., p. 140).
- (26) "La matanza del templo mayor", en Ibid., p. 58 (texto del Códice florentino XII, XVI, de Sahagún).
- "La versión cakchiquel de la conquista", en tbid., p. 104 (texto de las Crónicas indígenas de Guatemata, Ed. Universitaria, Guatemala, 1957).
- (28) Carta del nombrado fraile al Rey (AGI, Justicia 1112; Cfr. mi obra El episcopado latinoamericano, CIDOC, Cuernavaca, 1969, t. III, p. 64 y el t. V, 1970, pp. 193 ss.).
- (29) M. LEON PORTILLA, op. cit., p. 131. Guamán Poma explica "que por la riqueza envió el Emperador (al Perú) gobernadores y oidores, presidentes y obispos y sacerdotes y frailes y españoles y señoras... buscando cada uno sus ventajas... pidiéndoles oro y plata... (Los indios) se huían de los cristianos" (op. cit., p. 150).
- (30) Ibid., p. 169 (texto del INCA GARCILASO, Historia General del Perú).
- (31) Citado por A. BALLESTEROS BERRETTA, "Cristóbal Colón y el descubrimiento de América", en Historia de América, Salvat, Barcelona, t. IV, p. 540.
- (32) GONZALO FERNANDEZ DE OVIEDO, Historia general y natural de las Indias, t. III. p. 60.
- (33) Ibid., t. VI, p. 61.
- (34) BERNAL DIAZ DEL CASTILLO. Historia verdadera de la conquista de América, Austral, Buenos Aires, 1955, cap. 63, p. 128.
- (35) BARTOLOME DE LAS CASAS, Historia de las Indias, III, 146, t. II, p. 528 a.

- (36) Ibid., cap. 65, p. 133.
- (37) GONZALO TENORIO, Fructus Immac., folio 629 reverso. (Véase mi artículo "Escatología latinoamericana I", en América Latina: dependencia y liberación, Fernando García Cambeiro, Buenos Aires, 1974, pp. 37 ss).
- (38) Ibid., Partus Immac, folio 523.
- (39) Cita de R. RICARD, "Prophecy and Messianism in the works of Antonio de Vieira", en The Americas (Washington) XVII, 4 (1961), p. 359. Véase mi obra citada en nota 37, pp. 52–55.
- (40) OCTAVIO PAZ, El taberinto de la soledad, op. cit., pp. 90-91. "Gracias a la religión el orden colonial no es una mera superposición de nuevas formas históricas, sino un organismo viviente" (Ibid., p. 92). "No por simple devoción o servilismo los indios llamaban tata a los misioneros y madre a la Virgen de Guadalupe" (Ibid., p. 93).
- (41) Cit. JULIO C. CHAVES, Tupac Amarú, Ed. Asunción, Buenos Aires, 1973, p. 73.
- (42) Ibid., p. 80.
- (43) Ibid., p. 96.
- (44) Ibid., p. 143.
- (45) Ibid., p. 147.
- (46) Ibid., p. 115.
- (47) Ibid., p. 114.
- (48) DOMINGO FAUSTINO SARMIENTO, Facundo, Losada, Buenos Aires, 1967, p. 108.
- (49) OCTAVIO PAZ, El laberinto de la soledad, op. cit., p. 112.
- (50) EDUARDO GALEANO, Las venas abiertas de América Latina, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, p. 207.
- (51) OCTAVIO PAZ, op. cit., p. 120.
- Poesía Popular dictada por Benedicto Lavallén (General Flodríguez, Provincia de Buenos Aires) titulada "El destino del hombre", en "Cantares de la tradición oral bonaerense", recogido por Juan Jesús Benítez, en Revista del Instituto Nacional de la Tradición (Buenos Aires) 1, 2 (1948), pp. 258—294. El sentido trágico queda indicado en aquello de que "Yo tuve un tiempo halagüeño... Cuando de repente un trueno,/ estrepitoso sonó./ y me dijo en alta voz./ hablándome con imperio./ me dijo: 'Ya no hay remedio/ tu dicha finaliza' "(Ibid.).
- (53) JUAN A. CARRIZO, Cancionero popular de Salta, Universidad Nacional del Tucumán, Buenos Aires, 1933, p. 4.
- (54) Ibid.

- (55) JUAN A. CARRIZO, El cristlanismo en los cantares populares, Violetto, Tucumán, 1934, p. 49.
- (56) ERNESTO CARDENAL, Salmos, Lohlé, Buenos Aires, 1973, p. 64.
- (57) JOSE MARIA ARGUEDAS, Los ríos profundos, Losada, 1973, pp. 120–121. Las "chicheras" habíanse apropiado de lo suyo y distribuido entre el pueblo; el sacerdote exige que devuelvan lo arrebatado en el gesto de liberación para recibirlo después en estado de sumisión, opresión, paternalismo.
- (58) AUGUSTO ROA BASTOS, Cuerpo presente, Centro Editor, Buenos Aires, 1971, p. 56.
- (59) OCTAVIO PAZ, op. cit., p. 75.
- (60) PABLO NERUDA, Confieso que he vivido. Memorias, Losada, Buenos Aires, 1974, p. 115.
- (61) Ibid.
- (62) "Todos los gatos son pardos", en Los reinos originarios, Barral, Barcelona, 1971, p. 74.
- (63) LEOPOLDO LUGONES, "La existencia de Dios", en Filosofícula, Centurión, Buenos Aires, 1948, p. 95.
- "La muerte del diablo", en op. cit., p. 54. Sobre temas de la arqueológica pueden todavía verse obras como las de ERNESTO SABATO, Abaddón el exterminador, Sudamericana, Buenos Aires, 1974; AUGUSTO ROA BASTOS, El trueno entre las hojas, Losada, Buenos Aires, 1961, donde se dibuja la figura de aquel humilde personaje que exclama: "-... Los oprimidos tienen derecho a la rebelión...- IUn perro subversivo! ratificó con el mismo furor el jefe de la policía secreta..." (p. 30); CIRO ALEGRIA, El mundo es ancho y ajeno, Losada, Buenos Aires, 1973, en aquello de "San Isidro, a quien habían elegido santo patrón, dispuso otra cosa" (pp. 50 ss.); o LEOPOLDO MARECHAL en sus obras Adán Buenosayres, Sudamericana, Buenos Aires, 1966, o en El banquete de Severo Arcángelo, Sudamericana, Buenos Aires, 1970, o análisis críticos como el de RUBEN FLORIO, Los ritos de iniciación en el Martín Fierro, Mandala, Buenos Aires, 1972; etc., etc.
- Vorlesungen über die Philosophie der Religion (=Religions-philosophie), I, C. III; t. XVI, pp. 236–237. Para una minima bibliografia sobre este p\u00e4rrafo, v\u00e4ase la obra hist\u00f3rica de WILHEIM WEISCHEDEL, Der Gott der Philosophen, Wissenschaflitche Buchgesellschaft, Darmstadt, t. I-II, 1971–1973 (con bibliografia sobre cada fil\u00e3sofo, desde los presocr\u00e4ticos hasta Hegel, posthegelianos, Nietzsche, Heidegger); la interpretaci\u00f3n de WALTER SCHULZ, Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, Neske, Pfullingen, 1957; sobre Hegel mismo, ALBERT CHAPELLE, Hegel et le religion, Editions Universitaires, Paris, t. I-III, 1963–1971, y desde el cl\u00e1sico GEORG LASSON, Einf\u00fchrung, t. XII de las Hegels S\u00e4mthitmitielle Werke, Meiner, Leipzig, 1930; o m\u00e4s reciente ERIK

SCHMIDT, Hegels Systems der Theologie, Gruyter, Berlin, 1974; MICHAEL THEUNISSEN, Hegels Lehre vom absoluten Gelst als theologisch-politischer Traktat, Gruyter, Berlin, 1970; y el Hegel and the philosophy of religion, de "The Wofford Symposium", Nijhoff, La Haya, 1970.

- (66) "Dieses Verhältnis ist in protestantischen Staaten vorgekommen" (Op. cit., p. 238). No olvidemos que esos Estados son el Imperio austro-húngaro y principalmente Inglaterra.
- (67) "Die Penaten sind die inneren... und wollende G\u00f6ttliche" (Rechtsphilosophie, § 257, p. 398); "...das an und f\u00fcr sich seinde G\u00f6ttliche und dessen absolute Autorit\u00e4t und Majest\u00e4t" (Ibid., §258, p. 400); "die Idee des Staats... d.h. nach seiner Allgemeinheit und G\u00f6ttlichkeit" (Ibid., § 260, p. 407); Cfr. FRANZ GREGOIRE, Etudes h\u00e9g\u00e9liennes, Nauwelaerts. P\u00e4r\u00e1s, 1958, pp. 330 ss.: "L'Etat divin".
- En su obra Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift (el Poscriptum de la edición francesa). Gyldendal. Kobenhavn, t. I—II, 1962, nos dice claramente: "El problema objetivo sería entonces: la verdad del cristianismo; el problema subjetivo: la relación del individuo al cristianismo" (t. I, p. 8). La realidad objetiva, la "costumbre histórica" (historische Costume) (p. 9) que se ilama "cristianismo" (Christendom), y que entra en una visión "histórico—mundial" (Verdenshistorische) (p. 139)—lo que hemos denominado la Cristiandad—. El problema subjetivo es el compromiso personal ante las estructuras dadas. Kierkegaard indica el problema pero lo resuelve inadecuadamente, como veremos en el § 69. Cfr. KARL LOEWITH, Von Hegel zu Nietzsche, Kohlhammer, Stuttgart, 1964, pp. 350 ss.: "Das Problem der Christlichkeit".
- Cabe destacarse los trabajos programáticos de JUAN C. SCANNONE, "Ausencia y presencia de Dios en el pensar hoy", en Ito. Congreso dacional de filosofía. Actas, Sudamericana, Buenos Aires, 1973, t. l. pp. 662-668; y del mismo autor: "Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje", en Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana, Bonum, Buenos Aires, 1974, pp. 245-269; y especialmente "El itinerario filosófico hacia el Dios vivo... Relectura desde la situación latinoamericana", en Stromata XXX, 3 (1974), pp. 231-256.
- (70) Religionsphilosophie (trad. franc., Gibelin, Vrin, Paris, 1959, t. I, p. 16). Leibniz llamó a este momento de la filosofía la Teodicea (el título dado en 1710 era: "Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal"), que significa "justificación de Dios" (theoù dike). Por su parte, Baumgarten en su Metaphysica tiene una parte denominada "Theologia naturalis" (Pars IV, 5800 ss., Hermann, Hale, ed. 8a., 1979, pp. 329 ss.), donde define a Dios como "ens perfectissimum" (Ibid., 5803, p. 330). Wolff denomina uno de sus tratados Theologia naturalis. Para un "estado de la cuestión", consúltese los artículos Gott, Gottesbeweis, etc., en Historisches Wörterbuch

- der Philosophie, ed. por J. Ritter, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, t. III, 1974, pp. 722–846.
- (71) MAURICE BLONDEL, L'action (1893), PUF, Paris, 1950, p. 321.
  Cfr. Horkheimer, "Theismus—Atheismus", en Zengrisse. Theodor Adorno, Frankfurt, 1965.
- Para una introducción, véase HEINRICH SCHOLZ, Religions—philosophie, Gruyter, Berlin, 1974; ULRICH MANN, Einführung in die Religionsphilosophie, Wissensch: Buchgesellschaft, Darmstadt, 1970; J. GOMEZ CAFARENA JUAN M. VELAZCO, Filosofía de la religion, Revista de Occidente, Madrid, 1973; Ampliar con C. FABRO, GIRARDI, D. JANET, etc., y disputas sobre "la muerte de Dios". Consúltese la International Journal for philosophy of religion, editor E.H. Henderson (La Haya) 1 (1970) y ss.
- Op. Cit., ed. cast., pp. 15–16. Véase mi obra Método para una filosofía de la liberación, Ed. Sígueme, Salamanca, 1974, pp. 92–103.
  W. SCHULZ, op. cit., p. 20 (citado de la obra De visione Dei, 1953, cap. V). Otto, Das Heilige. Veber des irrationale in der idee des gottlichen und sein Verhättnis zum rationalen, Beck, München, 1963. Para Otto tanto, el "sentimiento creatural" (Kreaturgefühl) o la "categoría a priori" ante lo santo, lo numinoso, el Mysterium tremendum, lo fascinante o "extraordinarlo o sanctum es al fin una posición del sujeto. Se trata de lo santo "als einer Kategorie des vernunftigen Geistes a priori" (p. 202). También es subjetual la posición de FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, Ueber die Religion, Reclam, Stuttgart, 1969, con su "sentimiento" (Gefühl) religioso específico (p.e., p. 199).
- En su obra Formas de vida, ed. castellana, Revista de Occidente, Madrid, 1966, nos propone una descripción del "hombre religioso" (pp. 286 ss.), donde lo que importa es "la experiencia suprema personal de valor" (p. 288).
- (75) "... nur ganz etwas Subjektives" (Religionsphilosophie, I, B; t. XVI, p. 102), o "die subjetive Seite" (Ibid., I, B. II, p. 115).
- (76) Ibid., p. 115: "Das zweite ist die objetive Seite".
- (77) Identität und Differenz, Neske, Pfullingen, 1957, pp. 31 ss. Recuérdese que ese trabajo heideggeriano es una reflexión a partir de Hagel. "... Ante ese Dios no puede el hombre ni orar ni puede ofrecerle sacrificio... no puede ante un tal Dios tocar música ni danzar" (p. 64). Cfr. J.C. SCANNONE. "Dios en el pensamiento de Heidegger", en Stromata, 25 [1969] pp. 63-77: "Dios no es ni un objeto del pensamiento... ni tampoco el acto mismo del pensar" (p. 11). Véase todavía ODETTE LAFFOUCRIERE, Le destin de la pensée et "La morte de Dieu" selon Heidegger, Nijhoff, La Haya, 1968.
- Si debiéramos efectuar un cuadro cronológico de las investigaciones de Hegel sobre la religión indicariamos al menos las obras siguientes:
   En la prehistoria del sistema

- Estudios teológicos en Tübingen (1788–1793).
- Religión popular y cristianismo (desde 1793). En Berna 1793— 1796
- 3. La positividad de la religión cristiana (1795-6).
- Esbozos sobre religión y amor (1797-8). En Frankfurt 1797-1800.
- 5. El espíritu del cristianismo y su destino (1798-1800).

## II. En el momento propedeutico del sistema

- Fe y razón (1802). En Jena 1801-1806.
- "Cuaderno de Jena", Geistesphilosophie, III, C: "Kunst, Religion und Philosophie" (1803~1806).
- 8. "Metafísica de Jena", Der absolute Geist (Idem).
- Feromenología del Espíritu (1806—7), CC Dia Religion. En Bamberg 1806—1808.

## III. En el sistema definitivo

- "Escritos de Nürenberg", En la "Enciclopedia filosófica" (1808 ss.), III, II, 207 ss.; "Doctrina de la religión" (1810 ss.) 971 ss. idem en 1811—13.
- Ciencia de la lógica (1812-6), conceptos tales como Sein-Nichts, ..., Unendlichkeit, Identität, Grund, Absolute, dis absolute idee. En Nürenberg 1808-1816.
- Enciclopedia de las ciencias filosóficas (1817) III, III, B. 5
   564-571. En Heidelberg (1816-18).
- 13. Filosofía del derecho (1821), 5 270. En Berlín 1818-1831.
- 14. Sobre la filosofía de la religión de Hinrichs (1822).
- 15. Lecciones sobre la filosofía de la religión (1821–31). Fueron las lecciones de los semestres de verano de 1821, 24, 27 y 31, más el de 1829 sobre las pruebas de la existencia de Dios, publicadas por Marheineke (1832), corregida por Bauer (1840) y por último por Lasson (1925–29), pero no escritas por Hegel mismo tal como han sido editadas.
- En esta obra Kant trata muy especialmente el tema de la religión I, II, 2. V: "Das Dasein Gottes als ein Postulat..." (A 223 ss.), como salida a la imposibilidad de demostrar la existencia del ente supramo o Dios (Cfr. Kritik der reinen Vernunft, A 452-461, B 480-490: la cuarta antinomia, y A 567 ss. B 595 ss., sobre la indicada Imposibilidad de demostrar a Dios). En definitiva, Kant afirma a Dios sólo como condición de posibilidad del "bien supremo" (coincidencia de la virtud y la felicidad) que se cumple en el "Reino de Dios" (Reich Gottes; p. V A 232): "De esta suerte, la ley moral conduce, a través del concepto de bien supremo como objeto y meta final de la razón práctica pura, a la religión" (Ibid., A 233).
- (80) Esta obra tardía, del 1793, impresiona profundamente a Hegel. Kant nos dice, como en la KpV, que "la religión es el conocimiento de todos nuestros deberes como mandamientos divinos" (Dia Religion Innerhalb der Grenzen der biossen Varnunft, A 215–216, B 229–230). Pero debe

tenerse en cuenta que esos mandamientos son portados por una comunidad histórica: "Una comunidad ética bajo la legislación moral divina es una iglesia, que, en cuanto que no es ningún objeto de una experiencia posible, se llama la Iglesia invisible" (Ibid., A 134, B 142). Por ello "la historia universal de la Iglesia, en cuanto debe constituir un sistema, no podemos empezarla de otro modo que desde el origen del Cristianismo" (Ibid., A 180, B 190).

- (81) Hegels Briefe, Ed. Hoffmeister, Meiner, Hamburg, t. 1, 1952, p. 18. Véase el texto kantiano indicado en la nota anterior.
- (82) Véase lo que hemos escrito en Método para una filosofía de la liberación, op. cit., § 11, pp. 64-71.
- (83) Werke, t. II, p. 287.
- (84) F.H. JACOBI, Werke, Ed. G. Fleischer, Leipzig, t. I-VI, 1812–1819, t. III, p. 49.
- (85) Glauben und Wissen, p. 411.
- (86) Jenaer Realphilosophie, Ed. Hoffmeister, Meiner, Hamburg, 1969, p. 266. Y agrega: "... La naturaleza divina no es otra que la humana (Die göttliche Natur ist nicht eine andere als die menschliche)" (ibid.).
- (87) CC. Die Religion, Ed. Hoffmeister, p. 473.
- (88) Ibid., p. 476.
- (89) Ibid., p. 528. En la última parte de la Phaenomenologie (DD. Das absoluto Wissen), indica ya que, de todas maneras, la religión no supera el modo representativo del entendimiento (es decir, no alcanza "el saber" de la razón) por lo que "el contenido del representar (der Inhalt des Vorstellens) es el espíritu absoluto", pero no es todavía el saber del mismo acto del saber que se sabe a sí mismo. Se trata todavía de la fe, aunque ya no sea "la fe del mundo de la cultura" (Ibid., p. 377) no es todavía el "saber absoluto". La religión es el último peldaño hacia la filosofía. Se trata de una ontología cerrada, de un racionalismo sin exterioridad.
- (90) Systemfragment von 1800, t. 1, p. 421.
- (91) Si se leen las Vorlosungen über die Geschichte der Philosophie, puede verse como Hegel comprende r\u00e1pidarmente la identidad entre ser, fundamento y divinidad y nous para los presocr\u00e1ticos (Cfr. t. XVIII, pp. 189 ss.: "Von Thales bis Aristoteles"). Hegel nos recuerda que ya Tales "llam\u00e1 Dios a la raz\u00e1n del mundo (no\u00ean to\u00ea kosmo\u00ea the\u00ean)" (Ibid., p. 207). Para un estudio actual sigue siendo importante la obra de W. JAE-GER, La teolog\u00eda de los primeros fil\u00edssofos griegos, trad. cast. FCE, M\u00e9xico. 1952.
- HEGEL, op. cit., p. 286, citando al poema de Parménides (Fragm. B 1; Diels-Kranz, I, p. 228). Véase en Diels-Kranz, theòs, t. III, pp. 204-208.

- (93) HEGEL, op. cit., p. 289. Es aquí donde efectúa una relación entre Parménides y Spinoza, comentando aquello de que "el ser es y la nada nada es", nos dice: "en la nada se encuentra la negación universal, la forma concreta del límite, la finitud, lo delimitado: omnis determinatio est negatio es el principio de Spinoza" (p. 288). Hegel tendrá sin embargo, mayor aprecio todavía por Heráclito: con Heráclito —nos dice—"hemos llegado a tierra; no hay ningún fragmento de Heráclito que no haya yo tomado en mi Lógica" (p. 320).
- (94) XII, 7, 1072 b 18-30.
- (95) Eneada V, 2, 11; Ed. Belles Lettres, París, 1931, p. 33. No sería difícil mostrar que tanto Aristóteles, con respecto a la pólis, y Plotino, en referencia a Roma urbs orbis, justifican ontológicamente la divinidad del orden político imperante, ya que es la pólis o el imperio el en donde se rinde culto a los dioses, y los filósofos, si se retiran de la ciudad no para ponerla en cuestión sino para alcanzar la "felicidad divina de la teoría" sin conflicto con la política.
- (96)Cfr. HEGEL, Vorl. über d. Geschichte der Phil., II, II, B, 1, a. Anselmus (t. XIX, p. 554), donde prácticamente sólo se ocupa de la demostración ontológica. Por nuestra parte indicaremos que la prueba "ontológica" se transforma en la prueba propiamente dicha cuando se parte del ser univoco como fundamento (aun las pruebas llamadas "cosmológicas" e incluso la "ética" -a la manera kantiana- parten en último término de la aprioridad del ser: los entes en su totalidad, la "naturaleza". son un momento Interno del "mundo", tal como lo definimos en el capítulo I de esta ética). El interiorismo agustiniano (que pierde en parte la originalidad de la exterioridad meta-física) da pie a Anselmo y Descartes, y de allí a Kant y Hegel. Zubiri ha realizado una buena critica al punto de partida y de llegada aun de las pruebas "cosmológicas". indicando que dicho punto de partida no es un "hecho" propiamente dicho (Cfr. cursos inéditos sobre la religación teologal, como parte de una antropología del filósofo español.
- Sobre el tema véase la obra de DIETER HENRICH, Der ontologische Göttesbeweis, Mohr. Tübingen, 1960, para Descartes pp. 10 ss.; para Hegel pp. 189 ss. El autor muestra que el argumento ontológico fue para el idealismo la fundamentación no sólo de Dios sino de "la filosofía en cuanto tal" (p. 191). En otra línea consúltese JACQUES ROLLAND DE RENEVILLE, Aventure de l'Absolut, Nijhoff, La Haya, 1972, pp. 47 ss. Por su parte, E. LEVINAS, Totalité et infini, pp. 58 ss., piensa poder mostrar el ámbito de exterioridad desde la idea de infinito en Descartes. Hegel trata igualmente la cuestión (Vorl. über d. Gesch. d. Phil., III, II, 1, A, 1. Descartes, t. XX, pp. 140 ss.).
- (98) Méditation touchant la première philosophie, I, Ed. Pléiade, p. 271.
- (99) Discours de la méthode, IV; p. 147.
- (100) W. SCHULZ, op. cit., ed. cast., p. 38. "En el Discurso del método resume Descartes en una frase el sentido de toda su argumentación: "si

- yo pudiera —dice— fundamentar en mi propio ser la idea de lo perfecto, que tengo en mí, entonces sería Dios, es decir, sería capaz de negar inmediatamente mi finitud" (\*bid.). ¡Esto es lo que hará Hegel!
- (101) Méditation IV, p. 301.
- (102) Ibid.
- (103) Ethica, I, del. 1; ed. cast. de Cohan, FCE, México 1958, p. 11.
- (104) Ethica, V., prop. 36; p. 266. Compárense estas fórmulas con las que expondremos después en Hegel (Cfr. Vorl. ü. d. Gesch. d. Phil., Ibid.; t. XX, pp. 157 ss.).
- (105) Cfr. mi obra El dualismo en la antropología de la cristiandad, Guadalupe, Buenos Aires, 1974, § 58, pp. 188—191. Es evidente que deberíamos pensar en Plotino y Proclo, como los antecedentes griegos de esta tradición (Ibid., 55 42—45, pp. 137 ss.).
- (106) Cfr. Mi artículo "De la secularización al secularismo de la ciencia", en Concilium (Madrid) 47 (1969) pp. 101–104, y mi obra Método para una filosofía de la liberación, op. cit., pp. 95–99.
- (107) El llamado "deismo" tiene ya en Herbert de Cherbury (1582–1648) un privilegiado representante, con su obra De Verltate, publicada en Londres en 1645. En esta tradición debe inscribirse a Th. Hobbes, R. Cudworth, J. Locke, J. Glanvill, Ch. Blount, A. Shaftesbury, Fr. Hutcheson, y el mismo G. Berkeley, en Inglaterra. En Francia debe pensarse en un D. Diderot, J. L. d'Alambert, Ch. Montesquieu, y Rousseau (con su famosa "Profession de foi du vicaire savoyard", en Emile, Garnier, Paris, 1964, pp. 320 ss.), o Voltaire (para un resumen véase el art. cit. Gott, en Historiches Wörterbuch der Philosophie, t. 3, pp. 767 ss., o la obra de W. Weischedel).
- (108) Cfr. MICHAEL THEUNISSEN, Hegels Lehre vom absoluten Gelst, op. cit., pp. 216 ss.
- (109) Cfr. ALBERT CHAPELLE, Hegel et la religion, t. I, especialmente.
- (110) Véase en A. CHAPELLE, op. eit., la cuestión de la teología asoática de la Phaenomenologie, la teología positiva de las Vortesungen, y la teología especulativa de la Enzyklopaedie (t. III, 1971, pp. 47 ss.). Con respecto a los "tres silogismos" (op. cit., t. III, pp. 90 ss.), véase una crítica en M. THEUNISSEN, op. cit., pp. 254 ss., además consúltese CLAUDE BRUAIRE, Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel, Paris, 1964.
- (111) T.X., p. 374.
- (112) Ibid., 5 568, p. 376.
- (113) Ibid., \$ 570, p. 376.
- (114) Ibid., \$ 571, p. 377.
- (115) Ibid., \$ 565, p. 374.

- (116) Religionsphilosophie, 1, C, I; t. XVI, p. 212.
- (117) Ibid., p. 210.
- (118) Ibid., p. 203.
- (119) Ibid., p. 237.
- (120) En las Vorl. über die Philosophie d. Geschichte, Hegel escribe sobre el Africa central como de un país de altas mesetas y montes desconocidos casi del todo para nosotros (t. XII, p. 120). Es a esta Africa a la que le va a destinar ser el lugar preferente de la "religión natural", la hechicería, la magia (Die Zauberei). Para Hegel un pueblo entra en la historia cuando tiene capacidad para organizar un Estado, por ello comienza su descripción (ideológica) del Extremo Oriente con la China. En cambio, la religión es anterior al Estado, porque "la religión es el ámbito en el cual un pueblo se da la definición de aquello que tiene por lo verdadero [...]. Es por ello que el Estado se funda en la religión" (Ibid., p. 70). Africa no organizó Estado pero tuvo religión.
- (121) Ibid., p. 540.
- En las Vorl. über die Aesthetik puede observarse et mismo esquama histórico: se parte del arte simbólico de Zoroastro, y después de los hindúes y egipcios, para remontar a griegos y romanos y culminar con Europa y su arte "romántico", aunque la perfección de la belleza sensible se sitúa entre los griegos.
- Es en la tradicional exposición de la historia de la filosofía (presocráticos, Platón, Aristóteles, el pensar helenístico, medieval, preponderantemente latino—germático, y la modernidad desde Descartes) que se encubre una ideológica europeocéntrica de la historia de la filosofía. En nuestro trabajo sobre El humanismo semita, Eudeba, Buenos Aires, 1974, hemos querido romper con una visión lineal, clásico greco—romana. Una historia de la filosofía desde América Latina exige reformular el esquema mismo de la historia de la filosofía.
- (124) La primera definición véase en Religionsphilosphie II, Einleitung t. XVI, p. 254; la exposición completa en pp. 259—442.
- (125) Rechtsphilosophie 5 270, p. 428.
- (126) Religionsphilosophie, II, II, t. XVII, pp. 9-184.
- (127) Ibid., p. 54.
- (128) Ibid., pp. 56 ss. A tal punto no comprendió Hegel la meta-física de la creación que no tuvo inconveniente de colocar a la eternidad del unívoco ser griego como fýsis como un grado superior de religiosidad y culto. Hegel usa frecuentemente la fórmula "de la nada" (aus Nichts), pero la nada es la "indeterminación" (Unterschiedstosigkeit) (Ibid., p. 55) abstracta del ser todavía en sí. La escisión originaria por autodeterminación es lo que se denomina creación (Schopfung), con lo cual, de todas maneras, se produce la "desdivinización" (entyétterung) de la

- naturaleza: el sujeto individual se enfrenta a Dios como su fundamento (ontológico: ihe allí el error fundamental!).
- (129) Ibid., p. 87.
- Ibid., p. 86. Sobre este tema véase lo que hemos ya escrito en "Universalismo y misión en los poemas del Siervo de Yahvé ", en El humanismo semita, op. cit., pp. 127—170. La incomprensión en Hegel de la originalidad del pensamiento semita es determinante para toda su ontología y para el destino final de la filosofía europea de los siglos XIX y XX. Desde su juventud planteó mal la cuestión: puede observarse siempre una interpretación montañista del Antiguo Testamento, en el sentido de situar al Dios de los judíos, como para los gnósticos, como un Padre duro, poderoso, justiciero, castrador.
- (131) Ibid., p. 126.
- (132) Ibid., pp. 155 ss.
- (133) Ibid., p. 174.
- (134) Ibid., p. 161.
- (135) Ibid., pp. 185 ss.
- (136) Se trata del "Reino del Padre (das Reich des Vaters)" (Ibid., pp. 218—240). En Dios acontece la "escisión absoluta (absolute Diremtion)" donde reside la vida de la trinidad (Dreieinigkeit) (pp. 220ss.). "El primero es el Padre, das on [en griego]... como abismal (Abgrund)" (p. 238). Aclara que "Jacobo Boehme explicó el misterio de la Trinidad de otro modo" (p. 240).
- (137) Es el "Reino del Hijo (das Reich des Sohnes)" (Ibid., pp. 241-298).
- (138) Ibid., p. 214. El tercer momento en el "Reino del Espíritu (Reich des Geistes)" (pp. 299-344).
- (139) Enzyklopaedie \$ 568, p. 375.
- (140) Religionsphilosophie, t. XVII, pp. 251 ss. Véase lo dicho en los \$\$ 20 y 21 de esta ética, tomo II, pp. 13 ss.
- (141) Enzyktopaedie § 568, p. 375. Religionsphilosophie, t. XVII, pp.
- (142) Retigionsphilosphie, p. 273. El poema de Schiller puede comprobarse que Hegel lo sabía de memoria, pero le introducía variaciones (véase las últimas líneas de la Phaenomenologie donde los cita nuevamente.
- (143) Religionsphilosophie, p. 291. La expresión aparece frecuentemente en la obra de Hegel; p.e. en Glauben und Wissen, se dice que "el sentimiento sobre el cual reposa la religión moderna es el sentimiento que Dios mismo ha muerto (Gott selbst is tot)" (T. II, p. 432). Es aquí donde se habla del "Viernes Santo especulativo" (Ibid., p. 432). En la Phaenomenologie indica que "Dios mismo ha muerto" (p. 546), es decir, muere su determinación, y como la determinación es muerte: muere la muerte. Antes había escrito: "Dios ha muerto" (p. 523).

- (144) Religionsphilosophie, p. 286.
- (145) Rechtsphilosophie 5 270, p. 428.
- (146) Vorl. ü. d. Phil. der Geschichte, III, III, II; t. XII, p. 397.
- (147) Ibid., III, p. 400. Es verdad que para Hegel el Imperio bizantino fue sólo el momento abstracto de la religión cristiana.
- (148) Ibid., IV, p. 413.
- (149) Ibid., p. 415.
- (150) Ibid., p. 413—414. No nos olvidemos, y tal como lo hemos repetido frecuentemente, que son Inglaterra l'... die Missionarien der Zivilisation"; Ibid., p. 538), Austria y Alemania la culminación del espíritu de la Reforma que es, para Hegel, la etapa última del espíritu cristiano: "Gracias a la iglesia protestante tuvo lugar la conciliación de la religión con el derecho" (léase: Estado) (Ibid., p. 539).
- (151) Rechtsphilosophie \$ 257, p. 400.
- (152) Trad. cast., Lautaro, Buenos Aires, 1946. Sobre el materialismo véase la obra de A. LANGE, Historia del materialismo, trad. cast., Lautaro, Buenos Aires, t. I–II, 1946, o las obras sobre el ateísmo citadas en nota 68. Sobre el tema algo hemos dicho en Método para una filosofía de la liberación, op. clt., \$9, pp. 54–56. No debemos olvidar que Hegel planteará la cuestión de la "Naturaleza" en toda la Segunda parte de la Enzyklopaedie \$ \$ 245 ss., donde dice que "la Naturaleza (Natur) debe ser considerada como un sistema con diversos grados" ( \$ 249; t. IX, p. 31).
- (153) HOLBACH, op. cit., p. 15. "El universo, este vasto conjunto de todo cuanto existe, no nos ofrece por todas partes más que materia y movimiento; todo él no ofrece a la vista más que una cadena inmensa e ininterrumpida de causas y efectos" (p. 20).
- (154) Ibid., p. 30.
- (155) 1bid., p. 49. En nota agrega: "Si alguien nos pregunta cómo y por qué existe la materia, le responderemos que ella existe necesariamente, es decir, porque contiene en sí misma la razón suficiente de su existencia".
- (156) ENGELS, F., Dialektik der Natur, Dietz, Berlin, 1971, p. 28. Véase el texto integramente citado en esta ética, t. II, nota 150, pp. 209– 210.
- (157) Ibid., p. 28. Véase CLAUDE TRESMONTANT, Los problemas del ateismo, trad. cast., Herder, Barcelona, 1974, pp. 162 ss. Pensamos, sin embargo, que este autor francés, igual que los nombrados en nota 107, entran por la vertiente del "falso problema" del ateísmo. Aceptan como ateos a panteistas. Tresmontant plantea exactamente la cuestión en el capítulo sobre "Las causas políticas del ateísmo" (pp. 332 ss.), pero abandona la cuestión demasiado pronto "por ser, a sus ojos, por demás conocidas". Muestra cómo un Charles Maurras, reaccionario de derecha,

tema la actitud revolucionaria de los profetas de Israel (pp. 333—334), y cómo un P.J. Proudhon, por el contrario, critica a la Iglesia por justas razones: "Si la Iglesia hubiera abrazado resueltamente la causa de la justicia, hubiera sido siempre la reina... ¿Por qué, Esposa de Cristo, redentor de los proletarios, haz hecho pacto con los enemigos de Cristo, explotadores del proletariado?" (De la justice, II, p. 135; cit. Tresmontat, op. cit., p. 330).

- (158) Cfr. cap. IV de esta ética (t. II, pp. 13 ss.). Sobre lo que sea, pro—yecto, com—prensión, véase el cap. I (t. I, pp. 33 ss.).
- "La perfección del espíritu consiste en saber completamente lo que él es, su substancia" (HEGEL, Phaenomenologie, p. 563). "La última figura del espíritu [más allá de la religión] da al espíritu su completo y verdadero contenido, al mismo tiempo, la forma [ahora el saber y no ya la fe] del sí mismo y que, con ello, realiza su concepto... es el saber absoluto; es el espíritu que se sabe en la figura de espíritu o el saber conceptual [...]. La verdad es el contenido, que en la religión es todavía desigual a su certeza [...] Es la ciencia" (Ibid., p. 583). Paradójicamente es también la "ciencia" lo más apreciado por Holbach. Engels y la ideología de la burocracia rusa. Por supuesto, es igualmente lo más apreciado en el "culto a la inteligencia" de los analistas de la CIA, como lo muestra VICTOR MARCHETTI, "La vida íntima de la CIA", en La opinión (Buenos Aires) 6 de abril (1975), boletín cultural, pp. 1—5. CIA significa: "Central intelligence agency".
- (160) Cfr. Objekte des Fetischismus, editado por J. B. Pontalis, Suhrkamp, Frankfurt, 1972. Charles de Brosses usó la palabra ya en 1760 en su obra Du culte des dieux fétiches.
- (161) "El fetiche es el sustituto del falo para la mujer" (S. FREUD, "Fetichismus", en op. cit., Ed. Pontalis, p. 25). Es decir, el fetichismo incluye una actitud patológica y un acto de representación encubridora por la que se sublima la carencia.
- (162) Con Ilich podría denominarse la "escolaridad" (Cfr. cap. VIII, § 51, t. III de esta ética).
- (163) En Das Kapital Marx describe "el carácter fetichista (Fetischcharacter) de la mercancía y su secreto" (I, I, 1, 4; Ullstein Buch, Frankfurt, t. I, 1969, p. 50). "El dinero posee la propiedad de comprarlo todo... Es la divinidad visible... Es la prostituta universal... Es la fuerza divina del dinero" (MARX, Oekonomisch—philosophische Manuskripte (Mss. del 44), I; en Karl Marx frühe Schriften, Werke, Wissenschaft. Buchgesell., Darmstadt, t. I, 1971, p. 561.
- (164) STANLEY GERR, "Language and Science", en Philosophy of Science, abril (1942) p. 156.
- (165) ROLAND BARTHES, Le degré zéro de l'acriture, Seu il, París, 1953, p. 37.

- (166) H. MARCUSE, El hombre unidimensional, trad. cast. Mortiz, México, 1969, p. 122. Es evidente que los medios de comunicación colectiva tienen igualmente un carácter fetichista: "toda la comunicación tiene un carácter hipnótico" (Ibid., p. 111).
- (167) Cfr. ARNOLD GEHLEN, Urmensch und Spätkultur, Athenaum, Frankfurt, 1956, en el § 45: "Magia en las culturas superiores" (pp. 243 ss.).
- (168) Historia de las Indias, III, cap. 79; t. II, p. 356.
- (169) La violence et le sacré, Grasset, Paris, 1972, p. 52.
- (170) Ibid., p. 21.
- (171) Ibid., p. 443.
- (172) Véase lo que hemos escrito al respecto en el cap. VI, § 36, de esta ética (t. II, pp. 157–161), y en Método para una filosofía de la liberación, op. cit., § § 17–20, pp. 116–155, donde hemos expuesto lo esencial de la cuestión. Cfr. HANS CZUMA, Der Philosophische Standpunkt in Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung, Universität Innsbruck, 1969; W. SCHULZ, Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schelling, Stuttgart, 1955; HANS MICHAEL BAUMGARTNER, Schelling, K. Albert, Freiburg, 1975.
- (173) Grundsätze der Philosophie der Zukunft (1843), § 52, en Sämtliche Werke, Ed. W. Bolin—F. Jodi, Frommann, Stuttgart, 1960, t. II, p. 315. "Feuerbach es el primero —dice Ricoeur— que ha dicho y visto que el hombre se vaciaba a sí mismo en el absoluto [fetichizado], que el absoluto es como una pérdida de substancia y que la tarea del hombre es la de reapropiar su propia substancia, de interrumpir esta hemorragia de substancia en lo sagrado" ("La critique de la religion", en Bulletin du Centre Protestant à l'Etranger, 16 (1964) pp. 10—12. Cfr. MARCEL XHAUFFLAIRE, Feuerbach et la théologie de la sécularisation, Cerf, París, 1970.
- (174) Op. cit., \$ 61, p. 318.
- (175) Afsluttende unidenskabelig Litterskrift, t. I. p. 110.
- (176) Ibid., p. 331.
- (177) Ibid., p. 350.
- (178) Philosophie de la misère, Union générale d'Editions, Paris, 1964, p. 25.
  Cfr. H. DE LUBAC, Proudhon y el cristianismo, Zyx, Madrid, 1965.
- (179) Religion der Vernunft, Melzer, Köln, 1959, pp. 29 γ 26–27. "Sería conveniente considerar si no es por el descubrimiento del dolor del Otro que ese Otro desde un él se transforma en un tú" (Ibid., p. 19). "El pobre se presenta como el representante de la infelidad humana" (p. 155). "El auténtico sentido del concepto de creación monoteista resi-

- de en la ética" (p. 77). "La devoción de la plegaria es la esencia de la religión" (p. 463).
- (180) Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung, en Frühe Schriften, t. 1, p. 488.
- Se usa el verbo machen, en latín facere, de donde viene la palabra "fetiche": "Hizo una imagen en forma de becerro de oro batido" (Exodo 32, 4). Los fetiches están "hechos" con la mano de los hombres: "Tienen boca y no hablan, ojos y no ven, orejas y no oyen, manos y no palpan, pies y no caminan" (Salmo 113, 4-8). Véase mi trabajo "El ateismo de los profetas y de Marx".
- (182) K. MARX, op. cit., p. 488.
- (183) Idem., Oekonomisch-philosophische Manuskripte (Mss. del 44) 1; ed. cit., t. I, p. 607.
- (184) Sämtliche Werke, t. V, p. 163 (ed. Kröner, Stuttgart, t. I-XII, 1964-1965). Lo mismo podría decirse de la frase "IGott tot ist!" de Also sprach Zarathustra § 2.
- (185) Cfr. MARTIN HEIDEGGER, Nietzsche, Neske, Pfullingen, 1961, t. II, pp. 31–256.
- Nuestro propósito aquí no es desarrollar argumentaciones que muestren la imposibilidad de pensar el panteismo (para ello consúltese la obra de CLAUDE TRESMONTANT, Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu, Seuil, París, 1966, desde la física, astronomía, biología y antropología contemporánea) o el ateismo radical o de toda divinidad (Idem., Les problèmes de L'Athéisme, Seuil, París, 1972), sino más bien mostrar la imposibilidad de la liberación (como praxis histórica o discurso filosófico) si el dios—fetiche, el panteismo, el "ser es eterno" (de griegos y ontólogos aun latinoamericanos) fueran reales. Si sólo el ser es, también la injusticia sería divina y necesaria: itoda liberación sería imposible!, al menos la que dependa de la libre opción del revolucionario.
- (187) Véase lo que hemos dicho sobre la nada en esta ética, t. I, p. 125, p. 138; t. II, pp. 90-94.
- En la Subida del monte Carmeto hay al comienzo una representación figurada donde se coloca esta composición poética: "Modo de tener al todo./ Para venir a saber lo todo/ no quieras saber algo en nada./ Para venir a gustarlo todo/ no quieras gustar algo en nada./ Para venir a poseer-lo todo/ no quieras poseer algo en nada./ Para venir a ser lo todo/ no quieras ser algo en nada" (Obras de San Juan de la Cruz, Poblet, Buenos Aires, 1944, t. 1, p. 2). La salida del alma de la casa ("... Estando ya mi casa sosegada") explica bien el ir más allá de la Totalidad establecida: "En una noche oscura..." (Ibid., p. 4).
- (189) El Abbé Meslier, que plantea en pleno siglo XVIII el problema del ateismo como crítica social en favor de la sensación de los pobres y Babeuf, el

mártir de la "rebelión de los iguales" y creador del socialismo en plena revolución francesa, ambos dejan estampada en sus testamentos la sensación de internarse en "la noche eterna" después de la muerte. La nada que se imaginan después de la muerte ¿no será acaso nada de los experimentado en el mundo de la injusticia?

- (190) La noción de "nada" la plantea Bergson en L'évolution créatrica, pero es en su obra Les deux sources de la morale et de la religion, PUF, París, 1969, donde muestra que más altá de "la religión estática" o cerrada (pp. 105 ss.) "la religión dinámica" se abre a la trascendencia "destruyendo la resistencia que oponen los instrumentos, triunfando sobre la materialidad [...]. Estos hombres son los místicos" (pp. 273–274). El místico supera los límites de la "sociedad cerrada" y deja atrás "el instinto guerrero que se afirma por sí y se justifica por motivos racionales" (p. 307): el fetiche.
- (191) "Cómo sea el mundo, es completamente indiferente para lo que está más alto. Dios no se revela en el mundo [...]. Hay ciertamente lo inexpresable, lo que se muestra a sí mismo; esto es lo místico. El verdadero método filosófico sería propiamente éste: no decir nada (Nients)" (Tractatus logico—philosophicus, 6.432—6.53; pp. 200—203).
- La totalidad del pensamiento de ERNST BLOCH. Athelsmus im Christentum, Rowohlt, München, 1970, y Das Prinzip Hoffnung, Suhrkamp, Frankfurt, t. I—III, 1970, plantea esta cuestion: el sentido político—religioso del ateismo como negación del sistema injusto desde la utopía. Por ello un Franz Hinkelammert explica que el "proyecto socialista en América Latina surge de una alianza estrecha entre grupos ateistas y grupos cristianos" ("Dialéctica del desarrollo desigual", en Cuadernos de la realidad nacional (Santiago) 6 (1970), p. 219).
- (193) Sobre la significación de cosmos diferente a la de mundo, véase el 5 70 de este tomo final.
- En el § 22, cap. IV de esta ática (t. II, pp. 37 ss.) hemos ya indicado que debe partirse de una persona y de un hecho histórico para descubrir lo que sea el bien humano perfecto. Téngase igualmente en vista lo dicho en el § 30, cap V, t. II, pp. 106-107, e igualmente consúltense los § 5 44, \$0 y 56 de los caps. VII, VIII y IX, donde el Otro es la mujer, el hijo y el "Pueblo"
- (195) Fue para Bartolomé tan importante esta fecha que en este Testamente indica expresamente que "yendo y viniendo de las Indias a Castilla y de Castilla a las Indias muchas veces, cerca de cincuenta años, desde el año de mil quinientos catorce, por sólo Dios e por compasión de ver perecer tantas multitudes de hombres racionales, domésticos, humildes, mansuetísimos y simplísimos..." (Obras escojdas, BAE, Madrid, t. V, 1958, p. 539 b). En este texto, como en el que comentaremos, puede siempre observarse la trilogía: 1. Bartolomé. 2. "Por" los indios. 3. A causa de Dios.
- (196) Ibid.

- Es sabido que Agustín propone la etimología re-eligere como esfuerzo o elección que el hombre cumple para volver a Dios ("regressus ad Deum"); en cambio Cicerón propone re-legere, como culto y honor que se rinde a Dios; y Lactancio en cambio re-ligare como estabón o unión que liga con Dios (Cfr. RAIMUNDO PANIKER, Religión y religiones, Gredos, Madrid 1965, p. 55). Véase AUGUST BRUNNER, Die Religion. Eine philosophische Untersuchung, Herder, Freiburg, 1956; THOMAS DE AQUINO, Summa, II-II, qq. 81-103 (sobre las diversas etimologías en II-II, q 81, a 1, resp.).
- (198) En latín la palabra castellana se dice obsessio: "cerco", "asedio de una plaza", "acción de interceptar"; obses: "rehèn", "el que se entrega como rehèn", "seguridad", "prenda"; obsessor: "el que cerca o asedia a alguien". Nuestra significación será la del que se descubre rehén por Otro y al mismo tiempo re-sponsable de su seguridad: pro-curar (ocuparse por, significación secundaria del verbo obsideo: situarse, sitiar, asediar, ocupar (ocupar el lugar de otro: substituirlo, es un ocupar-se).

  Cfr. E. LEVINAS, Autrement qu'être ou au-detà de l'essence, Nijhoff, La Haya, 1974, pp. 108 ss.
- (199) Sobre el sentido de esta noción véase Para una de-strucción de la historia de la ética, Ed. Ser y Tiempo, Mendoza, 1973, § 9.
- (200) Véase en esta ética el 5 24, t. II. pp. 52 ss.
- Cfr. en totalidad E. LEVINAS, Autrement qu'être; y también FRANZ ROSENZWEIG, Der Stern der Erlösung, Frankfurt, 1922, t. I-II, e Idem, Kleinere Schriften, Berlin, 1937, en especial "Urzelle des Stern der Erlösung" (pp. 357–372); ERICK PRZYWARA, Religionsphilesophile, Oldenbourg, München, 1926 (donde nos dice que "la religión tiene dos aspectos, el lado del Sosain y el del Dasain... El primer aspecto podría llamárselo de una fenomenología, el segundo el de una realogía (Realogia) religiosa" (p. 3); BERNHARD CASPER, Das dialegische Denken, Herder, Freiburg, 1967. (bibliog. pp. 380–391); H. THEUNISSEN, "Bubers negative Ontologides Zwischen", en Philosophisches Jahrbuch (München) 71 (1964) pp. 319–330; K. LOEWITH, "Heidegger und Rosenzweig", en Gesammette Abhandlungen, Stuttgart, 1960, pp. 68–92; REINHOLD MAYER, Franz Rosenzweig, Kaiser, München, 1973 (bibliog. pp. 181–184).
- (202) "Anterioridad anterior a toda anterioridad responsable: inmemorial. El Bien antes del ser. Diacronía" (E. LEVINAS, Autrement qu'être, p. 157).
- (203) Nuevamente se puede entender etimológicamente esta palabra (interesse: lo entre los entes desde el ser: el mundo como un más altá (des--)
  de las pre-ocupaciones del mundo cotidiano).
- (204) "Fracasar supone ya una libertad (óntica) y el imperialismo de un Yo político o eclesiástico, es decir, de una historia [dominadora] de yos constituidos y libres. El sí mismo como explación es un aquende la actividad o pasividad [ónticas]" (E. LEVINAS, ep. etc., p. 148).

- (205) Juan de la Cruz escribe en la famosa poesía: "... Como el ciervo huiste habiéndome herido. Salí tras tí clamando/ y eras ido". O aquella otra "... ¿Adónde te escondiste/, Amado, y me dejaste con gemido...?"

  El Cántico espiritual y la llama de amor viva son así uno de los mayores testimonios de esa Ausencia del Absoluto en el mundo hispánico, y por ello hispanoamericano.
- (206) "El otro está más allá de nuestra propia comodidad" —escribe el boliviano Néstor Paz en su "Proclama revolucionaria"— (cit. MANUEL MERCADER MARTINEZ, Cristianismo y revolución en América Latina, Diógenes, México, 1974, p. 10)
- (207) El último texto del ya citado Tractatus logico-philosophicus de Wittgenstein.
- (208) E. LEVINAS, "Enigme et phénomène", en En Découvrant l'existence, Vrin, Paris, 1967, p. 215).
- (209) Cfr. E. LÉVINAS, "La trace", en Humanisme de l'Autre homme, Fata Morgana, 1972, pp. 57 ss. (Hay trad. cast. en Siglo XXI, México, 1974).
- (210) OLMEDO GAVIRIA ALVAREZ. "L'idée de création chez Levinas" en Revue philosophique de Louvain, août (1974) p. 535. Magnífico artículo que termina indicando que "en América Latina estamos mejor situados para comprender esta metafísica que incluye la económica... La idea de creación encuentra su sentido más profundo en la indicación que la propiedad privada, dominada por lo Mismo, no es el sentido último del ser" (p. 538).
- (211) La cuestión de fondo que abordamos aquí la hemos ya sugerido en esta ética, t. 1, pp. 46–47, y en notas 53–54 y 115 del tomo IV, y en Método para una filosofía de la liberación, op. cit., § § 17–20 y 23–24, en pp. 120 ss., y 167 ss., donde se ha distinguido entre ser y realidad, orden de la manifestación y de la constitución real, mundo (como totalidad de sentido) y cosmos (como totalidad físico real), etc. (Pág. 650) La palabra "ex-sistencia" no tiene ya el sentido que le hemos dado en el capítulo i de esta ética (t. 1). Debemos tener en cuenta la distinción: ex-sistencia (con guión) tiene un sentido ontológico heldeggeriano; existencia (sin guión) tiene un sentido metafísico o cotidiano.

Desde el origen arqueológico	Orden cósmico real	Orden ontológico del sentido
1. Ex (Ámbito creante)	Sistencia (esse) (Ámbito creado o construido realmente)	
	2. Ex- (Facticidad bumana)	-sistencia (Sein) (Posición trascendental del hombre en el mun- do)

"Existencia en su sentido 1., es la puesta real de la esencia constitutitiva de la cosa como creada; "ex-sistencia" en su sentido 2., es la trascendencia del hombre en el mundo. El "ex-" del primer caso es el ámbito anarqueológico: el Otro absolutamente absoluto: el "ex" del segundo caso es el hombre como "desde el que" se despliega el horizonte ontológico del ser. En el primer sentido esse es el acto real del "hay"; en el segundo sentido "ser" (Sein) es el horizonte de inteligibilidad del "ente". El sentido metafísico y al mismo tiempo cotidiano de "existencia" lo indica correctamente Ricardo de San Victor cuando escribe: "Si echamos mano de la noción de sistencia (sistentiam), que es como la esencia, significamos el ser (esse) absoluto de la cosa. Ahora. bajo el término de ex-sistencia (ex-sistentiae) (Ricardo pone quión pero no nosotros) es evidente que comprenderemos algo más. Y así como cuando se dice sub-sistencia se indica por esto que algo está debajo, de igual modo ex-sistencia se puede decir adecuadamente cuando de algo (ex aliquo) se tiene el ser: ex-sistencia significa por lo tanto el ser de la cosa y esto en cuanto procede de algo" (De Trinitate IV, cap. 18: Patrologia latina, t. CXCVI, col. 941 C). Cfr. mi obra El dualismo en la antropología de la Cristiandad, op. cit., pp. 19-26, pp. 148-157 v pp. 270-284).

- (212) Enzyklopädie, I. Vorbegriff, C. § 76; t. VIII., p. 165. Véase las referencias al "Yo" (Ich) pensante en sí (bei sich) como punto de partida de la Lógica (Ibid., § § 23, 64, etc.): "Lo incondicionado o lo infinito no es sino lo idéntico a sí mismo, la identidad ofiginaria del Yo en el Pensar. Razón es el Yo abstracto o el Pensar cuando se lo pone como objeto la pura identidad" (Ibid., § 45, p. 121).
- 1213) Wissenschaft der Logik I, I, 1; t. V, p. 82. De hecho esa indeterminación originaria es la del "Yo abstracto como liberado de toda particularidad" (Enzyklop. § 23, p. 80). La Lógica, y por ello el mismo ser, son los diversos momentos del "pensamiento (Gedanken): 1. En su inmediatez "el Concepto en si" (Enzyklop. § 83, p. 179). El tema del ser lo hemos tratado en el capítulo I de esta ética.
- (214) Logik I, I, 1; pp. 115 ss.
- (215) Sobre la noción de Entzweiung y sinónimos hegelianos, véase mi obra Método para una filosofía de la liberación, op. cit., § 15, pp. 92 ss. Cfr. Enzyklop. § 84, p. 181.
- (216) Ofr. texto citado en Método para una filosofía de la liberación, op. cit., p. 239. Hegel confunde "crear" (que supone la analogía) con "determinarse" (que es unívoca).
- (217) Enzyktop. 5 5 96 ss.; Logik I, I, 3, en especial B; t. V, pp. 182 ss. Los momentos posteriores (la cantidad y su reflexión la medida) no los bosquejaremos aquí.
- (218) En el sentido de que la esencia de una cosa es lo que ella fundamentalmente es y, en definitiva, el lugar que ocupa en la Totalidad de Sentido: el ser. Cfr. Enzyklop. §§ 112 ss.; Logik II, t. VI.

- (219) Enzyklop. § 115. Véanse los textos correspondientes de la Logik.
- (220) Ibid., 5\$ 116-120
- (221) Ibid., 55 121-122.
- (222) Ibid., 9 123, p. 253. La noción de "mundo" es ya aproximadamente la que usamos en esta ética (cfr. capítulo 1).
- (223) Téngase en cuenta que sólo aquí se habla de cosa (Ding); es decir, el "ente (Dasein)" se dice cosa cuando aparece en un mundo guardando un lugar correspectivo. Para nosotros, con gran diferencia, cosa (res) es la constitución real previa a su aparición mundo. Llamamos justamente "ente" a la "cosa" en el mundo, en el Cfr. en Hegel, Enzyklop. §§ 125-130; Logik II, II, 1: Die Existenz, pp. 125 ss.
- (224) Logik II, II, 1, t. VI, p. 128. La "cosa", por otra parte, no es para Hegel sino la "materia" con la que se hace algo.
- (225) Enzyclop. § § 131-141; Logik II, II, 2-3. Aquí se alcanza la Totalidad en su sentido fenomenológico.
- (226) Enzyklop. §§ 142-159.
- (227) Logik, II, III, 1; pp. 187 ss..
  - (228) Ibid., 2, pp. 200 ss.
  - (229) Enzyklop. § 147, p. 288.
  - (230) Ibid., § 143. La posibilidad (Möglichkeit) es la esencia que se sitúa ante la realidad concreta como esencia abstracta.
  - (231) Ibid., § 144.
- (232) Ibid., § § 146—148. Si se cumplen las condiciones la cosa no puede no ser tal: es necesaria. "La necesidad es la unidad de posibilidad y realidad" (Ibid., § 147, p. 288). Claro que puede una cosa contingente ser real y por ello tener necesidad de ser tal, pero no se trata de la necesidad no contingente del Absoluto. Hay diversos grados de "necesidad"
- (233) Ibid., § § 148-156. La cosa real en cuanto dice referencia a su identidad en si establece una relación de substancialidad (de fundamentalidad necesaria); en cuanto la substancia-cosa es causa u origen su relación es de causalidad. Dejando de lado el desarrollo de la Lógica podemos ya entender el comienzo de la Naturphilosophie.
- (234) Enzyklop. 11, 99 245 ss...
- (235) Cfr. E. LEVINAS, Totalité et infini, pp. 35 y 269 ss.
- (236) Véase mi obra Filosofía de la liberación, Edicol. México, 1977, parágrafo 3.4.5. (pp. 111 ss.). Se indica ahí que la formulación de "creó todo de la nada" (2 Mac. 7, 28) fue la formulación de una mujer, madre de los guerrilleros Macabeos, en situación política de subversión contra el Imperio helenístico. "De la nada" de la libertad de los oprimidos, pueden también surgir nuevos sistemas históricos donde el pobre

será miembro y parte. Contra los dioses del sistema los oprimidos recuerdan que "de la nada" —y no de los dioses del sistema opresor el absolutamente absoluto creó el cosmos.

- (237) Cfr. III Manus, del 44, X, 5.
- (238) En nuestro caso "an-arjía" (más allá del origen) quiere evitar colocar al Absoluto simplemente como fundamento, es decir, lo Mismo que se di-ferencia internamente (arié).
- (239) Por ello el cosmos es lo Ungrund, lo que teniendo en sí su fundamento (esencia estructural total del universo), sin embargo dicho fundamento no puede dar razón absoluta de sí mismo, de su realidad.
- (240) "Der Herr des Seins" (Schelling, Werke, V, p. 306). Sobre esta cuestión y la destitución en Heidegger ("el pastor del ser") véase mi obra Método para una filosofía de la liberación, pp. 116 ss...
- (241) "Nihil omnino in nihilum redigetur" (I q. 104, a. 4). Sobre el cuestionamiento filosófico del Absoluto véase: Vincent Vycinas, Search for Gods, Nijhoff, La Haya, 1972; Burton Cooper, The idea of God, Nijhoff, La Haya, 1974; Jung Young Lee, God suffers for us, Nijhoff, La Haya, 1974; H.J. McCloskey, God and evil, Nijhoff, La Haya, 1974.
- C.TRESMONTANT, Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu, Seuil, Paris, 1966, p. 87. Véase en esta obra una buena bibliografía, entre otros J. Merleau Ponty, P. Couderc, E. Schatzman, F. Hoyle, etc. La discusión se plantea desde un actualizado nível cosmológico (pp. 9 ss.), biológico (pp. 169 ss.), evolutivo (pp. 283–382). El mismo Tresmontant, sin embargo, tiene dificultad para implantar en terreno político la cuestión de la existencia de Dios (cae en posiciones conservadoras en su obra Los problemas del ateismo, pp. 442 y 454). Es necesario saber mostrar como un "ateismo panteista" (el de Engels en la Dialéctica de la naturaleza, verdadera "contradicción en los términos") es por ultimo tan reaccionario como los teismos fetichistas.
- (243) Sobre la nada véase en esta ética § 29, t. II, pp. 89 ss., y sobre el caos: § 25, t. II, p. 63. La "nada" del cosmos y el mundo es la Libertad incondicionada del Absoluto.
- (244) Cfr. esta ética, t. II, pp. 95 ss., esquema 10, pp. 64; § 36, p. 166, etc.
- (245) III Manus. del 44, X, 5 (t. I, pp. 605–606). Cfr. en esta ética, τ. II, pp. 208–210, notas 141 y 150.
- (246) CORNELIO FABRO, Participation et causalité, B. Nauwelaerts, Louvain, 1961, pp. 217-218. Véase del mismo autor, La nozione metafísica di partecipazione, Editrice Internazionale, 1950, y Dall' essere all'esistente. Morcelliana, Brescia, 1957.
- (247) Misère de la philosophie, Prólogo, 1 (Unión Générale d'Editions, Paris, 1964, p. 25).

- (248) Čfr. MARIO BUNGE, Causalidad, EUDEBA, Buenos Aires, 1972.
- (249) Cfr. Summa contra gentiles, i, cap. 72: "Es libre lo que es causa de sí mismo... Ahora bien, la voluntad es la que tiene prioridad en el obrar; se dice que se obra libremente en cuanto se hace algo voluntariamente. Por tanto, es propio del Primer agente obrar por la voluntad por pertenecerle más que a ningún otro obrar por sí mismo".
- (250) Cfr. en esta ética, t. II, pp. 166-167.
- (251) Idem, nota 499, p. 239.
- (252) Estamos tentados de denominarla la essencia: constitución actual (in essendo o en el esse). Véase esta cuestión en X. Zubiri, Sobre la esencia, en su totalidad.
- (253) Sobre el sentido de la palabra ex-sistencia, cfr., nota 211.
- (254) Cfr. X. ZUBIRI, Sobre la esencia, pp. 146-164; Heinrich Rombach, Substanz, System, Struktur, Alber, Freiburg, 1965-1966, t. I-II; véase mi obrita Filosoffa de la liberación, parágrafos 4.1.3. - 4.1.5.
- (255) Hemos ya distinguido entre analogía de la palabra (en la revelación) y del ente (entis) en el mundo desde el ser (cfr. en esta ética, 525, t. II, pp. 59 ss.; 5 5 36, t. II, pp. 164 ss.). Ahora damos un paso adelante.
- (256) Véanse las obras sobre la analogía de Puntel, Fabro, Chavanne, etc.
- H. BERGSON, en especial L'évolution créatrice, Alcan, Paris, 1912; X. Zubiri, Sobre la esencia, pp. 249–263.
- (258) L'évolution créatrice, p. 95.
- (259) Ibid., p. 101.
- (260) Ibid., p. 399.
- (261) X. ZUBIRI, "El origen del hombre", en Revista de Occidente, 17 (1964), p. 172.
- (262) En realidad toda la obra de Teilhard de Chardin está dirigida a mostrar esta relación de fundamentalidad: si el cosmos y la vida no son eternos ni divinos, puede posteriormente descubrirse que una especie viviente procede de otra. La destitución de la eternidad de las especies era la condición para descubrir su aparición diacrónica.
- (263) X. ZUBIRI, Sobre la esencia, p. 256. Véase el tema en esa precisa página, que agrega sobre Bergson el logro de la biología en los últimos cincuenta años.
- (264) Ibid., p. 262.
- (265) ZUBIRI, "El origen del hombre", p. 171.
- (266) Sobre la económica véase en esta ética, § 5 45, 51 y 57. Más adelante distinguiremos en la económica dos aspectos: el productivo (relación hombre—naturaleza) y el propiamente económico (relación hombre—producto—hombre). El estatuto económico del culto nos permitirá asumir plenamente una posición materialista.

- (267) Cfr. HENRI-JEAN Barrand, La science et le materialisme, Marcel Rivière, Paris, 1973.
- (268) Religionsphil., I, C; t. XVI, p. 202.
- (269) Hegel va mostrando los cultos de las religiones, desde la "religión natural" (1, pp. 259 ss.), hasta la religión china, hindú, budista, el parsismo, la siríaca, egipcia, la judía, griega y romana, como un proceso de interiorización del objeto del culto. Nuestra tarea será devolver al culto su materialidad exteriorizada.
- (270) Ibid., p. 202.
- (271) Ibid., p. 203, Cfr. Enzycklop, §§ 570-571.
- (272) Ibid., p. 218.
- (273) Ibid., p. 236.
- (274) E. LEVINAS, L'humanisme d'autre homme, pp. 38-39.
- (275) JEAN BAUDRILLARD, Crítica de la economía política del signo, Siglo XXI, México, 1974, p. 98. Véase lo dicho sobre el falo y la falicidad en el 5 46, t. III.
- (276) I, A; ed. cast. t. III, p. 222; ed. alem. t. IX, p. 508.
- (277) **Ibid.**, p. 255; p. 511.
- (278) Ibid., I, D; p. 240; p. 528.
- (279) II, H; p. 281; p. 577.
- (280) "Se trata del assinato de Moisés, el gran liberador (Befreier)" ("El hombre Moisés..., 1, 7; p. 213.
- (281) Totem und Tabu, IV, 7; t. II, p. 596; t. IX, p. 438.
- (282) Der Mann Moses, III, Vorbemerkung I; p. 219; p. 503.
- (283) Das Unbehagen in der Kultur, IV; t. III, p. 32; t. IX, p. 233.
- (284) Ibid.
- (285) Ibid., VII; p. 46; p. 250.
- (286) Ibid., p. 47; p. 251.
- (287) Título de un capítulo central de Henri Bergson, Les deux sources de la morale et la religion, PUF, Paris, 1969, pp. 105-220.
- (288) Das Unbehagen in der Kultur, fin; p. 64; p. 270. Por otra parte cabe destacarse que Freud muestra como las masas metropolitanas son solidarias del imperio en la dominación de la periferia: "No sólo las clases favorecidas... sino las oprimidas participan de la satisfacción... Un romano plebeyo participa como tal en la magna empresa de dominar a otras naciones e imponerles sus leyes" (Der Zukunft einer Illusion, II; t. II, p. 77; t. IV, p. 147). Claro es que cuando entra en crisis el "centro" sus propias masas que antes participaban en la satisfacción se unen a las masas insatisfacchas de la periferia.

- (289) H. BERGSON, op. cit., pp. 221 ss. El hombre perfecto es el místico al fin, el contemplativo, para Bergson, el que supera en la visión la materialidad: ivolvemos a caer en la gnosis pasiva.
- (290) Das Unbehagen..., fin; ibid.
- (291) K. MARX, Thesen über Feuerbach, § 11; Marx Werke, t. II, p. 4
- (292) JOHANNES KADENBACH, Das Religionsverständnis von K. Marx, Schöningh München, 1970, donde se analiza la noción de religión en Marx como teoría, ideología y fenómeno.
- (293) K. MARX, Das Kapital, I, 1, 4; t. 1, p. 51.
- (294) Ibid.
- (295) Ibid..
- (296) Ibid.
- (297) Ibid., p. 632.
- (298) Ibid., p. 634.
- (299) 1bid.
- (300) Oseas 8, 9.
- (301) Ibid., 4, 12.
- (302) Ibid., 1.2.
- (303) Economie libidinale, Minuit, Paris, 1974, p. 167.
- (304) Citado en Ibid., p. 168, de Mada me Edwarda.
- (305) K. MARX, op. cit., p. 639.
- (306) Rosenzweig dice que "lo más profundo de la vida se descubre en la realidad de la relación religiosa" (Das Stern der Erlösung, t. 1, p. 196).
- (307) Véase mi obra Religión, Edicol, México, 1977.
- (308) Cfr. en esta Etica t. II, p. 13, la noción de eticidad, distinta a la de moralidad.
- (309) Véase el distinto sentido ético de la praxis política destructivo liberadora (Filosofía ética latinoamericana, t. IV, USTA, Bogotá, 1979, pp. 115 ss.), de la lucha liberadora por la toma del poder (pp. 120 ss.), de la "época clásica" y de la decadencia o totalización represora del nuevo librando. Estas cuatro fases estructurales no deben dejarse de tener en cuenta.
- (310) Sobre la utopía véase op. cit., § 65, t. IV. pp. 94 ss. En un importante capítulo sobre "El fetichismo feliz de Milton Friedman", FRANZ HINKELAMMERT (Las armas ideológicas de la muerte, EDUCA, San José, 1977, pp. 76 ss.) muestra que al fin el gran liberal termina porser un facista: "¿Cómo podemos impedir -se pregunta Friedman en su obra Capita-lismo y libertad, Rialp, Madrid, 1966, p. 14- que el Estado que nosotros

creamos se convierta en un Frankenstein que destruya la libertad misma para cuya defensa le establecimos?". En realidad, ni Friedman, ni Weber tienen posibilidad de detener a este moderno Leviathan. Lo más triste de un Friedman, de un Weber, de un Popper, es que usan la ciencia para encubrir su proyecto ideológico, articulado a los intereses capitalistas. Son reformistas antiutópicos, fetichistas del sistema en nombre de la ciencia. El Popper filósofo social es profundamente antiutópico, reformista, justificador del capitalismo. Al criticar al historicismo critica las revoluciones anticapitalistas: "La miseria del historicismo es, podríamos decir, una miseria e indigencia de imaginación. El historicista recrimina continuamente a aquellos que no pueden imaginar un cambio revolucionario en su pequeño mundo; sin embargo, barece que el historicista mismo tenga una imaginación deficiente, ya que no puede imaginar un cambio (reformista) en las condiciones de cambio" (Las miserias del historicismo, Alianza, Madrid, 1973, p. 145). El reformista no puede aceptar a los revolucionarios, a los utópicos: "En lugar de posar como profetas debemos convertirnos en forjadores de nuestro destino. Debemos aprender a hacer las cosas lo mejor posible y a descubrir nuestros errores" (Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Francke, München, t. II, 1977, p. 347). Popper es su filósofo, Friedman su economista, Pinochet su héroe: "El campamento de la muerte del Hermano Diablo se encontraba en el frente de batalla de la lucha antiutópica. Su sistematización actual la tiene esta lucha antiutópica en la doctrina de la seguridad nacional, que declara como su centro la guerra antisubversiva total. La guerra antisubversiva total no es antisubversiva, sino antiutópica" (Franz Hinkelammert, op. cit., p. 178).

- (311) Véase en esta Etioa t. III, § 47, p. 120, y § 44, pp. 84–85, en especial nota 188, p. 244.
- (312) Discurso pronunciado en Santiago de Chile (Cuba—Chile, Ediciones políticas, La Habana, 1972, p. 484).
- 1313) De Toekomst van de religie, Desclee, Uitgeverij, 1972 (trad. castellana, en "El discurso teológico entre la religión y la política", en El futuro de la religión, Sígueme, Salamanca, 1975, p. 93).
- (314) Vorlesungen ueber die Philosophie der Religion, I. C. III; Werke, Suhrkamp, Frankfurt, 1969, t. 16, pp. 236–237
- (315) Vorlesungen ueber die Philosophie der Geschichte; t. 12, p. 540.
- (316) Enzyklopaedie, § 564; t. 10, p. 374.
- (317) Ibid., 5 571; p. 377.
- (318) Vorl. u. d. Philosophie der Religion, p. 203.
- (319) Vorl. u. Philosophie der Geschichte, pp. 413-414.
- (320) Enzyklopaedie, § 550; pp. 352-353.
- (321) Para Hegel el Estado orgánico es el Estado imperial o metropolitano con colonias, no sólo el Estado nacional; en su época en concreto es el Im-

- perio inglés (cfr. Rechtsphilosophie § \$ 246—248; en mi obra Para una ética de la liberación latinoamericana, t. VII, § \$5, Editorial Edicol. México, 1977, explico esta hipótesis interpretativa).
- (322) Rechtsphilosophie, 5\$ 324-331.
- (323) Vor. u d. Philosophie der Geschichte, fin. p. 538.
- (324) Das Wesen des Christenthums, 2; Ed. von Wilhelm Bolin, sw. Frommann, Stuttgart, t. VI, 1960, p. 33.
- (325) **1bid.**, 28, p. 334.
- (326) Ibid.
- (327) Ibid., p. 326.
- (328) Ibid. Nos dice: "Homo homini Deus".
- Véase bibliograf la sobre el tema en J. KADENBACH, Das Religionsverstaendnis von Karl Marx, Schoeningh, München, 1970, pp. 18 – 74. La mejor antología en todas las lenguas sobre la religión y el pensamiento marxista ha sido editada por Hugo Assmann—Reyes Mate, Sobre la religión, Sígueme, Salamanca, 1974, t. I, pp. 457. ss.
- (330) Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, en K. Marx Fruehe Schriften, ed. H.J. Lieber-P. Furth, Wissensch-Buchgesell., Darmstadt, t. I, 1971, p. 488.
- (331) Ibid., pp. 488-489.
- (332) "Der Fetischcharakter der Ware", en Das Kapital, 1, 1, 4; ed. Ullstein. Frankfurt, t. 1, 1969, pp. 50 ss.
- (333) Ibid., p. 58.
- (334) Ibid., p. 52.
- (335) **Ibid.**, p. 51.
- (336) Ibid., p. 58.
- (337) Véanse los textos editados por H. Assmann—Reyes Mate, op. cit., en su volumen II, 1975, donde en 675 páginas se encuentran páginas escogidas de Bebel, Plejanov, Lafargue, Dietzgen, Jaures, Sorel, Kautsky, Labriola, Luxemburg, Liebknecht, Lenin, Trosky, Bujarin, Lunacharski, Stalin, Pannekoek, Korsch, Gramsci, Lukács, Thorez, Togliatti, Mao Tse-Tung, Sobre los "prácticos heterodoxos", en pp. 24—32.
- (338) El texto más relevante sobre "La Iglesia y el socialismo", véase en Internationalismus und Klassenkampf, Luchterhand, Neuwied-Berlin, 1971, pp. 44-77.
- (339) El Partido Comunista Catalán (España) acaba de declarar en septiembre de 1976 que muchos cristianos entran al partido "con su fe, lo que significa respetando plenamente sus convicciones cristianas [...]. El Comité Central del PSUC considera que el ingreso de cristianos en el seno del Partido [...] viene a superar ciertas corrientes que pretendían mantener

la tendencia a identificar comunismo con ateismo [...]. La crítica marxista de la religión ha de tener en cuenta los cambios históricos sucedidos en las Iglesias durante el siglo XX[...]. Estos cristianos que viven una fe liberada son los primeros en criticar y en oponerse a cualquier uso de la religión como opio del pueblo [...]. La persistente vinculación metafísica del comunismo con el ateísmo, predominante hasta hoy en el movimiento comunista internacional, ha supuesto una reducción del horizonte ideológico político del marxismo". Esta rectificación teórica tiene graves consecuencias. Las analizaremos en la segunda parte de este trabajo.

- (340) ASSMANN-REYES Mate, op. cit., t. 11, pp. 32-44.
- (341) Lenín filósofo, trad. castellana, Pasado y Presente, Córdoba (Argentina), 1973, p. 114.
- (342) Introducción a la filosofía de la praxis, trad. castellana. Península.
  Barcelona, 1972, p. 116.
- (343) Por ejemplo, en la cuestión de la religión como facto supraestructural en **Cuestiones fundamentales del marxismo**, trad. castellana, Cultura Popular, México, 1972, pp. 60–66.
- (344) LENIN, "Actitud del partido obrero ante la religión", en Protetari 45 (del 13 de mayo de 1909) (Cfr. Assmann-R. Mate, op. clt., t. II, p. 270).
- (345) Véase ASSMANN-R. Mate, op. cit., pp. 16 ss.
- (346) Ibid., pp. 20 ss.
- (347) Hegel se ocupó especialmente de Inglaterra, como el prototipo del nuevo Estado orgánico y aun se adelantó a su tiempo al comprender que "Inglaterra se ha dado cuenta de que América (la del Norte) le es más útil como libre que como dependiente" (Vorl. u. d. Philosophia der Geschichte, Einleitung, Die Neue Welt; t. 12, p. 114).
- (348) Véase A. LANGE, Historia del materialismo, trad. castellana, Ediciones Procyon, Buenos Aires, 1946, t. 11, pp. 73 ss., sobre El sistema de la naturaleza de Holbach.
- Engels llega a proponer ciertos principios que nunca podrán ser demostrados por ninguna ciencia (cae en el más vulgar materialismo mitológico): "La materia (Materie) se mueve en un ciclo eterno (ein ewiger Kreislauf), ciclo que describe su órbita en períodos de tiempo para los que nuestro año terrestre ya no ofrece una pauta de medida suficiente [...]. Tenemos la certeza (Gewissheit) de que la materia permanecerá eternamente idéntica a sí misma a través de las mutaciones [...] y por la misma férrea necesidad (Notwendigkeit) con que un día desaparecerá de la faz de la tierra su floración más alta, el espíritu pensante, volverá a brotar en otro lugar y en otro tiempo" (Dialektik der Natur, Dietz Verlag, Berlin, 1971, p. 28).

- (352) "Aquí la mentira llama bondad a la impotencia, humildad a la bajeza, obediencia a la sumisión forzada (ellos dicen que obedecen a Dios). La cobardía, que está siempre a la puerta del débil, toma aquí un nombre muy sonoro, y se llama paciencia" (Zur Genealogie der Moral, 14; en Werke, Wissensch. Buchgesell., Darmstadt, t. 11, 1973, p. 200).
- (351) Siguiendo a V. Propp y a A. Greimas principalmente, Gilberto Giménez acaba de defender una tesis en la nouvelle Sorbonne, Paris III, 1976, sobre Chalma, Sanctuaire de l'Anahuac. Analyse etno—sociologique d'un sanctuaire rural, donde se expone un modelo de los actores en la religiosidad popular latinoamericana.
- Véanse los trabajos de J. Comblin sobre la "Seguridad Nacional" aparecidos en la revista Mensaje (Santiago de Chile), 1976, en Liberación y cautiverio, México, 1976, pp. 155–177, etc. De este tema habla largamente Golbery do Couta e Silva, en su obra Geopolítica do Brasil (Olympio Editora, Rio, 1967, pp. 24 ss.), sobre "Segurança Nacionale estratégia total para uma guerra total" Golbery, cabeza de la dictadura militar en el Brasil desde 1964, muestra que la "guerra total" (que aprendiera con sus maestros en Estados Unidos) tiene cuatro ámbitos: la estrategia económica, política, psico—social y militar. Este tipo de gobierno neofascista (económicamente se trata de un proyecto capitalista dependiente de Estados Unidos) tiene siempre una fundamentación religiosa, ya que se trata de defender a la "civilización occidental y cristiana".
- PABLO RICHARD, Cristianismo, lucha ideológica y racionalidad socialista, Sígueme, Salamanca, 1975, pp. 100 ss.. En noviembre de 1976 tuvimos la ocasión en la Universidad de Austin (Texas), de presenciar la discusión entre Colby (católico y ex-director de la CIA) y Chonchol (católico y Ministro de Agricultura del Frente de Allende en Chile); uno por su fe reprimía y lanzaba un sanguinario golpe de estado contra el otro que, por su fe, se había comprometido en un proceso de revolución y liberación popular. Esta es, exactamente, la cuestión de fondo de esta ponencia.
- (354) Protestant, Catholic, Jew, Doubleday and Cia., New York, 1955, p. 78.
- (355) The Denominational Society, Scott Foresman, Glenview-London, 1972, p. 156.
- (356) Véase Samir Amin, El desarrollo desigual, trad. castellana, Fontanella, Barcelona, 1974, pp. 34 ss.; Fernando Belo, Lectura materialista del Evangelio de Marcos, trad. castellana, Verbo Divino Estella, 1975, pp. 103–140.
- (357) Carta de Domingo de Santo Tomás del 1 de julio de 1550, en Archivo General de Indias (Sevilla), legajo Charcas 313. Cfr. Enrique Dussel, Les évêques hispanoaméricains, defenseurs et evangelisateurs de l'Indien (1504—1620), Steiner Verlag, Wiesbaden, 1970.

- (358) Cfr. E. DUSSEL, art. "Bartholomeus de las Casas", en Encyclopaedia Britannica (1975). Véase igualmente E. Dussel, "Historia de la fe cristiana y cambio social en América Latina", en Fe cristiana y cambio social en América latina, Sigueme, Salamanca, 1973, pp. 65–100; Idem, "Sobre la historia de la teología en América Latina", en Liberación y cautiverio, I Encuentro latinoamericano, México, 1975, pp. 19–68.
- (359) Brevísima relación de la destruición de las Indias, en Obras Escogidas de fray B. de las Casas, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, t.V, 1958, p. 137 a.
- (360) Colección de documentos sobre la guerra de la Independencia en México (1808-1821), ed. Hernández y Dávalos, México, 1877, p. 73.
- (361) **Ibid.**, p. 79.
- (362) Morelos. Su vida revolucionaria a través de sus escritos, UNAM, México, 1965, p. 369.
- (363) Ibid., p. 366.
- (364) Cuba-Chile, ed. cit., p. 419 b.
- (365) **Ibid.,** p. 419 a. Agrega: "Pero para ustedes, aquí entre nosotros, yo les digo que hay un gran punto de comunidad entre los objetivos que preconiza el cristianismo y los objetivos que buscamos los comunistas; entre la prédica cristiana de la humildad, la austeridad, el espíritu de sacrificio, el amor al prójimo y todo lo que puede llamarse contenido de la vida y la conducta de un revolucionario [...]. Yo creo que a la vez hemos llegado a una época en que la religión puede entrar en el terreno político con relación al hombre y sus necesidades materiales. Podríamos suscribir casi todos los preceptos del catecismo: no matarás, no robarás..." (Ibid., 418 a).
- (366) (bid., pp. 484-485.
- (367) Camilo Torres, por el Padre Camilo Torres Restrepo (1956—1966), Cidoc, Cuernavaca, 1966, pp. 330—331.
- (368) Ibid., pp. 285–286, en carta al Cardenal L. Concha Córdoba, el 24 de junio de 1965.
- (369) Archivo General de Indias (Sevilla), legajo Guatemala 162, en carta del 8 de marzo de 1546.
- (370) GIL GONZALEZ DAVILA, Teatro eclesiástico de la Primitiva Iglesia de las Indias Occidentales, Ed. Diego Díaz de la Carrera, Madrid. 1649, t. I., pp. 235–236.
- (371) Sobre los mártires del solo Brasil véase Marció Moreira Alves, El Cristo del pueblo, trad. castellana, Ercilla, Santiago de Chile, 1970.
- (372) Kritik der Urteilskraft, A 192.
- (373) Tomás la exige con fines de especulación teológica; Lenín la propone como una necesidad política.

- (374) Sobre la noción de pofests véase mi obra Filosofía de la liberación, 4. (Edicol, México, 1977).
- (375) "Cláusula del Testamento", en Obras escogidas, t. V. p. 539.
- (376) Ibid.
- (377) Ibid.
- (378) E. LEVINAS, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Nijhoff, La Haya, 1974, p. 112.
- (379) **Ibid.**, p. 14.
- (380) B. DE LAS CASAS, op. cit., p. 539.
- (381) Véase mi obra Para una ética de la liberación latinoamericana, t. II, § 36. Para nosotros "di-stinto" no es meramente diferente lefr. mi obra Método para una filosofía de la liberación. Sígueme, Salamanca. 1974).
- (382) E. LEVINAS, Totalité et infini. Essai sur l'extériorité, Nijhoff, La Haya 1968.
- (383) FRIEDRICH NIETZSCHE, Also sprach Zarathustra, 2; en Werke, Wissensch. Buchgesellschaft, Darmstadt, t.1, 1973, p. 549. "iGott tot ist!".
- (384) Santidad de la revolución, Sigueme, Salamanca, 1976, p. 52.
- (385) En realidad, las grandes trasnacionales que fabrican armas para la "defensa" son: Mc Donnell Douglas (por 2,465 millones de délares en 1976), Lockheed Aircraft (1.510 millones), Northop (1.480 millones), General Electric (1.347), United Technologies (1.233), Boeing (1.176), General Dynamics (1.073) (Cfr. Business Week 10 de enero (1977) p. 55.
- (386) En sentido psicoanalítico el fetichismo dice referencia al "falo perverso", a la imago patris (Cfr. S. Freud, "Fetichismus", en S. Freud Studienausgabe, Fischer, Frankfurt, t. III, 1975, pp. 379 ss.).
- (387) Tiene entonces razón E. Bloch en aquello de que "nur ein Atheist [antifetichista] kann ein guter Christ sein, gewiss aber auch: nur ein Christ kann ein guter Atheist sein" (Atheismus im Christentum, Rowohlt, Frankfurt, 1968, p. 16.
- (388) Philosophie de la misère, Union générale d'Editions, Paris, 1964, p. 25.
- (389) Véase ALFRED SCHMIDT, El concepto de naturaleza en Marx, trad. castellana, Siglo XXI, México, 1976.
- (390) Ετίσα α Νισόπασο 1140 α 17. Πράξις καὶ ποίησις ἔτερον.
- (391) Cfr., entre otros textos el siguiente: "Te burlas que flame al comer y al beber actos religiosos (religioses Acte), porque son actos de la vida corriente y trivial y son realizados por innumerables hombres sin espíritu y sentimiento" (Das Wesen des Christenthums, fin; en Saemtliche Werke, Frommann, Stuttgart, t. VI, 1960, p. 334).

- (392) En su primer y más fuerte sentido "materia" es para Marx el objeto del trabajo: "La actividad humana hace cambiar la forma de la materia natural (Naturstoffe) para servirse de ella" (Das Kapital, cap. 1, ed. Ullstein, Frankfurt, 1971, p. 5). En un segundo sentido, "en la producción de mercancias los valores de uso se producen pura y simplemente porque son y en cuanto son el substracto material (materielle Substrat), el portador (Traeger) del valor de cambio" (Ibid., cap. 5, p. 156). Y es por ello que "la constitución histórica de los órganos productivos del hombre social son la base material (der materiellen Basis) de la organización social" (Ibid., cap. 13, nota 88; p. 331).
- (393) Op. cit., t. II, p. 16.: Véase la cita colocada más adelante con el número 406, en 4.1.2. (Cfr. Jean Guichard, Eglise, luttes des classes et stratégies politiques, Cerf. Paris, 1972).
- (394) E. LEVINAS, Autrement qu'êtres, p. 184.
- (395) OCTAVIO PAZ, El laberinto de la soledad, Fondo de Cultura Económica. México, 1973, p. 122. Véase la referencia a la Virgen de Guadatupe (en verdadero socio—psicoanálisis) en p. 76.
- (396) "La creación de un pueblo como pueblo acontece en su liberación. Por ello la fiesta del comienzo de la historia de la nación es una fiesta de la liberación" (Der Stern der Erloesung, en la antología sobre Juedischer Glauber, Bremen, 1961, p. 453).
- (397) Neo-colonialism. The last stage of imperialism. Panaf, London, 1971, p. 9.
- (398) "Sobre la nueva democracia", en Obras escogidas, Ed. Lenguas Extranieras, Pekin, 1968, t. II. p. 397.
- (399) Freedom and Unity, Oxford University Press, Dar es Salaam, 1974, p. 13. Y continua: "For while worship can do some good for man, or can be believed to do some good for him, it obviously can do no good to perfection —that is to God" (Ibid.).
- (400) La revolución cubana, Ed. Era, México, 1971, p. 491; discurso pronunciado el 13 de marzo de 1962.
- (401) Esto lo entrevió ANATOLI LUNACHARSKI (cfr. Religión y socialismo, trad. castellana, Sigueme, Salamanca, 1976) cuando dice: "Ninguna revolución o reforma profunda se lleva a cabo en una sociedad religiosa sin que sean revolucionarias también en el campo de las relaciones con Dios. El profeta, por tanto, tiene el deber de hablar en nombre de Dios" (p. 83). Es decir, en los pueblos que tienen sólo religión supraestructural habrá que entablar simultáneamente una lucha religiosa (cfr. 4.1.).
- (402) MANUEL MERCADER MARTINEZ, Cristianismo y revolución en América Latina, Diógenes, México, 1974, pp. 9-11.

- (403) NESTOR PAZ ZAMORA, El místico cristiano de la guerrilla, ISAL, Quito, p. 2. Cfr. HUGO ASSMANN, Teoponte: experiencia guerrillera boliviana, Fondo Editorial Salvador de la Plaza, Caracas, 1971.
- (404) ERNESTO CARDENAL, La santidad en la revolución, p. 21.
- (405) ERNST BLOCH, op. cit., p. 16.
- (406) El Excelsior (México), p. 2 A. por el corresponsal Pedro Pablo Camargo.
- (407) International Conference of Christians for socialism (Quebec, abril 13, 1975), n. 23. Pablo Richard nos dice, en op. cit. p. 119: "El momento de opresión, represión y masacre, una evangelización liberadora sólo puede nacer en la resistencia", como hoy en Chile. "No se puede evangelizar sin resistir y luchar [...]. Si la evangelización sólo puede surgir de ese proceso de construcción y de resistencia, entonces esa evangelización debe reagrupar al pueblo, devolverle confianza, fortalecerlo, animarlo, darle perspectivas, abrir caminos para reencontrar su identicad y su fuerza. Esta evangelización debe ir creando, en el seno de la resistencia al fascismo, una idesia popular".
- Vease el artículo de H. ASSMANN, "El cristianismo, su plusvalía ideológica y el costo social de la revolución socialista" en Teología desde la praxis de la liberación, Sígueme, Salamanca, 1973, pp. 171–203, donde explica que "no se puede hacer una revolución en contra del pueblo y porque hay bloqueos en el pueblo que tienen mucho que ver con energías cristianas bloqueadas, vale la pena estudiar las condiciones históricas de posibilidad de un positivo encauzamiento de esos factores de movilización revolucionarios" (p. 173).
- (409) E. CARDENAL, op. cit., en "Epístola a monseñor Casaldáliga", pp. 99-100.
- (410) Comunicación presentada en 11 Semana de la Asociación de teólogos argentinos (Córdoba, 1972).
- (411) Discurse contra los griegos § 4 (ed. Ruiz Bueno) Madrid 1954, p. 577.
- (412) Oekonomische-philosophische Manuskripte (Mss. del 44), III, en Karl Marx frühe Schriften t. I. ed. Lieber-Furth, Darmstadt 1971, p. 607.
- (413) Grundsätze der Philosophie der Zukunft, § 1, ed. R. Berlinger, Frankfurt 1967, p. 35.
- (414) Véase mi obra El humanismo semita, Buenos Aíres 1969, pp. 22 ss. Sobre la categoría de "totalidad" nada mejor que la obra de E. Levinas, Totalité et infini, La Haye 1961. También puede verse mi obra Para una ética de la liberación latinoamericana, 1a. parte, capítulo III, Buenos Aires 1973 (2da. ed., Edicol, México, 1977).
- (415) En este sentido Juan el evangelista conoce explicitamente la "lógica de la alteridad" y la bipolaridad dialéctica de una misma exigencia: "Quien odia a su hermano está todavía en tinieblas y anda en tinieblas sin saber

- adónde va pues las tinieblas lo han cegado" (1 Jn 2, 11). Como el pobre es la epifanía de Dios, el que niega al pobre, al hermano, niega la epifanía del Dios creador judeo-cristiano. El que odia al hermano odia a Dios, o mejor, se diviniza a sí mismo: es un idólatra. Ser ateo de una tal idolatría es el primer momento, el momento negativo de la profecía.
- (416) Como excelentemente lo muestra Hugo Assmann en El cristlanismo, su plusvalía ideológica y el costo social de la revolución socialista, en Teología desde la praxis de la liberación, Salamanca 1973, pp. 171-203.
- (417) Para una reciente bibliografía sobre la cuestión véase J. Kadenbach, Das Religionsverständnis von Karl Marx, München, 1970, pp. XVIII— LXXIV.
- (418) Die deutsche Ideologie I, Feuerbach; ed. Lieber-Furth, Darmstadt 1971, t. II, 12. Se trata de la "putrefacción del espíritu absoluto" de Hegel (Ibid.).
- (419) Grundsätze der Philosophie der Zukunft § 14; ed. cit., pp. 51-52.
- (420) Ibid., 5 32-62; pp. 87 ss.
- (421) Archivo General de Indias, Charcas 313.
- (422) La noción de cristiandad (cultura bizantino-latina organizada desde el siglo IV) la hemos expuesto en numerosas obras nuestras; véase Caminos de liberación latinoamericana, Buenos Aires, 1972, p. 61 ss.; para una bibliografía la nota de la página 7.
- (423) Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, en Karl Marx frühe Schriften, I. p. 488.
- (424) Ibid.
- (425) Zur jundenfrage, en Ibid., p. 457: "Das Dasein der Religion das Dasein eines Mangels ist".
- (426) Oeconomisch-philosophische Manuskripte (Mss. del 44) 1; ed. cit., 1, p. 561.
- (427) Ibid., III; pp. 631–634. El gusto de Marx de usar con respecto al dinero términos teológicos no es ocasional: "Es ist die sichtbare Gottheit... Es ist die allgemeine Hure (tal como se expresan los profetas) ...die göttliche Kraft...".
- (428) Ibid., p. 634.
- (429) Ibid., p. 607.
- (430) Libro I, capítulo I, 4; ed. Ullstein Buch, Frankfurt, 1969, t. I, p. 50.
- (431) Ibid.
- (432) "...selbständige Gestalten" nos dice recordándonos el lenguaje de sus obras de juventud, donde la mercancía se fundaba en una alienación del trabajo del hombre.
- (433) Ibid., p. 52.

## Bibliografía citada

(en la Sección Segunda de la Tercera Parte)

Este índice alfabético de autores y de sus respectivos textos, trata sólo de indicar las ediciones de las obras que han sido citadas en el desarrollo de esta Sección Segunda, y las que hemos tenido a mano. No se trata de dar al lector una bibliografía sobre política y sobre religión, ya que es imposible, además de inútil, por el gran número de obras escritas: una inmensa bibliografía no orientará al lector.

Abdel-Malek, Anouar, La dialéctica social, Ed. Siglo XXI, México, 1974.

Abdreae, Juan V., Republicae Christianopolitanae descriptio, 1619.

Acosta, José de, De procuranda indorum salute, en Obras, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1954.

Acosta, José de, *Historia natural y moral de las Indias*, en *Obras*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1954.

Agustín, San, Civitas Dei.

Alba, Víctor, Historia del movimiento obrero en América Latina, Ed. Limusa, México, 1964.

Alba, Víctor, Las ideas sociales contemporáneas de México, FCE. México, 1960.

Alberdi, Juan Bautista, Obras selectas, Ed. J. V. González, Juán Roldán, Buenos Aires; Véase especialmente t. VIII, Estudios jurídicos (1920); Bases (1852); El Imperio del Brasil ante la democracia de América (1869); Además, Reconstrucción geográfica de América del Sur (1979). Ahora se pueden consultar las Obras Completas de Juan Baustista Alberdi, 42 volúmenes, Editorial Docencia, Biblioteca Testimonial del Bicentenario, Buenos Aires, 2010.

Alegría. Ciro, El mundo es ancho y ajeno, Losada, Buenos Aires, 1973.

- Alexander, Robert, El movimiento obrero en América Latina, Ed. Roble, México, 1965.
- Alexander, Robert, *La CIA y el movimiento obrero*, Ed. Grijalbo, México, 1967.
- Alexander, Robert, *Prophet of the revolution*, Macmillan, New York, 1962.
- Allende, Salvador, «La conmemoración de un triunfo», en Mensaje, No. 185, Santiago, 1969.
- Allende, Salvador, La revolución chilena, Buenos Aires, 1973.
- Amir, Samin, Categorias y leyes fundamentales del capitalismo, Ed. Nuestro Tiempo, México, 1973.
- Amir, Samín, El desarrollo desigual, Ed. Fontanella, Barcelona, 1974.
- Amir, Samín, L'accumulation à l'échelle mondiale, Ed. Anthropos, Paris, 1971.
- Aquino, Santo Tomás de, *Summa theologica*, Marietti, Torino, t. I-III, 1948-1950.
- Arguedas, José María, *Los ríos profundos*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1958.
- Arhiri, Enmanuel, L'échange inégal, Ed. Maspero, París, 1972. Excelsior, México, 1976.
- Aristóteles, *Etica a Nicómaco*, En traducción *L'éthique à Nicomaque*, introducción y comentarios de R. Gauthier Y. Jolif, Nauwelaerts, Lovaina, t. I-IV, 1970.
- Artali, Jacques -Guillaume, Marc, L'antiéconomique, PUF, París, 1974.
- Assmann, Hugo, «El cristianismo, su plusvalía ideológica y el costo social de la revolución socialista», en *Teología desde la praxis de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1973.
- Assmann, Hugo, *Teoponte: experiencia guerrillera boliviana*, Fondo Editorial Salvador de la Plaza, Caracas. 1971.
- Assmann, Hugo-Reyes Mate, Sobre la religión, Sígueme, Salamanca, 1974.
- Asturias, Miguel Ángel, *El señor presidente, Obras escogidas*, Ed. Aguilar, Madrid, 1965.
- Asturias, Miguel Ángel, Week-end en Guatemala, Ed. Losada, Buenos Aires, 1968.

- Atencio, Jorge, ¿Qué es la geopolítica?, Ed. Pleamar, Buenos Aires, 1965.
- Auzou, G., De la servidumbre al servicio, Ed. Fox, Madrid, 1970.
- Avineri, Shlomo, Hook's Hegel, en Hegel's political philosophy, 1950.
- Azuela, Mariano, Los de abajo, FCE, México, 1970.
- Bacon, Francis, New Atlantis, London, 1627; Novum Organum.
- Balandier, Georges, *Teoria de la descolonización*, Ed. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1973.
- Ballesteros Berretta, A., «Cristóbal Colón y el descubrimiento de América», en Historia de América, Salvat, Barcelona, desde 1946.
- Barán, Paul Sweezy, Paul M., El capital monopolista, Ed. Siglo XXI, México.
- Barclay, Argenis, París, 1621.
- Barrand, H. J., La science et le materialisme, Marcel Rivère, París, 1973.
- Barthes. Roland, Le degré zéro de l'ecriture, Seuil, Paris, 1953.
- Baudin, L., «La religion dans l'empire des Incas», en *Histoire des Religions*.
- Baudrillard, Jean, Crítica de la economía política del signo, Ed. Siglo XXI, México, 1974.
- Baumgartner, Hans Michael, Metaphysica, Olms Heildesheim. 1963.
- Baumgartner, Hans Michael, Schelling, K. Albert. Freiburg, 1975.
- Bayle, Pedro, Pensamientos diversos sobre el cometa que acaba de aparecer, 1683.
- Beauvoir, Simone de, La vejez, Ed. Suramericana. Buenos Aires, 1970.
- Bebuyst, Federico, Las clases sociales en América Latina, FERES, Bogotá, 1962.
- Belo, Fernando, Lectura materialista del evangelio de Marcos, Verbo Divino. Estella, 1975.
- Beneyto, Juan, Historia de la administración española e hispanoamericana, Ed. Aguilar, Madrid, 1958.
- Bergson, Henri, Les deux sources de la morale et la religion, PUF, Paris, 1969.
- Bergson, Henri, L'évolution créatrice, Alcan. París, 1912.

- Berlin Porrúa, Anales de Tlatelolco y códice de Tlatelolco, México, 1948.
- BID/INTAL, Boletín de Integración, Buenos Aires, 1974.
- Bien, Guenther, Die Grundlegung der politischen philosophie bei Aristoteles, Karl Alber, Friburg, 1973.
- Bloch, Ernst, Atheismus im Christentum, Rowohlt. München, 1970.
- Bloch, Ernst, *Das Prinzip Hoffmung*, Suhrkamp, Frankfurt. 1970, 3 tomos.
- Blondel, Mauricio, L'action, (1893), PUF, París, 1950.
- Bodin, Les six livres de la Republique, Librairie luré, Paris, 1577.
- Bolívar; Simón, Carta profética, en Obras completas, Lex, La Habana, t. 1, 1950.
- Bonayuti, E., «Il domma trinitario nelle polemiche gioachimite», en *Revista Storia della Filosofia*, I, 1946.
- Bonilla, Frank -Silva, José, *Cambio político en Venezuela*, Centro de Estudios del Desarrollo, Caracas, 1967.
- Bossuet, Discours sur l'histoire universelle, 1681.
- Boukharine, La economía mundial y el imperialismo, 1915.
- Bravo, Giam Mario, *Les socialistes avant Marx*, Maspero, París, t. 1-111, 1966-1970.
- Brouaire, Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel, Paris. 1964.
- Brunner, August, Die religion. Eine philosophische untersuchung, Herder, Freiburg, 1956.
- Buber, Martín, *Der utopische Sozialismus*, Hegner, Köln, 1967; *Die frühen, Zozialisten*, Ed. F. Kool W. Krause, Deutscher Taschenbuch, München, 1972.
- Bunge, Mario, Causalidad, Eudeba, Buenos Aires, 1972.
- Cabet, L'esclavage du riche, par un prolétaire Aloysius Hubert, détenu politique, Au bureau du populaire, Paris, febrero 1845.
- Cabezas, Betty, América Latina, una y múltiple, Ed. Herder, Barcelona. 1968.
- Calcacho, Alfredo Sainz, Pedro Barbiri, Juan, Estilos políticos latinoamericanos, FLAGSO, Buenos Aires, 1972.
- Campanella, Tomás, Cittá del Sole, Ed. Giuseppe Paladino, texto crítico, Nápoles, 1920.

- Cámpora, Héctor, «A las fuerzas armadas», en La revolución peronista, EUDEBA, Buenos Aires, 1973.
- Cámpora, Héctor, «Pautas programáticas», en *La revolución* peronista, EUDEBA, Buenos Aires, 1973.
- Cardenal, Ernesto, «Tahirassawichi en Washington», en *Homenaje a los indios americanos*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1972.
- Cardenal, Ernesto, Salmo 9, Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1969.
- Cardenal, Ernesto, Salmos, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1973.
- Carpentier, Alejo, El reino de este mundo, Ed. Arca, Montevideo, 1969.
- Carpentier, Alejo, El siglo de las luces, Ed. Calerna, Buenos Aires, 1967.
- Carpentier, Alejo, Los pasos perdidos, Ed. Orbe, Santiago, 1969.
- Carrizo, Juan A., Cancionero popular de Salta, Univ. Nal. de Tucumán, Buenos Aires, 1933.
- Carrizo, Juan A., *El cristianismo en los cantares populares*, Violetto, Tucumán, 1934.
- CASPER, Bernhard, Das dialogische denken, Herder, Freiburg, 1967.
- Castro, Fidel, Cuba-Chile, Ed. Políticas, La Habana, 1972.
- Castro, Fidel, La revolución cubana, Ed. Era, México, 1971.
- Caturelli, Alberto, América bifronte, Ed. Troquel, Buenos Aires, 1961.
- CEPAL, Notas sobre la economía y el desarrollo de América, Santiago, 1974.
- Cerutti, Horacio, «Para una filosofía política indo-iberoamericana; América en las utopías del Renacimiento», en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1974.
- Chapelle, Albert, Hegel et la religion, Editions Universitaires, París, t. I-III, 1963-1971.
- Chávez, Julio C., Tupac Amarú, Asunción, Buenos Aires, 1973.
- Clausewitz, Karl, De la guerra, Ed. Círculo Militar, Buenos Aires, 1968.
- Club de Roma, Strategie pour demain, Ed. Seuil, Paris, 1974.
- Codice Matrilense de la Real Academia de la Historia, Recopilaciones de Sahagún. Ed de Paso y Troncoso, Madrid, 1907.
- Cohen, Hermann, Religion der Vernunft, Melzer, Köln, 1959.

- Cole, G. D. H., Socialist Thought (1789-1850), Macmillan, London, 1953.
- Comblin, J., «Seguridad Nacional», en revista *Mensaje*, Santiago de Chile, 1976. El artículo fue publicado también en *Liberación y Cautiverio*, México, 1976.
- Condorcet, Esquisse d' un tableau des progres et l'esprit humain.
- Cooper, Burton, The idea of God, Nijhoff, La Haya.
- Cossio, Carlos, *La teoria egológica del derecho*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1954.
- Costa Pinto, L. A., *Estructura de clases y cambio social*, Ed. Paidos, Buenos Aires, 1964.
- Cotler, Julio, «Crisis política y populismo militar en el Perú», en Estudios Internacionales, Santiago, 12, 1970.
- Couta E Silva, Golbery do, *Geopolítica do Brasil*, Olympio Editora, Río, 1967.
- Csuma, Hans, Der philosophische standpunkt in Schelling Philosophie der Mythologie und Offenbarung, Universität Innsbruck, 1969.
- Cusa, Nicolás de, Formas de vida, Revista de Occidente, Madrid, 1966.
- D' Allais, Vairasse, Histoire des Sevavambes, Paris, 1672.
- Danilevsky, Nicolás, Rusia y Europa, en Zoria, 1869.
- De Holbach, Sistema de la naturaleza, Lautaro, Buenos Aires, 1946.
- De la Vega, Inca Garcilaso, Comentarios reales de los Incas, Colección de Autores Peruanos, Lima.
- De Las Casas, Bartolomé, *Apologética*. Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1958.
- De Las Casas, Bartolomé, *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*, *Obras escogidas*, Ed. J. Pérez de Tudela, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1958.
- De Las Casas, Bartolomé, *Historia da las Indias*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1958.
- De Mably, Gabriel Abbé, Entretiens de Phocion sur les rapports de la morale et de la politique, Amsterdam, 1763, s/ed.
- De Meslier, *Testament de Jean Meslier*, publicado por Voltaire, en 1762. Hay traducción castellana: Ed. Biblioteca del Motín,

- Madrid, s/f (¿1880?); la edición francesa es de Anthropos, París. 1972.
- De Ortiz, Tomás de, «La versión cakchiquel de la conquista», en *El reverso de la conquista*, Mortiz, México, 1974.
- De Reneville, Jacques Rolland, Aventure de l'Absoly, Nijhoff, La Haya, 1972.
- De Santillán, Diego Abad, *La F.O.R.A.*, *ideología y trayectoria*, Ed. Proyección, Buenos Aires, 1971.
- De Sismondi, Simond, Etudes sur l'economie politique, Societé Typographique Belge, Bruxelles, 1837, t. l.
- De Vitoria, Francisco, Obras, BAC, Madrid, 1960.
- Del Campo, Hugo, Los anarquistas, Centro Editorial, Buenos Aires, 1971.
- Deluze, Gilles, Différence et répétition, Paris, 1968.
- Descartes, Renato, Méditation touchant la première philosophie, Pléiade, París.
- Diaz del Castillo, Bernal, Historia verdadera de la conquista de América, Austral, Buenos Aires, 1955.
- Do Cuoto e Silva, Golberg, Geopolítica do Brasil, Biblioteca do Exército, Río, 1957. Dos Santos, Theotonio, Socialismo o fascismo, dilema latinoamericano, Ed. Prensa Latinoamericana, Santiago, 1969.
- Domingo, Carlos -Varsavsky, Oscar, *Un modelo matemático de la Utopia de Moro*, Instituto de Cálculo, Buenos Aires, 1963.
- Dos Santos, Theotonio, «O movimiento operário do Brasil», en Revista Brasiliense, São Paulo, 39, 1962.
- Dos Santos, Theotonio, La dependencia político-económica en América Latina, Ed. Siglo XXI, México, 1970.
- Durán, Diego, Historia de las Indias de la Nueva España, México, 1867.
- Dussel, Enrique, «Bartholomeus de las Casas», en *Encyclopaedia Britannica*, 1975.
- Dussel, Enrique, «Sobre la historia de la teología en América Latina», en Liberación y Cautiverio, I Encuentro Latinoamericano, México, 1975.
- Dussel, Enrique, América Latina y conciencia cristiana, IPLA, Quito, 1970.

- Dussel, Enrique, América Latina y conciencia cristiana, IPLA, Quito, 1970.
- Dussel, Enrique, «Historia de la fe cristiana y cambio social en América Latina», en Fe cristiana y cambio social en América Latina, Sigueme, Salamanca, 1973.
- Dussel, Enrique, América Latina, dependencia y liberación, Ed. García Cambeiro. Buenos Aires, 1973.
- Dussel, Enrique, Caminos de liberación latinoamericana, Latinoamericana de Libros, Buenos Aires, 1972.
- Dussel, Enrique, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1974.
- Dussel, Enrique, El episcopado hispanoamericano (1504-1620), CIDOC, Cuernavaca, t. I-IX, 1969-1971.
- Dussel, Enrique, El humanismo helénico, EUDEBA, Buenos Aires, 1976.
- Dussel, Enrique, El humanismo semita, EUDEBA, Buenos Aires, 1969.
- Dussel, Enrique, Filosofia de la liberación, Edicol, México, 1977.
- Dussel, Enrique, Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación. Ed. Nova Terra, Barcelona, 2a. ed., 1972 (3ª. ed. 1974). Editada también por la Universidad Santo Tomás de Aquino, Bogotá, 1978.
- Dussel, Enrique, Método para una filosofia de la liberación, Ed. Sígueme, Salamanca, 1974.
- Dussel, Enrique, Obras Selectas, 25 tomos, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012.
- Dussel, Enrique, Para una de-strucción de la historia de la ética, Ed. Ser y tiempo, Mendoza, 1972.
- Dussel, Enrique, Para una ética de la liberación latinoamericana, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, t. I-II; Filosofia ética latinoamericana, Edicol, México, 1976, t. III. Filosofía ética latinoamericana, USTA-CED, Bogotá, 1979, t. IV.
- Echeverría, Esteban, *El dogma socialista*, Ed. Alberto Palcos, Univ. Nal. de La Plata, La Plata, 1940.
- El libro de los libros de Chilam Balam, Ed. de A. Barrera Vásquez, FCE, México, 1948.
- Eliade, Mircea, Le mythe de l'éternel retour, Gallimard, Paris, 1949.

- Eliade, Mircea, Mythes, rêves et mystères, Gallimard, París, 1963.
- ENGELS, Friederick, Dialektik der Natur, Dietz Verlag, Berlin, 1971.
- Fabro, Cornelio, Dall'essere all'esistente, Morcelliana, Brescia, 1957.
- Fabro, Cornelio, La nozione metafisica di partecipazione, Ed. Internacionale, 1950.
- Fabro, Cornelio, Participation et casualité, B. Nauwlaerts, Louvain, 1961.
- Fals Borda, Orlando, Las revoluciones inconclusas en América Latina (1809-1968), Ed. Siglo XXI, México, 1971.
- Fares, Raimundo, Claves para el mundo (1960-1970), Cajica, Puebla, 1970.
- Fénelon, Aventuras de Telémaque, 1968.
- Fernández de Otero, De officialibus reipublicae, Lyon, 1682.
- Fernández de Oviedo, Gonzalo, Historia general y natural de las Indias, I-IV, Madrid, 1959.
- Ferré, Methol, «Precisiones sobre la critica al foquismo», en Víspera, 2, 5, Montevideo, 1968.
- Festscher, Iring, Hegels Lehere vom Menschen, Kommentar zu den && 387-482 der Enzyklopaedie, Ed. Rommann, Stutgart, 1970.
- Feuerbach, L., Das Wesen des Christenthums, en Saemtliche Werke, From- mann, Stuttgart, 1960.
- Feuerbach, L., Grundsatze der Phllosophie der Zukunft, Ed. W. Bolin-F. Jodl, Frommann, Stuttgart, 1960.
- Fichte, Gründzüge des gegenwärtigen Zeitalters, 1806.
- Florio, Rubén, Los ritos de iniciación en el Martín Fierro, Mandola, Buenos Aires, 1972.
- Fourier, Charles, *Oeuvres complétes*, Ed. Anthropos, París, t. I-IV, 1966-1967.
- Freud, S., Sigmun Freud Studienausgabe, ed. A. Mitscherlich -A. Richard -J. Strachey, Fischer Verlag, Frankfurt, t. I-X, 1970-1974. Ed. Cast.: Obras Completas, trad. por L. López -Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid, t. I-III,1967-1968.
- Friede, Juan, Los origenes de la protectoria de Indias en el Nuevo Reino de Gra- nada, La Habana, 1956.
- Friedman, Milton, Capitalismo y libertad, Rialp, Madrid, 1966.

- Fuentes, Carlos, La muerte de Artemio Cruz, FCE, México, 1969.
- Fullbricht, William, American Militarism 1970, Viking Campass, New York, 1969.
- Furtado, Celso, El mito del desarrollo, Ed. Periferia, Buenos Aires, 1974.
- Galbraith, John K., El capitalismo americano, Ed. Ariel, Barcelona, 1972.
- Galeano, Eduardo, Las venas abiertas de América Latina, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.
- Gallegos, Rómulo, *Doña Bárbara*, Ed. Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1971.
- García Lupo, Rogelio, *Contra la ocupación extranjera*, Ed. Sudesta, Buenos Aires, 1968.
- García Márquez, Gabriel, *Cien años de soledad*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1972.
- García Márquez, Gabriel, El coronel no tiene quien le escriba, Ed. . Sudamericana, Buenos Aires, 1972.
- García Mastrillo, De magistratibus, Palermo, 1611.
- García, Antonio, Dialéctica de la democracia, Ed. Cruz del Sur, Bogotá, 1971.
- Gaviria Alvarez, Olmedo, «L'idée de création chez Levinas», en *Revue Philosophique de Louvain*, 1974.
- Gehlen, Arnold, Urmensch und Spatkultur, Athenaum, Frankfurt, 1956.
- Gerbi, Antonello, La disputa del Nuevo Mundo, historia de una polémica (1750-1800), FCE, México. 1960.
- Gerr, Stanley, «Language and science», en *Philosophy of Science*, 1942.
- Gilson, Etiene, *La metamorfosis de la Ciudad de Dios*, Ed. Troquel, Buenos Aires, 1954.
- Ginés de Sepúlveda, Democrates Alter, Ed. Losada, CSICT, Madrid, 1951.
- Godelier, Maurice, Racionalidad e irracionalidad en economía, Ed. Siglo XXI, México, 1975.
- Godio, Julio, *Historia del movimiento obrero argentino*, Ed. Tiempo Contempo- ráneo, Buenos Aires, 1973.

- GOETZ, J., «L'evolution de la religion», en *Histoire des religions*, Bloud et Gay, París, s/f.
- Goldenberg, M., Los sindicatos en América Latina, Friederich Ebert Stiftung, Bonn, 1964.
- Gomez Cafarena, J., Velazco, Juan M., Filosofía de la religión, Revista de Occidente, Madrid, 1973.
- González Dávila, Gil, *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de las Indias Occidentales*, Ed. Diego Díaz de la Carrera, Madrid, 1649.
- González, Rodolfo, *Yo soy Joaquín, I am Ioaquin*, Ed. Batam Book, Los Ange- les, 1972.
- Gregoire, Franz, Etudes hégéliennes, Nauwelaerts, París, 1958.
- Grocio, De lure Belli ac Pacis libri tres, Ed. James Brown, repr. fascim., Washing- ton, 1913.
- Grocio, De lure praede commentarius, London, 1950. Traduc. ingl. L. Williams.
- Grunder, K., «Hermeneutik und Wissenschaftstheorie», en Philosophische Jahrbuch, München, 1967.
- GUICHARD, Jean, Eglise, luttes des classes et stratégies politiques, Cerf, Paris, 1972.
- Guzmán, B. C., Gerbert, J., Guatemala, una interpretación histórico-social, Ed. Siglo XXI, México, 1970.
- Habermas, J., Theorie und Praxis, Suhrkam, Berlín. 1971.
- Habermas, J., Zur Logik der Sozial Wissenschaften, Mohr, Tübingen, 1967.
- Harrington, James, The Commonwealth of Ocean, London, 1656.
- Hartmann, Klaus, Die marsche Theorie, de Gruyter, Berlín, 1971.
- Hegel, G.F., Grundlinien der Philosophie des Rechts, publicada en 1821; Die Vertraulichen Briefer über das vormilige Staatsrechtliche Verhältnis des Wadtlandes zur Stadt Bern, 1978; Verfassung des Deutschen Reiches (La Constitución de Alemania), 1799; Ueber die neuestern innern Verhältnisse Württembergs, besonder über die Gebrechen der Magistratsverfassung, 1978; Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, 1802; System der Sittlichkeit, 1802, 3, (Die Staatsverfassung; en la Jenaer Realphilosophia, 1805-1806, B, 11-111; Phänomenologie des

Geistes, 1807; «Rechtslehre» (Das Redit-Die Staatsgesellschaft, en los escritos de Nuremberg, 1810; Philosophische Enzyklopädie, 1808; «Beurteilung der im Druck erschienenen Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg in den Jahren 1815 und 1816»; Ueber die englische Reformbill, 1931; Filosofia del Derecho, 1821; Lecciones universitarias, 1818-1831.

HEGEL, G.W.F., Theorie Werkausgabe. Werke in zwanzig Bänden, edición de E. Moldenhaver- K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt, t. I-XX, 1969-1971.

Heidegger, Martín, Idnetität und Differenz, Neske, Pfullingen, 1957.

Heidegger, Martin, Nietzsche, Neske, Pfullingen, 1961.

Heidegger, Martín, Sein und Zeit.

Heinz Ilting, Karl, G. W. F. Hegel, Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831, Formmann -Holzboog Stuttgart, edición en seis tomos, t. 1, 1973.

Hennis, Wilhelm, Política y filosofía práctica, Sur, Buenos Aires, 1973.

Henrich, Dieter, Der ontologische Gottesbewels, Mohr, Tubingen, 1960.

Herder, Ideen zur Philosophie der Menschen Geschichte.

Hernández, José, Martín Fierro, Ed. Losada, Buenos Aires,

Hilferding, Rudolf, Das Finanzkapital, Viena, 1910.

Hinkelammert, Franz, *Dialéctica del Desarrollo desigual*, en CEREN, 6, 1970.

Hinkelammert, Franz, *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, CEREN, Paidós, Buenos Aires, 1970.

Hinkelammert, Franz, Las armas Ideológicas de la muerte, Educa, San José, 1977.

Ho Chi Minh, Escritos, Ed. Siglo XXI, México, 1973.

Hobbes, Tomás, Leviathan, Dent and Sons, London, 1931.

Hobson, J. A., Imperialism, a Study, New York -London, 1902.

Hook, Sidney, From Hegel to Marx, New York, 1963.

Horkheimer, M. - Adorno, Th., *Dialektik der Aufklärung*, Fischer, Frankfurt, 1969.

Horowitz, Irving, La idea de la guerra y la paz en la filosofia contemporánea, Ed. Galatea, Buenos Aires, 1960.

- INTERNATIONAL CONFERENCE OF CHRISTIANS FOR SOCIALISM, Quebec, 1973.
- INTERNATIONAL JOURNAL PHILOSOPHIE OF RELIGION, Ed. E.H. Hender- son, La Haya, 1970.
- Jacobi, F. H., Werke, Ed. G. Fleischer, Leipzig, 1812-1819, 6 tomos.
- Jaeger. X., La teología de los primeros filósofos griegos, FCE, México, 1952.
- Jaspers, Karl, Vom ursprung un Zeil der Geschichte, Piper, München, 1963.
- Johnson, John, *The military and society in Latin American*, Stanford University, Standord, 1964.
- Kadenbach, J., Das Religionsverständnis von Karl Marx, München, 1970.
- Kant, Emmanuel, Crítica de la razón práctica.
- Kant, Emmanuel, Idee zu reiner allgemeinen Geschichte in Weltbürglicher Absicht, 1784.
- Kant, Emmanuel, La religión dentro de los límites de la sola razón.
- Kant, Emmanuel, Zum ewigen frieden. Ein philosophischer Entwurf, Konigsberg, 1975.
- Kempski, Juergen V., «Philosophie der Politik», en Die Philosophie in 20. Jahrhundert, recopilado por F. Heinemann, Klett, Stuttgart, 1963.
- Kierkegaard, Sören, Poscriptum, Gyldendal, Kobenhavn, París, 1962.
- Kosik, Karel, Dialéctica de lo concreto, Ed. Grijalbo, México, 1967.
- Krickeserg, Walter, y otros, *Die Religionen der Menschheit*, Kohlhammer, Stuttgart, 1961.
- La Cruz, San Juan de, «Subida del Monte Carmelo», en *Obras de San Juan deLa Cruz*, Pablet, Buenos Aires, 1944.
- Laffoucriere, Odette, Le destin de la pensée et «La morte de Dieu» selon Heidegger, Nijhoff, La Haya, 1968.
- Lange, A., Historia del materialismo, Lautaro, Buenos Aires, 1946.
- Lasson, Georg, «Einführung», en *Hegels Sämtliche Werke*, Meiner, Leipzig, 1930.
- Lavallen, Benedicto, «El destino del hombre», en Cantares de la tradición oral bonarense, en Revista del Instituto Nacional de la Tradición, Buenos Aires, 1, 2, 1948.

- Lenin, V. I., El imperialismo, fase superior del capitalismo, Ed. Lenguas Extran-jeras, Moscú, s/f., (1916).
- León Portilla, Miguel, «Los testimonios quechuas de la conquista», en *El reverso de la conquista*, Mortiz, México, 1974.
- León Portilla, Miguel, El pensamiento prehispánico, UNAM, México, 1973.
- Levinas, Emmanuel, «Enigme et phénomene», en Découbrant l'existence, Vrin, París, 1967.
- Levinas, Emmanuel, «La trace», en Humanisme de l'Autre homme, Fata Morgana, 1972. Hay traduc. castellana en Siglo XXI, México, 1974.
- Levinas, Emmanuel, Autrement qu'être ou au-dela de l'essence, Nijhoff, la Haya, 1974.
- Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur L'extériorité* (1916) Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad, Phanomenologica 8, Nijhoff, la Haya, 1968.
- Levinas, Emmanuel, Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité, Nijhoff, la Haya, 1968.
- Levi-Strauss, Anthropologie structurales, Plon, París, 1958.
- Licastro, Julián, «La crisis política del ejército argentino», en *Nuevo Mundo*, 2, 1, Buenos Aires, 1972.
- Lima, Aloeu Amoroso, Polition, Agir, Río, 1956.
- Loewith, K., «Heidegger und Rosenzweig», en Gesammelte Abhandlungen, Stuttgart, 1960.
- Loewith, K.., Von Hegel zu Nietzsche, Kohlhammer, Stuttgart, 1964.
- Logones, Leopoldo, «La muerte del diablo», en Filosoficula, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012.
- López Aranguren, José L., Ética, Revista de Occidente, Madrid, 1968.
- López, Alfredo, *Historia del movimiento social y la clase obrera argentina*, Ed. Programa, Buenos Aires, 1971.
- Lubac, Henry de, Proudhon y el cristianismo, Zyx, Madrid, 1965.
- Lugones, Leopoldo, «La existencia de Dios», en Filosoficula, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012.
- Lukács, G., Der Junge Hegel, Ed. Aufbau, Berlín, 1954. Hay traducción castellana: El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista, Ed. Grijalbo, Barcelona, 1970.

- Lukács, G., Histoire et concience de Classe, Ed. Minuit, París, 1960.
- Lukács, G., Ontologie des Gesellschaftliche Seins, Ed. Minuit, Paris, 1974.
- Lunacharski, Anatoli, Religión y socialismo, Sígueme, Salamanca, 1976.
- Lyotard, Jean Francois, Economie libidinale, Ed. Minuit, París, 1974.
- Machicote, Eduardo, Brasil. *La expansión brasilera*, Ed. Ciencia Nueva, Buenos Aires, 1973.
- Mann, Ulrich, Einführung in die Religionphilosophie, Wissench. Buchgesells- chaft, Darmstadt, 1970.
- Manzano Manzano, Juan, *Historia de las recopilaciones de Indias*, Cultura Hispánica, Madrid, t. 1-111,1950-1956.
- Mao Tse-Tung, Obras escogidas, Ed. Lenguas Extranjeras, Pekín, t. I-V. 1968-1978.
- Maquiavelo, Nicolás, El Príncipe, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1944.
- Marcuse, H., Reason and revolution, Ed. Cast. Caracas, 1967.
- Marcuse, H., El fin de la utopia, Ed. Siglo XXI, México, 1968.
- Marcuse, H., El hombre unidimensional, Ed. Moritz, México, 1968.
- Marcuse, H., La dialéctica de la liberación, Ed. Siglo XXI, México, 1969.
- Marcuse, H., La sociedad carnivora, Ed. Galerna, Buenos Aires, 1969.
- Marechal, Leopoldo, *Adán Buenosayres*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1966.
- Marechal, Leopoldo, Adán Buenosayres, Sudamericana, Buenos Aires, 1966.
- Marechal, Leopoldo, El banquete de Severo Arcángelo, Sudamericana, Buenos Aires, 1970.
- Marechal, Leopoldo, *Megafón, o la guerra*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1970.
- Martinet, Giles, Les cinq communismes, Russe, Yougoslave, Chinois, Tchéque, Cubain, Ed. Seuil, París, 1971.
- Marx, Karl, Das Capital, Ullistein, Frankfurt.
- Marx, Karl, Frühe Schriften, en Werke, ed. H. J. Lieber -P, Furth, Wissensch. Buchg., Darmstadt,t. I-II, 1971.
- Mayer, Reinhold, Franz Rosenzwieg, Kaiser, München, 1973.

- Mc Closkey, H. J., God and evil, Nijhoff, La Haya, 1974.
- Meacham, Stewart, Labor and the cold war, American Friends Committee, Philadelphia, 1959.
- Mehkert, Klaus, Pekin y la nueva izquierda, Ed. Zero, Madrid, 1972.
- Meierm Matt- Rivera, Feliciano, The chicanos. A history of mexican americans, Hill and Wang, New York, 1972.
- Memorial de Sololá. Anales de los Cakchiqueles, FCE, México, 1950.
- Menéndez Pidal Ramón, El Padre Las Casas. Su doble personalidad, Espasa-Calpe, Madrid, 1963.
- Mercader Martínez, Manuel, Cristianismo y revolución en América Latina. Diógenes, México, 1974.
- Merleau Ponty, M., Les sciences de l'homme et la phénomenologie, Centre de Documentation, París, 1960.
- Merton, R., Social theory and social structure, New York, 1957.
- MESAROVIC, Mihajlo -PASTEL, Eduard, Strategie pour de main, Seuil, Paris, 1974.
- Mills, Wright, La élite del poder, FCE, México, 1963.
- Mir, Pedro, «Contracanto a Walt Whitman», en Viaje a la muchedumbre, Ed. Siglo XXI, México, 1972.
- Moles, Abraham, *Psycologie de l'espace*, Gasterman, Tournai, 1972. Montesquieu, *L'esprit des Lois*, 1748.
- Moreira Alves, Marció, El Cristo del pueblo, Ercilla, Santiago de Chile, 1970.
- Morelly, Abbé, Systéme d'une sage gouvernement, Admsterdam, 1751; Naufrage des îles flotantes, París, 1755; Code de la nature. Amsterdam, 1755.
- Moro, Tomás, De optimo reipublicae statu deque nova insula utopia, Ed. Lupton, Oxford, 1895; Ouvel Office, Paris, 1965.
- Neruda, Pablo, *Also sprach Zarathustra*, en Werke Wissensch. Buchgesellschaft, Darmstad, 1973.
- Neruda, Pablo, Canto General, en Obras escogidas, Ed. Andrés Bello, Santiago, 1972.
- Neruda, Pablo, Confieso que he vivido. Memorias, Losada, Buenos Aires, 1974.
- Nietzsche, Friedrich, Sämtliche, Ed. Kröner, Stuttgart, T. I-XX, 1964-1965.

- O'Gorman, Edmundo, La idea del descubrimiento de América, Univ. Nacional Autónoma de México, México, 1951.
- O'Gorman, Edmundo, La invención de América, FCE, México, 1958.
- ORACION MATUTINA AL CREADOR, en la Literatura de los Guaranies, Mortiz, México, 1965.
- Orozco y Berra, Códice Ramírez, Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España, Ed. Leyenda, México, 1944.
- Owen, Robert, The book of the New World, Manchester, 1840.
- Palacios, Leopoldo Eulogio, La prudencia política, Ed. Rialp, Madrid, 1957.
- Panniker, Raimundo, Religión y religiones, Gredos, Madrid, 1965.
- Parsons, T., The structure of social action, The Free Press, Glencor, 1949.
- Parsons, T., The social system, Tavistock Puble, London, 1952.
- Paz Zamora, Néstor, El místico cristiano de la guerrilla, ISAL, Quito.
- Paz, Octavio, El laberinto de la soledad, FCE, México, 1973.
- Paz, Octavio, Posdata, Ed. Siglo XXI, México, 1973.
- Paz, Octavio, Posdata, Siglo XXI, México, 1973.
- Pereira de Quiroz, María, Historia y etnología de los movimientos mesiánicos, Ed. Siglo XXI, México, 1969.
- Perón, Juan D., La hora de los pueblos, Ed. Mundo Nuevo, Buenos Aires, 1973.
- Perón, Juan D., *Obras completas*, Editorial Docencia, 40 volúmenes, Buenos Aires, 1999-2003.
- Plotino, Eneada, Belles Lettres, Paris, 1931.
- Poblete, Moisés, *The rise of the Latin American labor movement*, University Press, New Haven, 1960.
- Popol Vuh. Antigua historias del Quiché, Ed. de A. Recinos, FCE, México, 1947.
- Popper, K., Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Francke, München, 1977.
- Popper, K., Las miserias del historicismo, Alianza Editorial, Madrid, 1973.
- Portilla, León, El pensamiento prehispánico, Univ. Nacional Autónoma de México, México, 1963.

- Poulantzas, Nicos, Poder político y clases sociales en el estado capitalista, Ed. Siglo XXI, México, 1972.
- Prebisch, Paul, Nueva política comercial para el desarrollo, FCE, México, 1966.
- PROUDHON, *Misére de la philosophie*, Union Générale d'Editions, París, 1964.
- Proudhon, Pierre, ¿Ou'est-ce que 1a propiété?, Flammarion, París, 1966.
- Proudhon, Pierre, De la création de l'ordre dans l'humanité, Librairie Internationale, Paris. 1868.
- Przywara, Erick, Religionsphilosophie, Odenbourg, München, 1926.
- Pufendorf, *De lure naturae et gentium, libri octo*, Ed. W. Simons, Oxford- Londres, 1934.
- Puig, Manuel, *Boquitas pintadas*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1969.
- Rama, Carlos, *Historia del movimiento obrero y social latinoameri*cano, Ed. Palestra, Montevideo, 1967.
- Répertoire Bibliographique de la philosophie (Lovaina), 1963.
- Ribeiro, Darcy, El dilema de América Latina. Estructura de poder y fuerzas insurgentes, Ed. Siglo XXI, México, 1971.
- Ricard, R., «Prophecy and messianism in the works of Antonio de Vieira», en *The americans*, Washington, 1961.
- Richard, Pablo, Cristianismo, lucha ideológica y racionalidad socialista, Sígueme, Salamanca, 1975.
- Ricoeur, Paul, Bulletin du Centre Protestant à l'Etranger, 1964.
- Riedel, Manfred, Bürgerliche Gesellshaft un Staat bei Hegel, Luchterhand, Neuwied, 1970.
- Ritter, Joachim, Hegel und die französiche Revolution, Opladen, Köln, 1957.
- Rivera de Tuesta, M. L., *José de Acosta, un humanista reformista*, Ed. Universo; Lima, 1970.
- Roa Bastos, Augusto, *Cuerpo presente*, Centro Editor, Buenos Aires, 1971.
- Roa Bastos, Augusto, El trueno entre las hojas, Losada, Buenos Aires, 1961.

- Rombach, Heinrich, Substanz, System, Struktur, Alber, Freiburg, t. I. II, 1965-1966.
- Rosenzweig, Franz, Der stern der Erlösung, Frankfurt, 1922.
- Rosenzweig, Franz, Hegel und der Staat, Aldenberg, München, 1920.
- Rosenzweig, Franz, Kleinere schriften, Berlin, 1937.
- Rousseau, J.J., Del contrato social, Ed. Aguilar, Madrid, 1970.
- Rousseau, J.J., Emile, Garnier, Paris, 1964.
- Rozitchner, Leon, Freud y las límites del individualismo burgués, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1972.
- Sábato, Ernesto, Abaddón el exterminador, Sudamericana, Buenos Aires, 1974.
- Sampay, Arturo Enrique, Introducción a la teoria del Estado, Ed. Politeia, Buenos Aires, 1951. Ahora en Obras Selectas de Enrique Sampay, 18 volúmenes, Editorial Docencia, 1912.
- Sarmiento, Domingo F., Facundo, Ed. Losada, Buenos Aires, 1967.
- Scannone, Juan Carlos, «Ausencia y presencia de Dios en el pensar hoy», en Il Congreso Nacional de Filosofia. Actas, Sudamericana, Buenos Aires, 1973.
- Scannone, Juan Carlos, «Dios en el pensamiento de Heidegger», en *Stromatta*, 25, Buenos Aires, 1969.
- Scannone, Juan Carlos, «Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje», en *Hácia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires, 1974.
- Schiler, Was heisset und zu welchen Ende studiert Man Universalgeschichte?, 1789. Schmiot, A., Geschichte und Struktur, Regensburg, 1971.
- Schleiermacher, Friedrich, Ueber die Religion, Reclan, Stuttgart, 1969.
- Schmalenberg, Das Todesverständnis bei S. de Beauvoir, Goyter, Berlin, 1973.
- Schmidt, Alfred, El concepto de naturaleza en Marx, siglo XXI, México, 1976.
- Schmidt, Erik, Hegels Systems der Theologie, Neske, Pfullingen, 1957.
- Schmidt, Wilhelm, Ursprung und Werden der Religions. Theorien und Tatsachen, Aschendorff, Münster, 1930.
- Scholz, Heinrich, Religionsphilosophie, Gruyter, Berlin, 1974.

- Schulz, Die Vollendung des deutschen Idealismus In der Spätphilosophie Schelling, Stuttgart.
- Schulz, W., Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, Neske, Pfullingen, 1957.
- Schutz, A., Der Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, Springer, Wien, 1960.
- Schwan, Alexander, «Ethik und Politik bei Aristoteles», en Sein und Ethos. Grünewald, Mainz, 1963.
- Scorza, Manuel, *Historia de Carabombo*, Ed. Planeta, Barcelona, 1972.
- Séjourne, Laurette, Antiguas culturas precolombinas. Ed. Siglo XXI, Madrid, 1972.
- Smith, Adam, An inquiry in to the nature and cause of the wealth of nations. Modern Library, New York, 1937.
- Snell, J. L., Mathematical models in the social sciences, Blaisdell Publ., New York, 1962.
- Solari, Aldo Franco, Rolando y Jutkowitz, Joel, *Teoria, acción social y desarrollo en América Latina*, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1976.
- Soler, Ricaurte, Clase y nación en Hispoamérica, siglo XIX. Ed. Tarea, Panamá, 1975.
- Sorokin, Las filosofías sociales de muestra época de crisis. Ed. Aguilar, Madrid, 1956.
- Soustelle, J., «La religion des Incas», en *Histoire des religions*, Quillet, París, 1948.
- Soustelle, J., Agrain, A., «Les religions du Mexique», en *Histoire genérale des religions*, Blond et Gay, París, s/f.
- Spalding, Hobart, La clase obrera argentina (documentas para su historia 1820-1912). Ed. Galerna, Buenos Aires, 1970.
- Spengler, O., Der untergang des Abendlandes, Espasa-Calpe, Madrid, t. I-IV, 1923-1927.
- Spinoza, B., Ethica, FCE, México, 1958.
- Spykman, John, Estados Unidos frente al mundo. FCE, México, 1944.
- Stavenhagen, Rodolfo, *Les clases sociales dans les saciétés agraires*, Ed. Anthropos, París, 1969.
- Sunkel, Osvaldo -Paz, Pedro, El subdesarrollo latinoamericana y la teoría del desarrollo. Ed. Siglo XXI, México, 1971.

- Sweezy, Paul, El capitalismo moderno. Ed. Nuestro Tiempo, México, 1972.
- Taciano, Discurso contra los griegos, Ed. Ruiz Bueno, Madrid, 1954.
- Theunissen, Michael, «Bubers negative ontologiches Zwischen», en *Philosophisches Jahrbuch*, München, 71, 1964.
- Theunissen, Michael, «Hegel and the philosophy of religion», en *The Wofford symposium*, Nijhoff, la Haya, 1970.
- Theunissen, Michael, Hegel Lehre von absoluten Geist als Theologisch politischer Traktat Gruyter, Berlin, 1970.
- Thiers, A., De la propiété, Froment, Bruxelles, 1848.
- Torres Rivas, Edelberto, *Procesos y estructuras de una saciedad de*pendiente, Ed. Prensa Latinoamericana, Santiago, 1969.
- Torrijos, Omar, La Batalla de Panamá, EUDEBA, Buenos Aires, 1973.
- Touraine, Alain, y Otros, «Ouvriers et syndicats d'Amerique latine», en Sociologie du travai, Paris, III, 4, 1961.
- Toynbee, Arnold, A study of history, Oxford University Press, London.
- Toynbee, Arnold, A study of history, Oxford University Press, t. 1-XII, 1934-1958.
- Travassos, Mario, *Projeção continental do Brasil*, Editora Nal., Sao Paulo, 1931.
- Tresmontant, Claude, Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu, Seuil, Paris, 1966.
- Tresmontant, Claude, Los problemas del ateismo, Herder. Barcelona, 1974.
- Treves, P., La filosofia política di T. Campanella, Latorsa, Bari, 1930.
- Trías, Vivian, *Imperialismo y geopolítica en América Latina*. Ed. Cimarrón, Buenos Aires, 1973.
- Tse Tung, Mao, Obras Escogidas, Ed. Lenguas Extranjeras. Pekín, 5 tomos, 1968-1977.
- Utz, A., Etique sociale, Ed. Univer., Fribourg, Suiza, 1960.
- Valle, Rafael Heliodoro, Historia de las ideas contemporáneas en Centroamérica, FCE, México, 1960.
- Vargas Llosa, Mario, La ciudad y los perros, Ed. Seix Barral, Barcelona, 1971.
- Varios, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Ed: J. Ritter, Wissenchaft- liche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1974.

- Varsavsky, Oscar -Calcacho, Alfredo, América Latina: Modelos matemáticos, Ed. Universitaria, Santiago, 1971.
- Varsavsky, Oscar, Ciencia política y cientifismo, Centro Editor, Buenos Aires, 1971.
- Varsavsky, Oscar, *Proyectos nacionales. Planteo y estudios de viabilidad*, Ed. Periferia, Buenos Aires, 1971.
- Véase en especial, Nouveau Monde industriel (1829); Théorie de l'unité universelle (1823), y La théorie des quatre mouvements (1808).
- Velazco Alvarado, «Un nuevo sistema, una nueva sociedad», en *La re-volución peruana*, EUDEBA, Buenos Aires, 1973.
- Velazco, M., Filosofía de la religión, Revista de Occidente Madrid, 1973.
- Vico, Juan Bautista, *Principios de la ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, Nápoles, 1725. *Cfr. Scienza Nuova*, Ed. F. Nicolini, Laterza, Bari, 1942, t. I-III; traduc. Castellana FCE, México, 1941, traduc. de J. Garner, t. I-III.
- Villalta, Blanco, Kemal Ataturk, constructor de la nueva Turquia, Ed. Claridad, Buenos Aires, 1939.
- Vinas, David, Los hombres de a caballo, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1969.
- Volkmann Schluck, «Ethos und Wissen in der Nikomachischen Ethik», en Sein und Ethos, Grünewald, Mainz, 1963.
- Voltaire, Essai sur L'histoire générale et sur les moeurs et L'esprit des nations, 1756.
- Vycinas, Vicent. Search for Gods, Nijhoff La Haya, 1972.
- Walter, Gerard, Les origines du communisme, Payot, París, 1931. Weber, Alfred, Külturgeschichte als Kültursoziologie, 1935.
- Weber, Max, El sabio y el político, Traduc. franc. Union Genérale, París, 1959.
- Weber, Max, Gesammelte Aufsätze sur Wissenschaftslehere, Mohr-Liebech, Tübingen, 1951.
- Weil, Eric, Philosophie politique, Vrin, París, 1956.
- Weiltling, W., Das Evangelium des armen Sünders, Ernst, München, 1897.
- Weischedel, Wilheim, *Der Gott der Philosophen*, Wissenchaflitche Buchgesellschaft, Darmstadt, t. I-II, 1973.

- Weldon, T. D., *The vocabulary of politics*, Penguin Books, London, 1953.
- Wolff, Ch., *lus gentium methodo scientifica pertractatum*, Ed. James Brown Scott, Washington, 1934.
- Xaufflaire, Marcel, Feuerbach et la théologie de la secularisation, Cerf, París, 1970.
- Young Lee, J., God suffers for of God, Nijhoff. La Haya, 1974.
- Zamora, Antonio, *Digesto constitucional americano*, Ed. Claridad, Buenos Aires, 1958.
- Zea, Leopoldo, América en la historia, FCE, México, 1957.
- Zubiri, Xavier, «El origen del hombre» en *Revista de Occidente* (Madrid) 17 (1964) 146-173.



## Machu Pichu

El cara a cara de la mujervarón, de los progenitoreshijos e hijas, se transforman en los hermanos y hermanas de la política. Surge el Otro igual, el conciudadano, el miembro del pueblo, el sujeto de la política. Desde la simbólica se avanza a una ontología política hasta que se la pone en cuestión desde la exterioridad de los oprimi-

dos en la Totalidad de los sistemas de poder. Será la primera entrada frontal al tema (que desde el 2000 comenzará de nuevo una reconstrucción global en una Política de la Liberación final). Esta primera parte es seguida por temas filosóficos que tradicionalmente incluyen una filosofía de la religión. La cuestión es tratada dentro de un discurso político que parte del fetichismo de los sistemas eróticos, pedagógicos y económicos. Los sistemas se divinizan, o al menos intentan justificar su dominación a través de relatos que pasan por divinos. El ateísmo de toda totalización de los sistemas históricos (falocrático, ideológico y político económico) es la condición necesaria de toda transformación histórica, como los enunciaba Proudhon en su obra Filosofía de la miseria, y que Marx recordó, siguiendo la praxis del fundados del cristianismo cuando criticó en primer lugar al templo de Jerusalén que había olvidado "ser casa de oración" y se había transformado en "una guarida de ladrones". La crítica de toda crítica comienza por la religión de dominación que sacraliza a los opresores. La liberación será siempre superación de dichas totalización.





