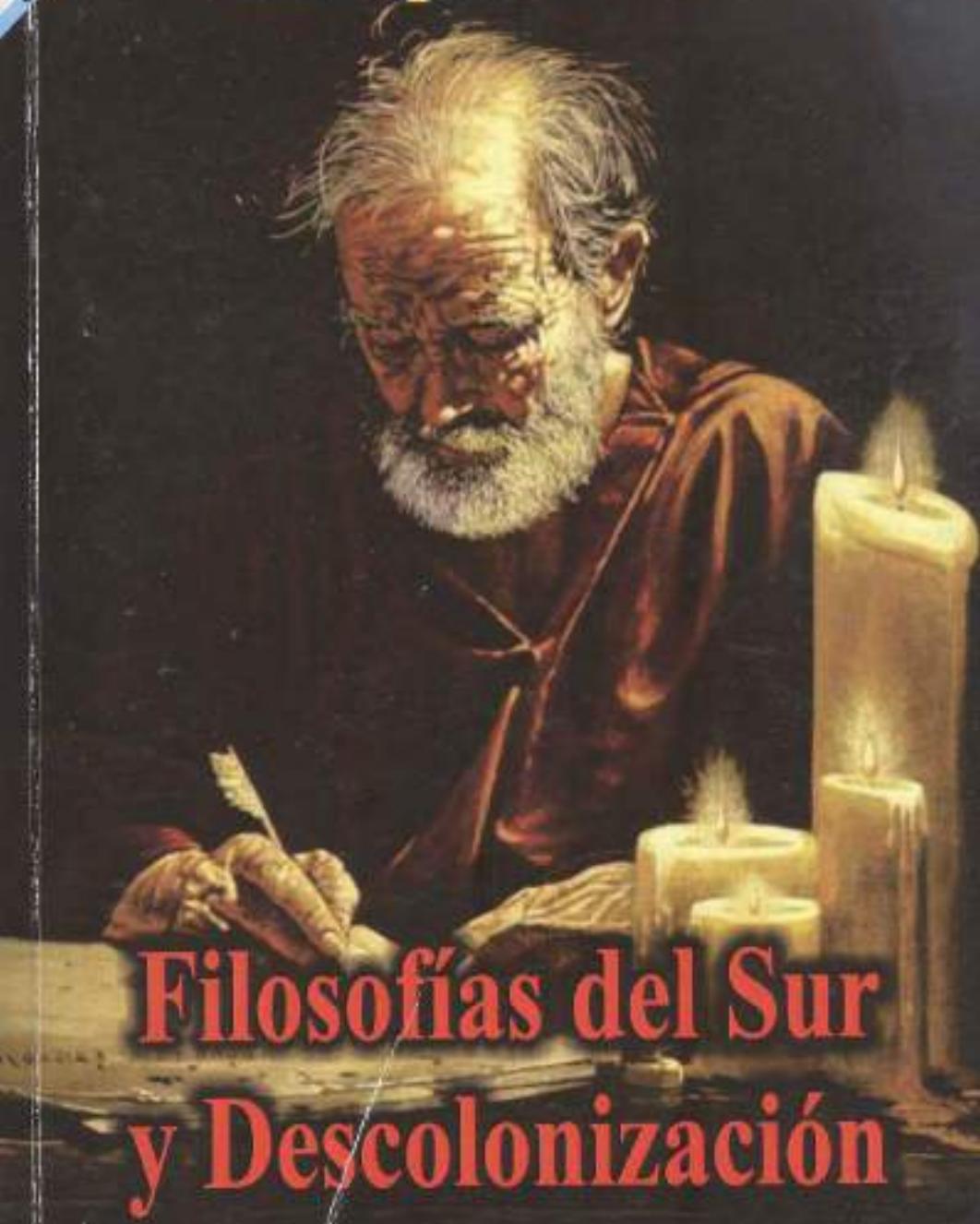


Edición Declarada
de Interés Cultural

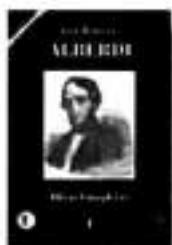
Enrique Dussel



Filosofías del Sur y Descolonización

Biblioteca Testimonial Del Bicentenario

Dirección: Eugenio Gómez de Mier



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



Juan Carlos Scannone

- I - Teología de la liberación y praxis popular
- II - Teología de la Liberación y Doctrina Social de la Iglesia
- III - Evangelización, cultura y teología
- IV - Nuevo punto de partida en la Filosofía Latinoamericana
- V - Ética y economía
- VI - La Política en América Latina

Obras Selectas 29

Enrique
DUSSEL

Filosofías del Sur
y Descolonización

Esta Edición ha sido auspiciada y declarada de interés cultural por la
SECRETARÍA DE CULTURA DE LA NACIÓN (R.S.C. N° 3151/11)

Ilustración de Tapa

Pablo de Tarso en prisión

Enrique Dussel

**Filosofías del Sur
y Descolonización**



Dussel, Enrique

Filosofía del Sur y Descolonización- 1^a ed. - Buenos Aires : Docencia, 2014.

280 p. ; 20x14 cm.

ISBN 978-987-506-443-0

1. Filosofía. 2. Economía CDD 190.

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Reservados todos los derechos

Copyright® 2014 By Editorial Docencia

Agüero 2260 (1425) Buenos Aires Tel.: 4805-8333 / 8434

Web: <http://www.hermandarias.edu.ar>

Índice

<i>Palabras preliminares.</i>	9
Capítulo I. Pablo de Tarso como filósofo político. Crítica de la ley y legitimidad crítica del consenso de las víctimas.	11
1. Las categorías políticas implicitamente filosóficas de Pablo de Tarso, 17. 2. Las categorías políticas de Pablo de Tarso en las interpretaciones de M. Heidegger, A. Badiou, S. Zizek, W. Benjamin, J. Taubes, G. Agamben y F. Hinkelammert, 37; 2.1. Martin Heidegger, 37; 2.2. Alain Badiou, 40; 2.3. Slavoj Zizek, 46; 2.4. Walter Benjamin, 52; 2.5. Jacobo Taubes, 60; 2.6. Giorgio Agamben, 65; 2.7. Franz Hinkelammert, 71]. Bibliografía citada, 79.	
Capítulo II. Del deseo metafísico como solidaridad. Más allá de Nietzsche, C. Schmitt y J. Derrida	85
1. Un texto enigmático de Nietzsche, 85. 2. Fraternidad y Enemistad. La reflexión de Jacques Derrida, 87. 3. La Solidaridad: un más allá de la fraternidad, 101.	
Capítulo III. Cinco tesis sobre el «populismo».	125
1. El «populismo» histórico de ayer. Categorización adecuada de un proceso legítimo, 125. 2. El «pseudo-populismo» de hoy. Epíteto peyorativo como crítica política conservadora sin validez epistemática, 127. 3. Romantización de la categoría política de «pueblo»; lo «popular» no es lo «populista» (ni ayer ni hoy), 132. 4. El poder del pueblo, instituciones de participación y democracia, 143. 5. Exigencias democráticas del ejercicio del liderazgo, 148. Conclusión, 153.	
Capítulo IV. La violencia en Walter Benjamin	155
1. Crítica de la violencia en W. Benjamin, 155. 2. Desarrollos desde una Política de la Liberación, 159.	

Capítulo V. Modernidad y *Ethos Barroco*.*Un diálogo con Bolívar Echeverría*..... 165

1. *Modernity and «ethos» baroque in Bolívar Echeverría*, 165. 2. *Algunas preguntas en torno a la interpretación de la modernidad y del ethos barroco de Bolívar Echeverría*, 180: [2.1. *Sobre la Teoría de la Dependencia*, 180; 2.2. ¿Y si se efectuara una descripción geopolítica mundial del origen de la modernidad?, 181; 2.3. ¿Y si se comenzara el fenómeno de la modernidad sólo a finales del siglo XV?, 182; 2.4. *Algo más sobre el barroco y el «valor de cambio»*, 184; 2.5. ¿El «enano encorvado» de Benjamin tendrá que ver con el catolicismo y los jesuitas de Echeverría?, 185; 2.6. ¿La utopía es una modernidad no capitalista o es una nueva edad del mundo?, 187].

Capítulo VI. La filosofía de Adolfo Sánchez Vázquez 189

Capítulo VII. Agenda para un diálogo filosófico Sur-Sur 199

1. *Sentido de una agenda de temas filosóficos a ser discutidos en el diálogo Sur-Sur*, 200. 2. *La modernidad metropolitana y los mundos coloniales*, 201. 3. *La expansión económica-tecnológica colonial*, 203. 4. *La expansión político-militar colonial*, 205. 5. *La justificación ontológico-filosófica colonial*, 208. 6. *La liberación económico-política del Sur*, 210. 7. *La afirmación de las culturas ancestrales del Sur*, 211. 8. *La filosofía del Sur como crítica de la colonialidad*, 213. 9. *Despliegue de una filosofía del Sur*, 215. 10. *El pronóstico de una Edad trans-moderna pluriversal*, 218.

Capítulo VIII. La filosofía en América Latina en el siglo XX.

Problemas y Corrientes 221

- § 1. *Panorama General*, 221. § 2. *Filosofías Antipositivistas. Los «Fundadores»*, 224. § 3. *Ontología existencial y fenomenología: la «normalización»*, 230. § 4. *Filosofías practicadas por cristianos*, 237. § 5. *Filosofía marxista*, 240. § 6. *Filosofía latinoamericana: la «bifurcación» I*, 245. § 7. *Filosofía de la ciencia y analítica: la «bifurcación» II*, 249. § 8. *Filosofía de la liberación*, 254. § 9. *Situación de fin de siglo*, 262. 1. *Bibliografía General*, 264. 2. *Bibliografía por países*, 266. 3. *Bibliografía por corrientes filosóficas*, 268. *Cronología mínima*.

Palabras preliminares

Este volumen incluye artículos que significan una cierta inflexión. Un como retorno a temas de la primera época, cuyo fruto fue, por ejemplo, *El humanismo semita*, que ahora cobra, creo, un nuevo sentido. Un semestre del 2012 dedicado a la obra de Walter Benjamin en la UNAM (Universidad Nacional Autónoma de México) me permitió volver a cuestiones originarias en mi pensamiento; era necesario retomarlas en el presente. Esto produce como un «cierre» de una vuelta hacia lo nuevo de una espiral, una recuperación del origen un tanto dejado en un segundo lugar ya que escandalizaba a un secularismo ilustrado moderno, que había dejado desde mi juventud discretamente como estudios personales. Benjamin, con su «mesianismo materialista» y su interpretación de la teología como el *enano* oculto debajo del tablero de ajedrez del turco, al decir del propio Michel Löwy anticipando la crítica que efectuaría la teología de la liberación latinoamericana, abre nuevos debates (en los que me encuentran preparado, ya que ha sido la orientación de toda mi vida); el enfrentamiento del helenocentrismo filosófico, y su desarrollo como eurocentrismo moderno, ante la tradición semita, que posee experiencias existenciales propias y críticas inesperadas (para otros, no para mí).

Por ello, la reinterpretación del pensamiento político de un Pablo de Tarso¹ o de Emmanuel Levinas nos permite comenzar a proponer nuevos desarrollos en la Filosofía de la Liberación, en estricta continuidad, como digo, con mis intuiciones originales.

1. Véase por ejemplo la obra editada por Douglas Harink, *Paul. Philosophy and the Theopolitical vision*, Cascade Books, Eugene (Oregon), 2010, con un subtítulo: *Critical engagements with Agamben, Badiou, Zizek and others*, muestra una tendencia inesperada de la filosofía euro-norteamericana.

Además, clarificamos en algunas tesis el tan traído tema del populismo. Todos lo que se ocupan de las injusticias que sufre nuestro pueblo, que se oponen al neoliberalismo y al «Consenso de Washington», se los tilda de populistas. Era necesario clarificar un concepto que por ambiguo no deja de necesitar clarificarse.

Un diálogo con filósofos mexicanos cierra este volumen.

Enrique Dussel

Profesor Emérito de la UAM (Méjico 2014)

Capítulo I

Pablo de Tarso como filósofo político *Crítica de la ley y legitimidad crítica del consenso de las víctimas*

En este trabajo deseamos repensar una temática de gran actualidad en la filosofía política de los últimos lustros. Deberemos por razones epistemológicas tratar ahora de manera diferente temas habituales de la filosofía en boga en Europa y Estados Unidos.

Inesperadamente la filosofía política se ha hecho cargo hoy de un tema que desde la Ilustración había sido dejado de lado. El mismo Kant en su obra *La religión dentro de los límites de la pura razón*¹ escribió con alguna precisión sobre la cuestión. En su obra *El conflicto de las facultades*² distinguió muy bien las tareas de la *Facultad* de teología de la de filosofía. En su tiempo, y desde siglos (tanto en la Europa latino-germánica, como en el mundo bizantino o musulmán), las grandes *Facultades* habían sido las de teología y de derecho. Sólo con la Ilustración la *Facultad* de filosofía (y sobre todo con la fundación de la Universidad de Berlín por von Humboldt) cobra el carácter de *Facultad fundamental* de toda la universidad. En un *Apéndice*³ del capítulo 1 de la última obra nombrada, Kant esboza el *conflicto* entre la Facultad de teología y la de filosofía, como un problema de «interpretaciones». Para el filósofo de Koenisberg «el teólogo bíblico es, propiamente dicho, el sabio de la Escritura (*Schriftgelehrte*) para la fe de la Iglesia»,⁴ mientras que ante la Escritura (o la llamada «Biblia») el filósofo «es el sabio de la razón (*Vernunftgelehrte*)

1. Kant, 1968, vol. 7, pp. 645ss.

2. *Ibid.*, 9, pp. 263ss.

3. I, II (pp. 300ss.).

4. *Ibid.* I, A 44; p. 300.

[...] que se basa en las leyes interiores que pueden deducirse de la propia razón de cada ser humano».¹ Y después de largas argumentaciones concluye que «es así como hay que realizar todas las *interpretaciones de las Escritura (Schriftauslegungen)*»,² es decir, de los textos de la Escritura judeo-cristiana (y lo mismo podía decirse del *Libro de los muertos* de Egipto, los *Upanishads* en la India, del *Corpus* de los libros budistas, del *Corán* islámico u de otros textos tenidos por sus comunidades respectivas como sagrados, frecuentemente como revelados), que residen en la organización universitaria en la Facultad de teología (en las universidades germano-anglosajonas, porque en la Europa latina desaparecieron estas facultades de las universidades públicas por conocidas razones históricas). En la Facultad de filosofía, desde la Ilustración, se pueden enseñar teniendo en cuenta libros que consisten en extensas narrativas racionales en base a símbolos, como la *Iliada* o la *Odisea* de Homero, la *Teogonía* de Hesíodo, que son textos religiosos «llenos de dioses», pero considerados aptos para el cumplimiento de las interpretaciones filosóficas. En cambio, hay interdicción absoluta de usar o interpretar filosóficamente (como si fueran intrínsecamente teológicos) textos de la Biblia judeo-cristiana, tales como el *Éxodo*, el *Evangelio* de Juan o la *Carta a los romanos* de Pablo de Tarso.

El reto presente es el de extraer esas amohosadas narrativas simbólicas («teológicas» para el secularismo jacobino ilustrado), que residen y se estudian en la Facultad de teología, y situarlas por primera vez también en la Facultad de filosofía. Consistiría en efectuar sobre ellas una *hermenéutica*, una *interpretación* «estrictamente filosófica». Y aún, trascendiendo las meditaciones kantianas sobre el asunto, deseamos aclarar de manera diferente y con mayor precisión la cuestión.

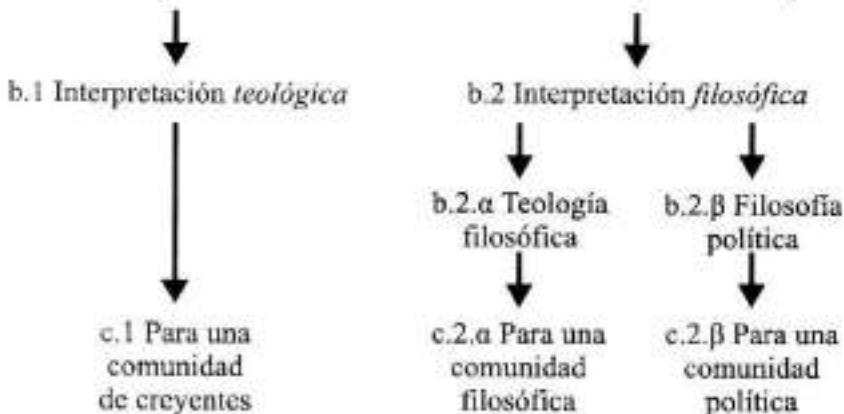
En primer lugar, a) como pertenecientes a la lengua cotidiana histórica, esos textos simbólicos, religiosos, y hasta místicos en

1. *Ibid.* I, A 44, p. 300.

2. *Ibid.*, A 70; p. 314.

algunos casos, deben ser definidos como «narrativas racionales en base a símbolos», en el sentido que constituyen *mitos*, tal como los ha definido Paul Ricoeur.¹ Esas narrativas, en segundo lugar, puede sufrir una doble hermenéutica o interpretación: por una parte, b.1) *teológica*, es decir, y como indicaba Kant, efectuada desde la convicción subjetiva (que podemos llamar «fe religiosa»), c.1) en vista de una comunidad religiosa (la llamada «Iglesia» por Kant). O, por otra parte, b.2) *filosóficamente*, tomar el texto o la narrativa racional en base a símbolos a fin de descubrir su sentido último racional, y las categorías implícitas teórico-universales que incluye dichos textos (que Kant las denomina «conceptos determinados de la razón»²), c.2) en vista de una comunidad secular.

a. *Texto* (cuando se trata de una narrativa racional simbólica)



1. Un mito es una narrativa racional en base a símbolos, como ha expuesto Paul Ricoeur, sean o no religiosos.

2. *Ibid.*, A 65; p. 312: «*Begriffe der Vernunft*, interpretados a partir de las «representaciones simbólicas» (*symbolischen Vorstellungen*). Algo más adelante escribe Kant: «Este libro [las Escrituras...] puede ser interpretado (*ausgelegt*) teóricamente [...] según conceptos racionales prácticos» (*Ibid.*).

Se trata entonces, en nuestro caso, de efectuar una *interpretación filosófica* (b.2) de un *texto* (a.) como actividad en función de una comunidad política (c.2.β) de *categorías* usadas implícitamente por la narrativa racional cotidiana que se construye en base a *simbolos* (es decir, que hermenéuticamente tiene un *doble sentido* con respecto a las posibles referencias semánticas).¹ Habría aún que distinguir esta interpretación de la que Kant denomina «teología filosófica»² (que se trata de la llamada "Teodicea") (b.2.α), de lo que denominaremos con precisión, y corrigiendo el uso actual ambiguo de «teología política», una *interpretación filosófico-política de textos o narrativas racionales en base a simbolos* (b.2.α) (sean o no religiosos), y cuya destinataria es la comunidad política.

La estrategia expositiva de este trabajo tendrá dos partes. En la primera, aclararé la posición crítica ante el debate en torno a Pablo de Tarso tal como la interpreta una *Política de la Liberación*, aprovechando todos los elementos positivos y rescatables del tratamiento del asunto en los filósofos políticos actuales. En la segunda parte, expondré críticamente la posición de otros filósofos en boga, marcando las coincidencias con las tesis expuestas en la primera parte, y mostrando igualmente las disidencias críticas. En general, y desde ya, todas las interpretaciones de los textos —exceptuando los originados en países periféricos, como veremos— tienden a no articular el proceso hermenéutico con la realidad económica política concreta de la realidad actual del sistema globalizado y excluyente, lo que deja ver interpretaciones de diversos grados de «idealismo», indiferentes ante la terrible situación actual del globo.

1. Véase lo ya indicado en el vol. 1 de una *Política de la Liberación*, [33-38]. Allí tratamos el tema que ahora abordamos pero referido al fundador del cristianismo, un tal Jeshúa ben Josef (por denominarlo como lo hacían los semitas o Jacob Taubes, 2007).

2. Kant, *La religión dentro de los límites de la pura razón*, Prólogo a la primera edición de 1793, BA xvi; Kant, 1968, vol. 7, p. 655: «Esta teología [filosófica...], con tal que permanezca dentro de los límites de la pura razón y utilice para su confirmación y aclaración de sus tesis la historia, las lenguas, los libros de todos los pueblos, incluso la Biblia, pero sólo para sí, sin introducir tales tesis en la teología bíblica», es decir, manteniéndose en el horizonte de la filosofía.

La temática ha sido lanzada por la sugerencia de Carl Schmitt y su «teología política»,¹ desde una reflexión sobre la obra de Th. Hobbes. Desde ya debemos precisar la cuestión. Hobbes, en la *Parte III* de su famoso *Leviatán*, a partir de las distinciones que hemos propuesto más arriba, efectúa estrictamente una «interpretación teológica» (b.1), es decir, una «teología política» que toma la Escritura no ya como filósofo sino como miembro de una comunidad de creyentes, ya que el texto hobbesiano es escrito para dicha comunidad cristiana histórica. Escribe claramente:

«En lo que a continuación me propongo tratar, que es la naturaleza y derechos de un *Estado cristiano*,² de lo cual dependen gran número de revelaciones sobrenaturales de la voluntad de Dios, la base de mi discurso debe ser no solamente la palabra *natural* de Dios,³ sino también la *profética*.⁴

Hobbes indica entonces explicitamente que será un discurso de creyente, «profética», que, sin embargo, usará también los «sentidos y experiencia» y «nuestra razón natural» (y por esto es ya una construcción teológica [b.1]) que se ejerce a partir de «esta Escritura, la que tomaré como principio de mi discurso»⁵ (a.). Schmitt indica que la filosofía del derecho moderno (b.2.β) toma elementos de las construcciones teológicas (b.1), no advirtiendo que se trata de un pasaje a un nivel diferente. Hay otros casos en que se pasa directamente de los textos originarios simbólicos cotidianos de la cultura occidental, que eran frecuentemente religiosos (a.), como en todas las otras culturas de la época, a una filosofía política. Tal es el tránsito de C. Schmitt, como se ve en el dramático

1. Véanse los dos tomos titulados *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, publicado en 1922 (Schmitt, 1996), y *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, publicada en 1970 (Schmitt, 1996b).

2. Debe entenderse que dicho «Estado cristiano», anglicano en concreto, es ya una comunidad de creyentes, una Iglesia histórica, concreta, religiosa: la ambigua Cristiandad. Es el nivel *c. 1* del *Esquema I* (véase *Política de la Liberación*, I, [39ss]).

3. Sería exactamente la «teología racional» de Kant (o Teodicea) como hemos visto.

4. Hobbes, *Leviatán*, III, cap. 32 (Hobbes, 1998, p. 305).

5. *Ibid.*, p. 310.

diálogo poco antes de su muerte con J. Taubes, que toma el texto de Pablo de Tarso en sus *Cartas* como inspiración para su doctrina política del «*katégora*», pasando de la narrativa racional simbólica de Pablo (a. del *Esquema I*) a su filosofía política (b.2.á). Deberemos seguir un itinerario más preciso.

Es decir, tomaremos las *narrativas simbólicas* (a.), que no deben ser trabajadas hermenéuticamente *solo* en la Facultad de teología (b.1), y las localizaremos en la Facultad de filosofía (b.2), para efectuar una labor interpretativa filosófico-política (b.2.β), de la que trata una *Política de la Liberación*, estrictamente *filosófica*. Es decir, no se trata de una recuperación filosófica de la teología, sino de la recuperación para la filosofía de textos fundacionales que poseen *implicitamente categorías críticas* que originaron una cultura (la de las cristiandades oriental y occidental, incluyendo la Moderna europea), y que pueden construirse como *categorías filosóficas crítica* de gran pertinencia en el presente. Repitiendo: habrían categorías críticas y distinciones metodológicas *implícitas* en las narrativas racionales *simbólicas*, con lenguaje cotidiano, expresadas en el ámbito religioso (en el caso que estudiaremos), que pueden ser abstraídas de su entorno religioso, y *fijadas* o determinadas unívoca o analógicamente en uno de los sentidos del texto simbólico. Esta determinación filosófica precisa (no ya con el *doble sentido* del símbolo) es obra de la filosofía política (b.2.β) en vista de una comunidad política secular (c.2.β). ¡Todo esto ha producido profusas *confusiones* en el tratamiento de estas cuestiones desde Hegel hasta Nietzsche, pasando por M. Heidegger e incluyendo la mayoría de los filósofos políticos contemporáneos!

El caso que queremos abordar, entonces, es el de un tal Saúl, judío, fariseo de la escuela de Gamaliel en Jerusalén, ciudadano romano, en la generación siguiente a la de Jeshúa¹ ben Josef, el fundador del cristianismo.

1. Escribiremos *Jeshúa* (o *Josef*) con «jota» (j) que en las lenguas mediterráneas (griego, hebreo o castellano) son guturales (como la *jota* castellana de procedencia árabe), pero se pronunciará como una «j» latina (*jesúsa*). Usaremos en cambio para la *jota* (j) castellana las letras *k* y no la *jota*. En los pueblos semíticos cuando un varón no tiene descendencia se indica su filiación (hijo de ben Josef).

1. Las categorías políticas implícitamente filosóficas de Pablo de Tarso

En primer lugar deseamos indicar los criterios hermenéuticos desde donde leeremos *filosóficamente* las *Cartas o Epistolas* que escribió Pablo de Tarso, narrativas racionales en base a simbolos, remitidas a comunidades de creyentes, religiosas entonces, que significaban un diagnóstico crítico, en vista de una praxis religioso-política que produjeron una radical transformación (*Veraenderung*) del orden histórico dado.

Recordando lo que muchos de los actuales intérpretes filósofos de dichas *Cartas* olvidan, deben situarse estos escritos en el contexto *económico político* del Imperio romano en una etapa de consolidación de la estructura de dominación esclavista y oligárquica de trágicas desigualdades que despertaba un clamor inmenso entre crecientes masas mayoritarias oprimidas, explotadas, reducidas a soportar sufrimientos inenarrables: «La humanidad otea impaciente (*apokaradokia*) aguardando que se revele lo que es ser hijos de Dios» (*Romanos 8, 19*).¹ Las *Cartas* son una respuesta a ese clamor por una justicia política y económica universal. Elsa Tamez, especialista costarricense sobre el tema, en su obra *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*,² nos muestra el camino.

En efecto, la situación de injusticia sobre la que se construyó el Imperio romano es mucho más de lo que puede dejarse ver en una institución del derecho romano como el mero *homo sacer*. Saulo

1. El significado de «ser hijos de Dios» enunciado para esclavos, oprimidos y excluidos es el momento del «rescate» (el pago que se efectúa para liberar al esclavo: «redención», tema tan claramente sugerido por W. Benjamin). Véase Hinkelammert, 2008, pp. 17ss., donde efectúa una reflexión del texto de Marx: «La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre, y por consiguiente en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, esclavizado, abandonado y despreciable (*ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein veraechtliches*)» (Marx, 1956, I, p. 385; 1962, p. 230).

2. Tamez, 1991, pp. 51-75. Es un muy preciso comentario a la *Carta a los romanos* de Pablo.

era un judío, *etnia* tolerada (con ciertos derechos) en el Imperio, de una ciudad comercial de tránsito en el Imperio oriental (Tarsos), de la diáspora, es decir, de comunidades religiosas principalmente urbanas dispersas desde el exilio babilónico.¹ Eran profundamente explotados por tributos especiales (*la laographia*) que se aplicaban a los de origen no romanos. Pablo, de familia de artesanos, aprendió el oficio manual de tejedor y armador de tiendas (*skenopoios*), trabajando con sus manos días y noches, viviendo siempre como pobre entre pobres. Fue varias veces encarcelado en Filipos, Cesarea y Roma; enfrentó tribunales en Tesalónica; estuvo preso en Éfeso. Vivió la violencia, la tortura y la humillación propias de esclavos. Aunque ciudadano romano, probablemente, recibió el *summum supplicium* (la pena de muerte). Esa vida de un dominado fue sufrida dentro de un Imperio dominador, militar, política y económicamente. Desde la muerte del Cesar Augusto (29 d.C) la prosperidad urbana del Imperio se asentaba sobre una terrorífica esclavitud. La mayoría de la población del Imperio eran esclavos, libertos pobres y campesinos agobiados por tributos incontables, convertidos de hecho en posición de servidumbre o semi-servidumbre. La civilización romana se apoyaba estratégicamente sobre la eficacia inexpugnable en su época de las legiones —organización militar inigualable por su eficacia estratégica en su momento—. Las guerras de dominación de las colonias eran vitales para proveer de esclavos al Imperio, botín de todas las acciones militares expansivas. Los patricios se apropiaban de los campos肥iles, de las nuevas provincias y del *ager publicus* de los pueblos explotados. En los territorios nuevamente conquistados los beneficiarios, después de los romanos, eran las élites locales. Pocos ciudadanos tenían el calificativo de dignos. Sólo los ricos,

1. Agamben, 1995. Hay que entender que la comprensión de las categorías fundamentales del derecho romano no son, universalmente, las categorías de una necesaria *Política de la Liberación*. Si la *nuda vita* es el momento ontológico inicial de un tal derecho no significa que deba tomársele de la misma manera hoy. La *nuda vita* debe ser reinterpretada desde otro horizonte (véase *Política de la Liberación*, vol. 2, § 14 [250ss]).

los que cumplían las altas funciones públicas, los militares afamados, y por ser miembro de los famosos *ordines*: sea el senatorial, el ecuestre y de los decuriones.¹ La *Ley romana* (producto del genio legislativo de este Imperio *sui generis*) se encargaba de justificar la vigencia de la estructura de dominación con funciones (oficios) y derechos claramente definidos. Los diferentes *status* estaban entonces garantizados. De esta manera se legitimaba el ejercicio del poder de los *honestiores* (una minoría) sobre los *humiliores* (la inmensa mayoría). Ser esclavos, *servus sine dominio*, era simplemente no ser sujeto de derechos: no pudiendo contraer matrimonio, ni tener familia, ni bienes; sin poder ser acreedor, ni deudor, ni acusador en juicio. El poseedor del esclavo podía venderlo, donarlo, castigarlo o matarlo. La mujer esclava todavía sufría mayor indignidad, humillación, explotación o violencia.²

Desde este masivo sufrimiento de la subjetividad carnal viviente de las multitudes del Imperio fue desde donde se escribieron esas *Cartas paulinas* a «comunidades éticas» (las denominaría Kant³) a fin de que tomaran conciencia intersubjetiva crítica y actuaran en consecuencia (es una propuesta teórica en función de una praxis liberadora, crítica, transformadora). Pablo parte de una concepción antropológica semita completamente diversa a la greco-romana. El ser humano no es un alma (*psykhé*) divina, una ingenerada e inmortal, caída en un cuerpo (*soma*).⁴ Hemos ya indicado que para Pablo el ser humano, como para los semitas y egipcios (y también para los *Evangelios sinópticos* y *joanino*), era categorizado como una "carne" (en griego: *σαρξ*; en hebreo: בָשָׂר) o como «cuer-

1. *Senatorial, equester et decurionum.*

2. Véase lo que ya hemos dicho en [33-38] del vol. I de una *Política de la Libertad*.

3. *La religión dentro de los límites de la pura razón*, III, 3, A 130ss, B 129ss; Kant, 1968, 7, pp. 787ss: «El concepto de una comunidad ética (*ethischen Gemeinen*) es el concepto de un pueblo de Dios (*Volke Gottes*) bajo leyes éticas». Lo que Hegel escribirá a Schelling bajo el nombre de la «Iglesia invisible».

4. Véase Dussel, 1975, I, pp. 388.

po psíquico» o «animico» (*sóma psykhikós*: σῶμα ψυχικός).¹ Se trata de una categoría antropológica intersubjetiva que muestra la situación del ser humano «fuera de la Alianza»:

«Así la resurrección (*anástasis*) de los muertos (*nekrón*) [...] se siembra en un *cuerpo psíquico* y renace en un *cuerpo espiritual* (*sóma pneumatikós*) [...] Está escrito: el primer hombre, Adam, fue un alma viviente (*psykhikón zōon*); el último Adam es un *espíritu vivificante* (*pneuma zooposon*) [...] Yo afirmo, hermanos, la *carne* (*sárk*) y la *sangre* (*haima*) no pueden heredar el Reino de Dios» (*I. Corintos* 15, 42-50).²

Tenemos aquí dos antropologías, la greco-romana y la semito-egipcia, en contradicción. Las categorías implícitas filosóficamente son claras. Para la narrativa racional simbólica greco-romana (*a.* del *Esquema I*), y sus filosofías correspondientes (*b.2*) el ser humano tiene como principio de determinación y del mal a la materia o el cuerpo; el alma es inmortal.³ Para semitas y egipcios, el ser humano es unitario, es *carne* (*basar* o *sóma psykhikós*) y muere. Hay una muerte primera (del *primer Adam*) que deja a la *carne* con «vida» (psíquica) pero sin salvación, aislada, sin elección, ni promesa, ni comunidad, ni salvación. Esa *carne* entra intersubjetivamente en una alianza, contrato, testamento (en hebreo: *brit*, בְּרִית) desde donde puede producirse un *primer renacimiento* (resurrección): es el «cuerpo espiritual» (*sóma pneumatikós*).⁴ Ya

1. Por lo general la discusión filosófica sobre Pablo de Tarsos actual sobrenada en una gran ignorancia de la visión antropológica del gran militante (que S. Štěk compara con razón con Lenin, aunque mostraremos las diferencias en su momento). Hemos estudiado hace años *muy detalladamente* la cuestión. Véase al menos Dussel, 1969 y 1974. Pocos de los filósofos que actualmente tocan esta temática muestran conocimiento suficiente de estas distinciones.

2. Contra lo que se opina desde Harnack (que leyó W. Benjamin y muchos otros) y Nietzsche, esta expresión es idéntica a la siguiente: «Lo que ha nacido de la *carne* (*sárk*) es *carne*, y lo que ha nacido del *espíritu* (*pneuma*) es *espíritu*» (*Juan* 3,3).

3. Es el tema de mi obra *El humanismo helénico* (Dussel, 1975).

4. La segunda *muerte*, o la física, era por su parte interpretada, no desde la desvalorización del cuerpo en la inmortalidad impersonal del alma, sino desde la valorización de la *carne* como digna de su resurrección o reafirmación *personal*, singular, con nombre propio (como en el Juicio final de *Mo'at* ante Osiris; véase en una *Política de la Libre-*

veremos el significado, por contradicción, de los dos órdenes, *cōnes*¹ entre la «*Ley*» y el «*espíritu*» en el Pablo de la *Carta de los romanos*.

De lo que se trata, entonces, es de dos *órdenes*, niveles, mundos: el «reino de este mundo» (que tiene su «príncipe», sus «dominadores» y sus «ángeles») y «el Reino de Dios» (que igualmente tiene sus «apóstoles» o «enviados» a cumplir militarmente una acción histórico-política). Estamos, entonces, frente a dos *categorías* que podemos explicitamente *construir filosóficamente*: una, a) que significa el «orden de la carne» o la *Totalidad*² vigente, en cuanto tiene pretensión de ser una Totalidad auto-referente, cerrada, y es, además, lo dado; otra, b) del «orden del *espíritu*», que podríamos llamarla con E. Levinas (aunque modificando su significado) el ámbito trans-ontológico, la Exterioridad o lo metafísico, situado como comunidad concreta de los Otros más allá de la Totalidad vigente y dominadora (el *sόma pneumatikόs*). Se puede ahora con ellas construir *categorías filosóficas sensu stricto*, que nos permitirán interpretar la *Carta a los romanos* de manera muy diferente a lo que se acostumbra hacer en la filosofía política actual de Europa y Estados Unidos.

En efecto, la *Carta a los romanos* de Pablo es un momento culminante *crítico* del pensamiento semita, judío, en el Imperio romano. Es nada menos que una narrativa racional simbólica lanzada contra el Imperio en su *esencia misma*: hace cimbrar el fundamento sobre el que se edifica la *legitimación del Estado romano* en su totalidad. Pero, al mismo tiempo, era una crítica también

com., vol. I [8]). Sobre la antropología intersubjetiva semita véase Dussel, 1969. El proceso posterior de confrontación entre la antropología helénica y la semita-cristiana a partir del siglo I d.C., véase Dussel, 1974.

1. «No se amolden a este *edad*» (*Rm* 12, 2). Sobre estos dos órdenes, edades o *cōnes* véase el esquema 12.1 de mi obra *20 tesis de política* (2006, p. 95). Se trata de las categorías *filosóficas* «Totalidad» y «Exterioridad» en mi vocabulario, como se verá más abajo.

2. Véase de M. Jay la obra *Marxism and Totality* (Jay, 1984), y en todas mis obras (puede rastrearse dicho concepto usando el programa «copernic.com» en mis libros incluidos en www.enriquedussel.org).

ante otros grupos de la tradición judía con los que la nueva comunidad «mesiánica»¹ se iba lentamente *demarcando*. En tercer lugar, todavía se oponía a un cierto legalismo de grupos «judai-zantes» de la primitiva comunidad mesiánica («cristiana») que no comprendía la novedad de la nueva posición del grupo fundacional. Esto no se opone a que para un J. Taubes y toda una tradición judía actual incorpore a Pablo dentro del horizonte estrictamente judío. En efecto, lo que ahora deseamos indicar es que, siendo *en todo judío*, Pablo (desde la experiencia del «acontecimiento» de Jeshúa ben Josef y sus apóstoles, sin ruptura, aunque con diferencias complementarias: verdadera «subsunción»: *katargén*) es el genio creador de una formulación, para la novel comunidad «mesiánica», de un diagnóstico y de una estrategia política que seguirá dicha comunidad dentro de la «situación» co-yuntural del Imperio y ante diversos grupos judíos, que dará a la expansiva comunidad «mesiánica» resultados arrolladores, fruto de una decisión política, de un juicio práctico singular. Supone, políticamente, continuar la tradición crítica de los semitas, de los judíos, y, sin embargo, consistió en abrir un camino no transitado —lo que no es frecuentemente indicado con claridad entre los filósofos políticos actuales, por lo que no se valora hoy suficientemente su impacto actual ante una crisis de civilización semejante a la que enfrentó Pablo, pero hoy inmensamente aumentada, en la llamada globalización al final de la Modernidad que sufrimos—.

La *Carta a la comunidad «mesiánica»* de la ciudad sede del Imperio trataba esencialmente la cuestión de la insuficiencia de la legitimidad de la praxis y de las instituciones del Imperio y del judaísmo de la diáspora por tener como único criterio la *Ley ro-*

1. Desde ya, y siempre que usemos la palabra «mesiánico» o «mesianismo» (que proceden de *mesiáš*, que semánticamente tiene como raíz el aceite en hebreo, con el que se *consagra* al *migdol*: en hebreo: *messiakh*, מְשִׁיחָה; en griego: *christós*, χριστός), nos referimos a los que cumplen una de dos funciones posibles: como rey (el «mesianismo davídico») o como profeta (el «mesianismo profético»). Por ello, en Antioquía se denominó a la comunidad de los seguidores de Jeshúa ben Josef: *christians* (mesiánicos). Cuando usemos la palabra «mesiánicas/os», entre comillas, léase «cristianas/os».

mana (*lex*) o la *toráh* (תּוֹרָה) del pueblo judío, que en la diáspora post-exilica babilónica se había transformado en el fundamento de las comunidades rabinicas ante la lejanía, y el posterior derrumbe, de la institución sacerdotal del Templo de Jerusalén. La Ley se había fetichizado.

La *Carta*, en la interpretación *filosófica* que proponemos, tiene seis temas fundamentales (todos en torno al cuarto): 1) el significado de *justificación* o el criterio último de la legitimación histórica de la praxis, del agente, de las instituciones; 2) el concepto mismo de Ley como fundamento del *primer orden* (*eón*) vigente; 3) el *derrumbe* de la Ley debido a su insuficiencia, a su fetichización; 4) el *nuevo criterio* de justificación; 5) la comunidad mesiánica que irrumpió como *ruptura* con el pasado en el tiempo de la praxis liberadora («el tiempo-hora mesiánico»), 6) creando un *nuevo orden* más allá de la Ley. Tendríamos así bosquejados los temas, los momentos diacrónicos (de los *dos eones*, con sus tiempos y el pasaje —*Uebergehen*— de uno al otro), y las categorías esenciales que serán utilizadas por una *Política de la Liberación*, imposibles de ser advertidas por la mera tradición ontológica de la filosofía greco-romana o de la Modernidad a partir de Hobbes. Es una narrativa profundamente dialéctica —contra lo que opina J. Taubes—, que pensamos no ha sido seriamente tomada en cuenta, quizás por la opción social-demócratas de muchos filósofos europeos, o quizás por faltarles lo mordiente de la creatividad política que se experimenta en América Latina desde finales del siglo XX.

En primer lugar, al comienzo de la *Carta* se habla de la *justificación* (*Rm 1, 17*), concepto que habrá que aclarar. La palabra «*justificación*» (*δικαιοσύνη*)¹ procede de «*justicia*» (del griego

1. Véase, en el vol. II de la *Política de la Liberación* [377ss], la diferencia entre fundamental, justificar o aplicar (todavía podría proponerse un cuarto concepto: subsumir el acto en el principio, o el principio en un campo). Recuérdese la diferencia para Kant entre «juicio reflexionante» (de lo particular a lo universal) del «juicio determinante» (de lo universal dado a lo particular); distinción aclarada en el vol. I de esta obra [172]. El criterio de *justificación* es aquí lo universal y «*subsume (subsumiert)*» lo particular (el actor, el *dicto a justificar*) (Kant, UK, B xxvi, Axxiv; Kant, vol. VIII, p.251).

go: *dike*, δίκη, y del hebreo: *tsadik*, תִּצְדִּיק).¹ «Justificar» o declarar justo a un actor, o a la praxis de la que es agente, exige diversos momentos: 1) obviamente un actor que opera un acto, el que 2) desde un criterio o fundamento, 3) es juzgado por un tribunal u observador, que 4) asigna al actor, o a su acto, el carácter de justo (y por ello meritorio de un premio), o de lo contrario el carácter de injusto (y por ello culpable de un castigo). La *justificación* es propiamente el cuarto momento, el de la subsunción de lo concreto (el actor o la praxis) en lo universal (el criterio de fundamentación del juicio evaluativo). El tema nos remite al mito de Osiris, del Juicio final de *Ma'at* en Egipto, que se repite en la tradición judía, cristiana o islámica, en que el muerto es *juzgado* por sus obras, según que haya o no cumplido con los mandatos divinos (la *Ley*). La salvación o resurrección del muerto en Egipto es el efecto de una *justificación* positiva; es decir, el juzgado ha sorteado el obstáculo del juicio siendo calificado de *justo*. Se la ha *justificado*. «No basta conocer la Ley para ser *justos* (*dikaioi*) ante Dios, hay que *obrar* la Ley para estar *justificados* (*diaiothésontai*)» (*Rm* 2, 13).

En segundo lugar, se trata del sentido de la *Ley*. La Ley es el criterio tenido por todos como vigente para la «*justificación*» (del agente y su *praxis*). Desde la antigua diosa *Ma'at* de los egipcios, hasta la *nómos physikón* de los griegos, la ley romana o la *toráh* judía la *Ley* opera como un imperativo fundamental. Es por ello que «la función de la Ley es dar *conciencia* (*epignosis*)² del pecado» (*Rm* 3, 20). O, de otra manera, la Ley determina un límite o *marco* (diría Rosa Luxemburg) a la voluntad, como criterio para poder juzgar diferenciando lo que es justo (y cumple la Ley) de lo que es perverso (porque opera contra la Ley). Sin ese *marco* no se discierne lo bueno de lo malo, y por ello no hay conciencia moral de lo uno ni de lo otro (es decir, de la falta moral).

1. El texto se refiere a *tsadik*, según la siguiente cita: «el justo [tsadik] vivirá por la *eternidad*», *Habacuc* 2, 4), y no tanto aquí al concepto de «*justificar*» como *mishpat*.

2. El dios Osiris, nuevamente, en el mito ético-político egipcio observaba (y por ello se representaba por un ojo en los textos jeroglíficos) todo los actos, aun los más secretos, que serán juzgados públicamente en el Juicio final de *Ma'at*. Es ya la «conciencia moral», un antípodo cotidiano de tal Juicio trascendental.

Por otra parte, la Ley supone: a) un tiempo *anterior* a su dictado, tiempo del caos originado por el «pecado del primer Adán» (que es también metafóricamente el tiempo de la esclavitud de Egipto); b) otro tiempo de la promesa, acordada con Abraham (tiempo de la *primera Alianza*); c) y el tiempo propiamente dicho del dictado por Moisés, fuera de Egipto y en el desierto, de la *primera Ley*, la del orden vigente aún en el tiempo de Pablo. Con Moisés tenemos lo que A. Badiou podría llamar un «acontecimiento» en referencia al orden ontológico. Pero, más allá de Badiou, debemos considerar este momento como el «*primer acontecimiento*», el fundacional.¹ Obsérvese que deberemos comenzar a efectuar una descripción diacrónica de *dos* acontecimientos, en la dialéctica de *dos* tiempos, que ha pasado frecuentemente desapercibida para muchos intérpretes del texto que estamos analizando. Hay un *antes* y *después* que son esenciales en la *política de la liberación*. La *Ley* juega su función en un *primer* momento que debe ser superado, sin lo cual todo pierde sentido. Para resumir lo que llevamos ganado, podemos decir que, en efecto, la *Ley* es criterio o fundamento de *justificación* de la praxis cumplida en todo orden dado, vigente.

En tercer lugar, se produce el *derrumbe* de la legitimidad de la *Ley*. Es este un primer momento dramático, crítico y novedoso de la *Carta a los romanos*. Es el momento *negativo*, de la *ruptura*, y que puede ser interpretado como anarquista (ciertamente es un principio anarquizante), momento político por excelencia que permeará todas las tradiciones críticas posteriores (y las de la izquierda en Occidente desde el siglo XVIII).

Acontece que aunque la *Ley* es el criterio de justificación de los actores y la praxis dentro del orden vigente, puede fetichizarse, corromperse y caer en contradicción consigo misma, lo que produciría su derrumbe. ¿Cómo explica Pablo esta negatividad? ¿Desde qué situaciones puede poner en cuestión lo que es el fundamento del sistema?

¹ Que hemos expuesto en la *Política de la Liberación* en el § 15 [262ss].

Para poder negar la Ley, primero ésta ha debido tener la pretensión de ser la referencia absoluta de la justificación. En ello consiste el fetichismo de la Ley, y se evidencia cuando ésta se afirma como el fundamento *único* y *último* de dicha justificación: se absolutiza, se torna auto-referente. Esto acontece cuando se coloca la Ley por sobre la *Vida misma*. Franz Hinkelammert, en su obra *El grito del sujeto*,¹ refiriéndose al *Evangelio de Juan*,² muestra que Jeshúa ben Josef sanó a un ciego en sábado (día en el que, según la Ley, no debía realizarse ninguna obra) por lo que fue reprendido por los observantes de la Ley:

«Jesús transgredió la ley. Lo hace para sanar a un enfermo. La ley no debe impedir la vida humana. Los que se le oponen, lo hacen en nombre del cumplimiento de la ley. Jesús reprocha el pecado —de no ayudar al prójimo— a aquellos que están exigiendo el cumplimiento de la ley».³

Para el fundador del cristianismo el *nuevo criterio*⁴ es la Vida, que por su parte da fundamento *último* a la Ley. La Vida es el *contenido* de la Ley. Su *inversión* es lo que critica Jeshúa y Pablo de Tarso.

Pablo argumenta de diversas maneras la ambigüedad de la Ley. En una primera observación muestra cómo es imposible su perfecto cumplimiento:

«Yo no sabía lo que era el deseo hasta qué la Ley me dijo: *No deseárs*,⁵ entonces el pecado, tomando como fundamento el mandamiento, provocó en mí toda clase de deseos» (*Rm 7, 7-8*).

1. Hinkelammert, 1998.

2. Indicando con esto la continuidad entre la posición de los *Evangelio*, de *Juan*, las *Cartas* de Pablo (contra la tesis de Harnack, apoyada en cierta manera por J. Taubes) y aún del *Apocalipsis* (Hinkelammert, 2008), que es por otra parte mi posición personal sobre la cuestión.

3. Hinkelammert, 1998, p. 27.

4. En realidad era un criterio antiguo pero que se había ocultado entre tantos mandatos de la Ley.

5. *Exodo 20, 17*.

Estos textos han sido comentados por J. Lacan¹ y S. Zizek. Sin embargo, deben situarse dentro de la argumentación gracias a la cual se intenta probar que la Ley no puede ser el criterio *último* de la justificación porque, en ese caso, nadie podría ser juzgado como justo. «La Ley es santa y el mandamiento santo, justo y bueno, pero aunque en sí bueno se convirtió en muerte para mí» (7, 12). Un cumplimiento perfecto de la Ley es imposible, de manera que en definitiva todos quedan sin justificación posible. Pero no sólo esto, sino que, además, la Ley exige en su fetichización una tal aplicación que hasta puede producir la muerte.

Esta muerte es sufrida por todos los oprimidos del sistema (la Totalidad) que se justifica por la Ley. La Ley mata a todo oprimido en algún nivel de la existencia (la Ley machista mata de alguna manera a la mujer, la del racismo, a las razas discriminadas, el sistema económico dominador, a los miembros trabajadores que sustentan la producción de los excedentes que se apropián las clases dominantes, etc.). Ley imperante y muerte se dan simultáneamente.

Por ello, y de manera singular en el asesinato de aquel que se levanta primero contra la Ley (que es el *Mashiakh*), Pablo conocía muy bien el poder represor de la Ley, ya que había oído el discurso de Esteban en Jerusalén antes de que fuera asesinado, cuando exclamó refiriéndose a los que pretendían cumplir la Ley:

«Ellos mataron a los que anuncianaban la venida del Justo, y a él lo han ahora traicionado y asesinado ustedes. Ustedes, que recibieron la Ley por mediación de los enviados y no la han observado [...] Los testigos, dejando sus capas a los pies de un hombre llamado Saulo, se pusieron a apedrear a Esteban [...] Saulo aprobaba la ejecución» (*Praxis de los apóstoles* 7, 52-8, 1).

Todo esto coincide con el texto del *Evangelio de Lucas* 24, 26: «No tenía el *mashiakh* que sufrir todo eso para manifestar su gloria?». La *dóxa* indica exactamente la «gloria» del *mashiakh* en su plena revelación, en la presencia manifiesta que destituía la

¹ J. Lacan, *Etica y psicoanálisis*, VI, 3, en *Seminarios* (Lacan, 2000, pp. 103-104).

pretensión de fundamentación última de la Ley. Si la Ley mataba a los oprimidos, y en primer lugar al Justo, se le revelaba a la nueva comunidad mesiánica, en el acto mismo del asesinato en la cruz la corrupción, el fetichismo de la Ley, y con ello la comunidad escandalizada quedaba libre ante la Ley y le negaba el poder ser el fundamento de la justificación.¹ ¿Cómo podría juzgar a los seres humanos como justos o injustos, si la Ley misma se había tornado *injusta*? Comenta Hinkelammert, en el acto por el que se justifica la muerte de Jeshúa ben Josef:

«Ahora Jesús los ataca frontalmente: *Si fueran [los miembros del tribunal, la Ley] hijos de Abraham, cumplirían las obras de Abraham. Pero están tratando de matarme a mí, que les he dicho la verdad que oí de Dios. Eso no lo hizo Abraham. Ustedes hacen lo mismo que su padre [...] Ustedes tienen por padre a Satán y quieren realizar los deseos de su padre»* (Juan 8, 40-44). (Hinkelammert, 1998: 45)

En efecto, Abraham, *contra la Ley* de los pueblos semitas que inmolaban a los dioses a sus hijos primogénitos, no sacrificó a su hijo Isaac (constituyendo una situación anti-edípica). Ser del linaje de Abraham es saber que hay ocasiones en que no hay que cumplir con la Ley cuando está en riesgo la Vida.

El orden vigente (de los romanos, los judíos o los cristianos legalistas) no podía poner en cuestión la Ley como único criterio de justificación. Pablo, con Jeshúa ben Josef, ponía la Vida y la *emunáh* por sobre la Ley. Podían entonces confrontarla.

Creo que ahora puede comprenderse el momento decisivo del argumento paulino, y se encuentra en referencia a la cuestión del *nuevo criterio* de justificación.

Es decir, y en cuarto lugar, Pablo expone claramente: «Esta es nuestra tesis: el ser humano se *justifica* por la *emunáh* [en hebreo: אמונה, en griego *pistis*: πίστις], independientemente de las *obras*

1. He ya indicado en otros lugares la diferencia con el pensamiento griego que, por ejemplo, en la muerte del justo (Sócrates) se les manifiesta (a sus discípulos) la injusticia de los jueces, pero nunca pusieron en cuestión la justicia misma de la ley. Ahora enfrentamos una posición mucho más radical.

de la Ley” (*Rm 3, 28*). Este enunciado es el origen de todo imperativo transformador, hasta revolucionario, que transmuta radicalmente el marco categorial de toda la filosofía política de los últimos veinte siglos (imposible para griegos y romanos). Este es el tema de toda la *Carta a los romanos*. No se trata en último término la cuestión de la Ley, sino del problema del *nuevo criterio* de justificación (que, además, se encuentra debajo de la *subsunción* [καταρρυψειν]¹ de la antigua Ley en la *nueva Ley*²).

Respetar la Ley como último fundamento de justificación es como «ponerse a disposición de alguien obedeciéndole como esclavo; [y de hecho en esa obediencia] se es esclavo» (*Rm 6, 16*). Se es miembro esclavo de la Totalidad del sistema vigente como dominador. A. Gramsci diría: es el dominado que presta *consenso* a la clase dirigente bajo la hegemonía de la Ley. Por el contrario, su *disenso crítico* rompe la posibilidad de la construcción de un proyecto hegemónico legítimo: ataca su fundamento, contra Max Weber.

Sólo ahora podemos encarar el concepto de *emunáh*. Decir simplemente «fe» —y considerando la historia de la inversión de los últimos veinte siglos de superposiciones interpretativas que han terminado por sepultar su significado— es caer en un equívoco total. Además, aplicando el método hermenéutico que pasa de la metáfora, o el relato racional simbólico, a su contenido categorial, la cuestión exige tener suficiente creatividad para descubrir nuevas capas semánticas. Como hemos tantas veces repetido, el criterio tradicional de justificación era la Ley. Ahora, la comunidad mesiánica, el *resto*, descubre una nueva fuente de legitimación. Proponemos que se trata (para la filosofía política y decantando el simbolo) del *nuevo consenso crítico* de la comunidad mesiánica ante el derrumbe de la Ley. La comunidad mesiánica,

1. Véase la interpretación de G. Agamben (2006, p. 97).

2. Dialécticamente, la *antigua Ley* es la del sistema político vigente (justo) que habrá que deconstruir y superar en el *nuevo sistema futuro* (con su *nueva Ley*). Evo Morales, por ejemplo, inaugura su ejercicio delegado y obedencial del poder haciendo proclamar una *nueva Constitución*, que deroga la anterior y no la niega sino que la subsanará en la *nueva*. Esta es la dialéctica diacrónica política implícita en la narrativa nacional simbólico-religiosa de Pablo de Tarso.

el *pueblo*, ante el inmenso poder del Imperio (romano), del templo (de Israel), la tradición (de los recientes cristianos que no pueden superar sus antiguos ritos, costumbres, sacrificios, etc.), se atreve, sin embargo, a enfrentarlos desde su *certeza*¹ de poseer una convicción que puede transformar la totalidad de la realidad. Esa *certeza*, ese consenso *crítico* de la propia comunidad, es lo que se denomina *emunáh* —en hebreo: עֲמֻנָה o *pistis*: πίστις en el griego de Pablo—, que podría describirse como la certeza entusiasta de la comunidad *crítica* (cuya fuente se encuentra en el mismo pueblo),² como la mutua *confianza* que se continua en el tiempo (*Kairos*) como fidelidad intersubjetiva de los miembros de una tal comunidad, convencidos de la responsabilidad solidaria en la realización de un nuevo acuerdo, contrato o Alianza que legitima o *justifica* («juzga como justo») la arriesgada praxis en el extremo peligro del «tiempo mesiánico» (de un W. Benjamin³) y como fuente de legitimación del *futuro* sistema (y en esto nos separamos de Agamben). Esto es lo que pienso debe entenderse en filosofía política como «la justificación por la fe».

Fidel Castro exclama en un discurso político: «Entendemos por *pueblo* [...] cuando *crea en algo y en alguien, sobre todo cuando crea suficientemente en si mismo*»;⁴ cuando *crea* que puede ser el actor colectivo que es responsable de crear un nuevo sistema político más justo. Esa *creencia*, esa *fe*, esa *confianza*, esa *fidelidad* intersubjetiva es una fuente *nueva de justificación*, y es auto-referencial. No es ya la *justificación por la Ley* que ha dejado de tener vigencia (las *Leyes de los Reynos de las*

1. La de «certeza» en Hegel: repr.-cone; ahora esclavo actor colectivo. Et. Liber, V.

2. Es evidente que para la narrativa simbólica religiosa la fuente última era la divinidad, el Verbo eterno, el Espíritu, que constitúa una nueva subjetividad intersubjetiva por un don denominado *gracia*. Debemos leer estas expresiones simbólicas a la luz de la racionalidad categorial filosófica.

3. «La marca de ese momento crítico y peligroso» (Benjamin, 1974?, *Gesammelte Schriften*, vol. V, p. 578).

4. «La historia me absolverá» (en Castro, F., 1975, p. 39).

Indias del 1681 para Nueva España en el proceso de la Independencia en 1810), sino la nueva *justificación por la fe* «del» pueblo «en» el pueblo mismo que se auto-afirma como agente de transformación histórica (hasta revolucionaria si fuera necesario, y como el acontecimiento creador con respecto a la futura y nueva legalidad de la *Constitución de Chilpancingo* de 1814, para el México independiente).

Hay todavía un símbolo cuya metáfora debe aclararse. Pablo escribe:

«Ahora,¹ en cambio, al morir a lo que nos tenía atrapados quedamos libres ante la Ley y podemos servir (δουλοεῖν)² en virtud de un espíritu [ruakh, רוח en hebreo; *pneuma*, πνεύμα en griego] nuevo, y no de un código antiguo» (*Rm 7, 6*).

Aquí habría que tratar el tema de la libertad (contra el liberalismo, por ejemplo). Como miembros cómplices del sistema de la Ley, los libres (que no eran esclavos) gozaban de la libertad de moverse dentro del sistema, pero no eran libres ante el sistema como totalidad. Los esclavos, no-libres en el sistema de la Ley, por el descubrimiento de la ilegitimidad de la Ley injusta devenían «libres ante la Ley», pero ahora no eran simplemente libres de manera indeterminada, sino que estaban investidos de la libertad como responsabilidad. La elección de ser miembros del «resto» les obligaba a cumplir una nueva misión. Era, no sólo como podría pensar Hannah Arendt, una «libertad comunicativa», sino una «libertad creadora responsable» por el Otro, por el pueblo. El *meshiakh* quedaba atrapado en una libertad signada por la «obediencia» y la «fidelidad» a la obra por realizar.

Esa libertad obediencial era el «espíritu» (*pneuma*), que indicaba la presencia del segundo *eón*, más allá de la Totalidad de la

1. Es el «Tiempo-Ahora».

2. Este concepto procede de *δοῦλος*, siervo, esclavo. Es la praxis propia del *nubedón* (נָבֵד), el *meshiakh*. Véase mi artículo sobre el «Siervo de Yahvéh» (Dussel, 1999, Apéndice), que también es praxis liberadora como *trabajo*, como *servicio* נִמְלָא, *habrakut*.

Ley. Es nuevamente el entusiasmo obligado y responsable, la mutua solidaridad¹ de los «rescatados», «redimidos», «liberados»² de la esclavitud de la Ley que los oprimía.

Aquí todavía habría que intentar aclarar un concepto disputado entre C. Schmitt y J. Taubes. Se trata de la categoría histórica del *katékhon* (*κατέχον*), por el que Pablo expresa la fuerza que *retiene* la plena realización de la «*anomia*», que es el momento en que el sistema de la Ley, llegando a su culminación auto-referente o fetichista, mata al justo (o a los inocentes) en nombre del derecho que se derrumba. Es el momento en que se revela la contradicción de la Ley; es decir, es el final de la auto-justificación del sistema vigente. Para no llegar a ese momento, se debería «reformar» todo lo reformable para dar más vida,³ más tiempo, como prolongación del sistema vigente, a fin de que no se torne a sus propios ojos un claro dominador. Cuando lo que lo «retiene» es aniquilado, el sistema se precipita, se revela en toda su maldad (algo así como, por ejemplo, cuando después del término de la Guerra fría Estados Unidos no tuvo ya más quien pudiera «retenerlo» —ni Europa, ni Rusia, ni nadie—, y se lanza a intervenciones militaristas, suicidas para el mismo Imperio, que cayó en el delirio y después en la espantosa «crisis financiera», efecto de su propia inmoral contradicción tantas veces anunciada, entre otros, por I. Wallerstein

1. *Agapé* (*ἀγάπη*), que ha perdido en el término «caridad» o «amor» su sentido fuerte originario en griego significa este afecto, esa fraternidad solidaria, que trasciende la «amistad» de los dominadores, y que unifica la comunidad «mesiánica». «El *agapé* (amor) sin fricciones [...] En las tareas no se echen atrás, en el *pneumati* (espíritu) manténganse fervientes» (Rm 12, 9-11).

2. En este preciso sentido ésta es una política de la «liberación», de la «redención» de los oprimidos, explotados, excluidos. El «*ónoma pneumatikovo*» significa exactamente el ser humano rescatado en una nueva Alianza (la del «pueblo mesiánico»); es Evo Morales que lanza una profunda transformación que culminaría con un referendo para aprobar una nuevo Constitución (la ley que subsaime la antigua Ley perimida).

3. Aquí habría que distinguir entre las «transformaciones» necesarias en el tiempo creativo del surgimiento del nuevo sistema político (diálecticamente el momento A) y aún en el tiempo clásico (momento B) de las instituciones; véase *29 tesis de política* [Dussel, 2006], tesis 17-21; de las «transformaciones» o meras «reformas» en el tiempo de la decadencia de las instituciones, que es de lo que se trata en el tema del *katékhon*, cuestión disputada entre C. Schmitt y J. Taubes, 2007, pp. 152-153).

y nosotros mismos). Es el momento de la *anomía* en el tiempo de la Ley (el matar legalmente a los inocentes en Irak o torturar fuera de la ley en Guantánamo, pero aparentando *ad intra* un legalismo cinico), lo que desencadena la segunda *anomía*, la del *meshiakh*, que no pudiendo ya respetarla se levanta rebelde destituyendo la Ley. Esta irrupción en el «Tiempo-Ahora» comienza la tarea agónica con la pretensión de instaurar la justicia, pasando en casos extremos hasta la destrucción completa del orden-injusto (y es el caso de las revoluciones sociales y políticas).

En quinto lugar, y ante la *anomía* o el tiempo de la represión final del sistema dominador, surgen los que se deciden vivir en libertad: «Ahora, al morir a lo que nos tenía atrapados, quedamos libres ante la Ley» (*Rm 7, 6*). ¿Quiénes son los que se liberan de la Ley del sistema *antiguo*? Aquí surge todo el tema del *meshiakh*, y del *pueblo* mesiánico (que es casi una redundancia, porque el *pueblo* es mesiánico o no es pueblo).

Aquellos que afrontan la Ley (Ley que se ha derrumbado ante los ojos de la comunidad «mesiánica»), son los que abandonan el mero «*tiempo cotidiano de la Ley*» (*κόπος*) e irrumpen en otro mundo, en otro *cón*, desde la Exterioridad de la Ley, desde los tenidos por *nada*. Esa irrupción explosiva y *creadora desde la nada* del sistema, origina otro tipo de *tiempo* (*κόπος*). Ahora se manifiesta el momento mesiánico, «en el *Tiempo-Ahora*¹» del «segundo acontecimiento» —con respecto al que ahora queda relegado como un *primer acontecimiento* ontológico de A. Badiou—, el *tiempo* mesiánico, tiempo del peligro, tiempo en el que todas las funciones que se cumplían en el orden antiguo de la Ley (del sistema dominador) se efectúan *como si no*² fueran las mismas, porque ahora han cambiado radicalmente de sentido. Antes afirmaban el sistema y se

1. Esta expresión «en el tiempo-alhora», exactamente traducida por «*Jetzt-Zeit*» en el caso de W. Benjamin, es frecuente en la *Carta a los romanos*. Véase por ejemplo su uso en 3, 26; 8, 18; etc. Expresa en la narrativa simbólica judía el «Día (י֥מֶת) de la manifestación de Dios», la *dóxa Theou*.

2. Este es el «como si no» (*1 Corintios 7, 29-31*) tan bien analizado por G. Agamben, 2006, pp. 88ss.

legitimaban en él. Ahora se tornan *críticas* del sistema (aunque sea la misma praxis: el comer, el estar casado, el ser un militar), porque se *endereza* a otro proyecto (del derrumbe del sistema, como negatividad, hacia la construcción de otro más justo y futuro, como positividad). En este *tiempo* del peligro, Miguel Hidalgo y Portilla, un miembro integrado del clero criollo, y todo un *pueblo*, se transformarán en los libertadores de México. Es el *tiempo* de los G. Washington, Mao Tsetung o Evo Morales. Es el momento en el que M. Hidalgo tocó la campana de su iglesia, no para anunciar una celebración litúrgica acostumbrada (el *khrónos* colonial), sino para convocar un ejército para luchar contra los opresores españoles, en ese *Tiempo-Ahora* (*kairós*) abandona la vida cotidiana, y se trasciende en *otro* horizonte: es el tiempo mesiánico (que pensó secularmente W. Benjamin), en torno al cual se deben construir las categorías más originales de una política crítica, de liberación.

Los que responden a la *convocatoria* del ungido (el *meshiakh*: Miguel Hidalgo, en el ejemplo dado) forman ahora una comunidad que se «escinde» de todo Israel: para la filosofía política la mera «comunidad política» en general como una *Totalidad* (el México colonial). En categorías *simbólicas* de la narrativa paulina (y judía) se trata del «resto» (*λειμμα*, *leimma* en griego; *שָׁאַל*, *she'ar* en hebreo):

«En el *Tiempo-Ahora* ha quedado un *resto*, elegido gratuitamente. Y si es gratuitamente, ya no valen las obras [del antiguo sistema], porque lo gratuito dejaría de serlo. ¿Qué se sigue? Que Israel¹ no consiguió lo que buscaba; los elegido [nuevos, mesiánicos] lo consiguieron, mientras los demás se han obcecado, como estaba escrito: *Dios les encegueció el espíritu, les dio ojos para no ver y orejas para no oír*» (*Rm* 11, 5-8).

La «escisión» (*aforismós*) divide entonces del Todo una Parte (que en parte es también exterior al Todo), que estando en el seno

1. En el ejemplo mexicano dado es el *antiguo* sistema superado. No importa si fue un cura de la élite criolla o un mestizo como Morelos y Pavón. El «héroe» vale por su comportamiento en la nueva situación, no en la antigua. El «bandido» Pancho Villa pudo ser un héroe en el «tiempo mesiánico» de la Revolución mexicana de 1910.

de la comunidad política como *parte* oprimida y excluida cobra ahora presencia creadora, desde una dimensión que guardan una cierta *exterioridad*: es la *plebs* (como origen del *populus* futuro sugerido por E. Laclau; ese *populus* es la comunidad en un nuevo orden futuro como Todo: en la narrativa simbólica se expresa como una lucha por llegar a la *Tierra prometida*, «en la que mana leche y miel» como cantaba el himno Sandinista). Con razón G. Agamben escribe subrayando:

«En el instante decisivo el *pueblo elegido* —*todo pueblo*¹— se constituye necesariamente como un *resto*, como un no-todo [...] Y esta es la figura o la consistencia que adopta el *pueblo* en la instancia decisiva, y como tal él es el *único sujeto político real*.²

Los que permanecen en el antiguo sistema (en la Nueva España colonial de Hidalgo y Costilla) quedan, como los fetiches, sin comprender (*ojos que no ven, oídos que no oyen*) el *nuevo acontecimiento creador*. No es ya el acontecer fundador (del Hernán Cortés que organiza la colonia Nueva España), es el nacer de un nuevo sistema (México independiente). La comunidad originaria (todo Israel) se ha escindido. Unos quedan fieles a la *verdad* antigua de la Ley y esclavos de ella (los realistas españoles y sus colaboracionistas), otros forman un «resto», en el peligro del «tiempo que resta» (*I Corintos* 7, 29). La clase dirigente, diría Gramsci, se transforma en clase dominante y represora, la Ley mata a los justos que se levantan y niegan con su consenso el orden estable-

1. Aquí G. Agamben hace una apuesta esencial: «*todo pueblo*, en tanto «se pone como *pueblo*» (diría J. J. Rousseau), es «*el* *pueblo elegido*».

2. Agamben, 2006, pp. 60-62. Y para nuestro propósito es esencial. Cita aquí un texto de M. Foucault: «Esta parte de la *plebe* no representa tanto una *exterioridad* respecto a las relaciones de *poder*, sino más bien sus límites, su reverso, su contrapartida» (Foucault, 1994, p. 421). Desde hace más de cuarenta y ocho años (véase mi artículo escrito en 1961; Dussel, 1969, en p. 156ss; y Dussel, 1973, vol. II, § 63, pp. 64ss) hemos usado conceptos semejantes a los de G. Agamben y M. Foucault, con la única diferencia que esa *plebe* tuvo siempre un momento con una cierta «exterioridad» (*más allá* de una dominación inter-sistémica constitutiva), y desde esa relativa Exterioridad se deberá afirmar ahora la sede de un nuevo poder, la «*super-potencia*» (o el «*super-poder* *creador*» que constituye la tesis central de la *Política de la Liberación*). Trataremos el tema del *pueblo* en el § 38. Véase también la Tesis II.3, en Dussel, 2006.

cido. La hegemonía desaparece; es el «reino de este mundo» en todo su rigor. Los «convocados» (de donde procede «iglesia», *ecclesia*, de *klao* en griego), y «elegidos» son ahora una parte escindida de toda la nación. Nace así un «pueblo» (*laos*, λαός en griego; *ham*, חם en hebreo): «Llamaré al no-pueblo mío, pueblo mío» (*Rm 9, 25*). Es entonces todo el problema categorial en filosofía política del concepto de *pueblo* en la significación mesiánica paulina: el acto colectivo principal en la creación de la novedad en la historia.

La praxis de los que se lanzan en la lucha por lo *nuevo* es vista, por «la sabiduría del mundo», de la Ley, como «locura». Una filosofía política *crítica*, entonces, se comprende que sea paradójica e incomprensible para el sistema que se deja atrás (la colonia Nueva España desde la monarquía metropolitana o la Bolivia anterior al 2005):

«Exponemos un saber [σοφία, *sophian* en griego; una nueva epistemología], pero no el saber de éste mundo [de la Ley] ni de los gobernantes que se suceden de la historia presente [...]; esa que ninguno de los gobernantes de la historia presente ha llegado a conocer» (*1 Corintios 2, 6-8*). «Por eso Dios tuvo a bien rescatar [redimir, liberar] a los que *creen* (πιστεύοντας) en la *locura* que predicamos» (*Ibid.*, I, 22).

La propuesta mesiánica (de M. Hidalgo o Evo Morales) al enfrentar al Poder de la Ley del Imperio, y toda su sabiduría, es *locura* para el sistema antiguo (legitimado en las *Leyes de los Reynos de las Indias*, o las recomendaciones del BID), pero no para el *pueblo* mesiánico, como todo *pueblo* (mexicano o boliviano).

Habria muchos temas a interpretar en la *Carta de Pablo*, pero los tendremos en cuenta en el transcurso de este volumen.

Pablo se encontraría entonces debajo de ciertas categorías *críticas* esenciales usadas (y frecuentemente invertidas) por las filosofías políticas de las cristiandades bizantinas, latinas, del mundo islámico, de la Modernidad europea (incluyendo al marxismo) y de las teorías políticas contemporáneas. Sería el enano que mueve las piezas del tablero de ajedrez de las culturas nom-

bradas, tal como pensaba W. Benjamin según la interpretación sugerente de G. Agamben.

2. Las categorías políticas de Pablo de Tarso en las interpretaciones de M. Heidegger, A. Badiou, S. Žižek, W. Benjamin, J. Taubes, G. Agamben y F. Hinkelammert

Confrontemos lo dicho por algunas interpretaciones de la narrativa simbólica de Pablo de Tarso efectuada desde la filosofía política.

2.1. Martin Heidegger

Es sabido que el joven *Martin Heidegger* (1889-1976) dedicó en los años 1920 a 1921 unas *Lecciones universitarias* sobre Pablo de Tarso, que serán determinantes para clarificar la categoría de *facticidad* sobre la que se elaborará *Ser y tiempo* (1927), y aunque no es una obra de filosofía política nos servirá de introducción a nuestro tema. Podemos ver claramente la intención metodológica heideggeriana, correcta desde mi punto de vista, de interés para nuestra exposición:

«El que sea menester definir provisionalmente el significado de las palabras en el anuncio de la *Lección* radica en lo peculiar de los *conceptos filosóficos*.¹ «En lo que sigue no tenemos la intención de ofrecer ni una interpretación dogmática o teológico-exegética, ni tampoco un estudio histórico o una meditación religiosa, sino sólo una introducción a la comprensión fenomenológica».²

Es decir, el filósofo extraerá los *conceptos* (o *categorías*) *filosóficos implícitos* (nivel *b.2* del *Esquema I*) de la narración *fáctico-cotidiana* de los textos de Pablo (nivel *a*) para sus fines. Efectuará una interpretación fenomenológica de la «experiencia fáctica de la vida cotidiana» que es el horizonte existencial desde donde se

1. M. Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, I, 1, § 1 (Heidegger, 2006, p. 35).

2. *Ibid.*, II, 1, § 14 (p. 93).

escriben la *Cartas*, que deben entonces ser consideradas como una narración racional en base a símbolos. Y en este nivel Heidegger se distancia de Martín Lutero (en aquello de que «tenemos que liberarnos del punto de vista de Lutero»¹), porque abogaría por un acercamiento existencial a Pablo desde Pablo mismo, intentando no objetivar en la interpretación la experiencia *moderna*.

Heidegger efectúa aclaraciones metodológica que van hacia *Ser y tiempo* —aprovechadas también por A. Badiou—, tales como el concepto de «experiencia fáctica de la vida» como punto de partida ontológico. Esta «experiencia» se diferencia de otras posibles posiciones dentro del mundo, tales como, por ejemplo, el pensar filosófico o el explicar científico.² Partiendo de Troeltsch, Dilthey, Windelband, Rickert, Scheler y otros, describe el ser «histórico» en el que se encuentra el «Ser-ahi como preocupación».³ Define la «situación» como «algo que pertenece a la comprensión práctica, [y] no designa nada ordinal. [...] Una situación no la podemos proyectar en un campo preciso del ser, tampoco de la

1. Releyendo los textos de Luther (véase por ejemplo *Aus der Roemerbriefvorlesung 1515-1516* [Luther, 1963, vol. V, pp. 222ss], o *Aus der Galaterbriefvorlesung 1516-1517* [*Ibid.*, pp. 327ss]) puede observarse en el gran Reformador una interpretación más bien individualista, subjetivista y no «mesiánica», intersubjetiva y comunitaria. Esto le lleva a expresiones ambiguas, como cuando escribe: «igitur ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati» (*Roemerbrief*, Duodecimum; *Ibid.*, p. 259). En el texto lo «espiritual» es pensado como un momento de la «mente», y la «carnes» como «cuerpo». Se le quita así todo el sentido intersubjetivo comunitario de los *conceptos mesiánicos*, y se los «aplana» como momentos antropológicos (cuerpo-alma, y parte del alma). De esta manera el «ser al mismo tiempo [zumal] justo [en tanto espiritual y como don gratuito] y pecador [como carne bajo la Ley]» no son claramente discernidos en *dos tiempos* distintos. En el *primer tiempo* de la Ley se es pecador sin rescate (*khrónos*); en el *segundo tiempo* (*kairós*), el del mesiánico de la *emunah*, se es *justo* (por una justicia gratuita mediando la *redención* [rescate que libera al esclavo de la Ley]), porque se le perdonan los pecados del *primer tiempo*, en la medida que se compromete en la labor del «tiempo peligroso» de la gesta mesiánica: *tiempo y espacio trascendental con respecto a la feticieidad de la vida cotidiana bajo la Ley*). De todas manera Luther entiende muy bien que la Iglesia *medieval* (todavía no «católica», porque el «catolicismo» es un fenómeno *moderno*, concomitante y simultáneo a la «Reforma protestante») había caído, como «Cristiandad latino-germánica», en un sistema «abajo la Ley» (la «Ciudad de Caín» para Agustín; véase lo que hemos escrito en la *Política de la Liberación*, vol. I, [66] y [95ss].

2. *Ibid.*, § 4 (Heidegger, 2006, pp. 45ss).

3. *Ibid.*, 2, § 10 (pp. 77ss).

conciencia».¹ Una vez provisto de algunos avances *metodológicos* y *categoriales*, Heidegger interpreta la «experiencia de Pablo». Es una reflexión filosófica existencial y no de filosofía política; además, aunque escatológica, no descubre el tema del «mesianismo» (que W. Benjamin junto a G. Scholem vislumbraban desde las obras de Rosenzweig). Además, el «mundo» paulino es simplemente un ámbito ontológico independiente, no tejido como antítesis del «mundo de la Ley» como el horizonte a ser suprimido y asumido (subsumido). Le falta, entonces, la dialecticidad de la interpretación que buscamos.

No es extraño que Heidegger comience su interpretación con la *Carta a los tesalonicenses*, cargada de tensión escatológica, de temporalidad tensa hacia el futuro (el *Sein-koennen*).² La pregunta es: «¿Cómo le está dado a él su *mundo compartido con los otros* en la *situación* de la redacción epistolar?»³ La respuesta será parcial porque perfectamente «no conocemos su *mundo circundante».⁴ De todas maneras el intento es «ponerse» en su mundo con la mayor información para descubrir el *sentido* de lo que lo enfrentaba cotidianamente. Es interesante anotar que Heidegger, como le es peculiar, empieza a «trabajar las palabras» en cuanto tales como significantes, pasando a su origen etimológico y relacionándolas. Al llegar a *Tesalonisenses 5, 1*, se topa con la expresión: «Acerca del *tiempo* [cotidiano: *khrónos*] y el *tiempo* [mesiánico: *kairós*] [...] del *Día del Señor* [*heméra Kyriou*] llegará como un ladrón en la noche», pero no tiene para Heidegger ninguna significación mesiánica especial. Posteriormente se refiere al tema, cuando dice que: «para el cristiano sólo cabe que sea deci-*

1. Ibid., II, 3, § 24 (pp. 116ss). Sería largo, y nos saldríamos de nuestro tema, seguir a Heidegger paso a paso en su propio itinerario fenomenológico. De todas maneras es necesario indicar que en el § 22 aclara los tres aspectos fundamentales de la «experiencia lúctica de la vida»: a) Es una situación histórica; b) hay que lograr observar el despliegue de la situación, caracterizando la pluralidad de sus momentos, realzando su núcleo generador, describir desde este centro el resto, y, por último, c) retornar al origen (p. 109).

2. Véase Dussel, 1973, vol. I, § 4, pp. 47ss.

3. Ibid., p. 114.

4. Ibid.

sivo *tò mìn* (el *Ahora*) de la estructura práctica [...] y no la expectativa de un *acontecimiento* destacado que está en el futuro».¹

Podemos igualmente leer que «de aquella conexión práctica con Dios nace algo así como la *temporalidad*. 2 *Tesalonisenses* 2, 6-7: «*akai nún tò katékhon*» [lo que *Ahora* lo frena] [...]. Teodoro, Agustín y otros ven en el *katékhon* el orden perverso del imperio romano que *frena* la persecución de los cristianos por parte de los judíos».²

Valga entonces la indicación que el futuro filósofo de Freiburg también se ocupó *filosóficamente* de Pablo, pero *fenomenológicamente* y no en *filosofía política*, ni dentro de una interpretación mesiánica, lo que se deja ver por la no-tensión entre el *mundo* de la vida cotidiana bajo la Ley y el *nuevo mundo* que *sef* origina como su crítica.

2.2. Alain Badiou

Pasemos ahora a tocar algunos puntos de la exposición de *Alain Badiou* (1937-) sobre el tema, recordando que ya le hemos dedicado algunas páginas antes.³ Contamos con lo allí dicho, abordando ahora la lectura de *San Pablo. La fundación del universalismo*.⁴

Para Badiou el caso de Pablo es un «pretexto», es decir, es un buen ejemplo para mejor entender su propia teoría del «sujeto» —puesto en cuestión desde la crisis del «sujeto histórico como proletariado» esencializado en ciertos marxismos *estatal*— desde el «acontecimiento». El espacio de la articulación de los dos términos (sujeto/acontecimiento), en lo que coincidimos, es la «militancia» como lugar *epistemológico*,⁵ como experiencia *sim-*

1. *Ibid.*, 4, § 29; p. 139.

2. *Ibid.* Como puede verse Heidegger se hace eco de este juicio anti-judio muy improbable históricamente.

3. A veces en la *Política de la Liberación*, vol. II, § 15 [262ss]. Además puede consultarse Lachau, 2008, pp. 67%, para una crítica sobre los fundamentos de la interpretación de Badiou (sobre lo que volveremos más adelante en el § 37).

4. *Antimopos*, Barcelona, 1980 (desde el original francés de 1987).

5. Hadiou, 1999, p. 33.

gular desde donde se abre un *universalismo*¹ —en lo que no estamos de acuerdo—. El tema lo ha ido construyendo lentamente, durante casi cuarenta años.² Se trata de una «política de la *emancipación*» muy diferente a la «política de la *liberación*». Desde el comienzo habría que aclarar dos supuestos metodológicos. El primero, en cuanto a la relación de la filosofía con el texto paulino mismo. En el segundo, la carencia de categorías que superen una ontología monádica (es decir, le falta el *tercer* momento dialéctico del proceso político, perfectamente explícito en Pablo y desconocido para Badiou).

En el primer punto, Badiou no se cansa de afirmar que el suyo no es un acceso al texto como puede hacerlo el «creyente religioso», sino exclusivamente filosófico (lo cual, pienso, es acertado). Pero de allí no se puede objetivar en Pablo una posición «antifilosófica». Y lo quiere demostrar, por ejemplo, con su fracaso en el Aerópago.³ Esto porque se ha impuesto toda una tarea

1. *Ibid.*, p. 43.

2. Desde *Le (re)commencement du matérialisme dialectique* (1967), pasando por *Théorie du sujet* (1982), *Peut-on penser la politique* (1985), hasta el primer tomo de *L'etre et l'événement* (1988), y el segundo tomo en 2016 (Badiou, 2008).

3. Véase la cuestión en Badiou, 1999, p. 26-29, 30, 44, 49-50, etc. En efecto, primariamente, al hablar Pablo del «diós desconocido» es atentamente escuchado, porque se trata de un tema *comprendible* (desde la vida cotidiana [nivel *a* del *Esquema 1*] y desde la filosofía griega [nivel *c.2.a*]). Pero cuando habla de la «resurrección de la carne» ya no le escuchan, porque es un tema *incomprendible* (no por irracional o anti-filosófico) para el mundo cotidiano y filosófico greco-romano. Por otra parte, es un tema perfectamente *comprendible* en ambos niveles dentro del mundo *sumita* o egipcio (y no hemos introducido para nada la falsa cuestión de la *teología* [nivel *b.1*], en la que muchos caen, incluyendo hasta J. Habermas o G. Vattimo hace años y tantos otros, que piensan, que la filosofía fenomenológica que elabora la experiencia *sumita* de E. Levinas, es *teología*, o la mia propia). Stefan Gandler (y mi muy estimado colega Bolívar Echeverría, que aprecio por su conocimiento de Marx) piensa también que «Enrique Dussel, ex teólogo de la liberación» (Gandller, 2007, p. 34), al final apoya a la Iglesia católica y cae en el dogmatismo; es decir, hace una teología encubierta. Creo que poco han entendido de lo que estoy hablando. Por su parte Michel Löwy sale en defensa del «christianismo de liberación» cuando escribe: «no parece que se equivoca Stefan Gandler al considerar a Samuel Ruiz y los teólogos de la liberación como *comprometidos* con el *poder fuerte y brutal* de Karol Wojtila» (*Ibid.*, en el prólogo del libro, p. 16). Es todavía una visión eurocéntrica y moderna de la cuestión, ya que no se ha comprendido el imaginario popular religioso en el nivel cotidiano, del cual puede hacerse filosofía! Volveremos sobre el tema.

desacralizadora de la filosofía, y una negación de la religión como tal (no distinguiendo desacralización de des-fetichización, como veremos). Si se tienen en cuenta las distinciones que hemos ya realizado podemos aclarar las confusiones. El *texto paulino* es una narrativa *racional* (no irracional como piensa Badiou, que pareciera equiparar racionalidad a la experiencia ontológica greco-romana o moderna) en base a símbolos. Como Badiou niega la hermenéutica, se imposibilita clarificar el «doble» sentido del símbolo del texto cotidiano paulino para decantar las categorías *implicitas*. Pienso, por el contrario, que la tarea es hacer pasar el símbolo (nivel *a* del *Esquema I*) a un discurso *estrictamente conceptual filosófico* (2.*b*).

El segundo punto, más grave, es que Badiou se mueve *sólo* en un nivel ontológico, de la Totalidad dada o puesta en cuestión (desde un sujeto abstracto, singular, idealista, sin relación con la *situación*, ni la memoria o la historia, ni las condiciones socio-económicas y políticas el Imperio romano y el judaísmo rabinico de la diáspora). Pablo es un buen pretexto para mostrar la «conversión» como la «excepción» que surge de la nada y que tiene por proyecto el «vacío» que se va llenado en la «fidelidad» a una «verdad» *puramente* subjetiva.¹ Para nosotros, por el contrario. Pablo se inserta materialmente en un mundo de esclavos, de estructuras profundas de dominación en el Imperio, y en contra del legalismo injusto en el cumplimiento de la Ley, pero para *comunitariamente* (como «resto») irrumpir en el Imperio, en el judaísmo rabinico y en los grupos «mesiánicos» —como Pedro, que quieren al mismo tiempo cumplir la Ley ya juzgada como abolida, y la *nueva ley* del consenso crítico de la misma comunidad, el *pueblo* desde la *emunah* (que nada tiene que ver con la «fe» tal como la expone Badiou, que más o menos tiene un significado invertido y fetichizado como en la actualidad). Se encuentra «sin salida» dialéctica, para superar la trampa de la Totalidad vigente (aún más, al ser pensado desde la ontología de la *«mathémata»*), a

1. No es inocente la comparación de Pablo con Pascal, Kierkegaard o Claudel (véase en *Ibid.*, p. 2).

partir de una comunidad militante empírica, histórica, condicionada, que «se levanta» (*resucita*,¹ materialmente, afirmando la vida negada de los esclavos, oprimidos, excluidos, etc., es decir, dando razón a la posición de Marx, y, formalmente, como nueva «justificación» o legitimidad, y que tiene la «esperanza» (*éððbò*) en un futuro más justo. «Salir» del sistema («este mundo») y «de-vantarse» (resucitar) era el acto «mesiánico» de irrumpir desde una situación concreta en la historia empírica como acto puntual colectivo: el «*Tiempo-Ahora*», que *invierte la inversión*. Sin el *tercer término* nada es comprensible en Pablo (el *primer* y el *segundo* como dominador y dominado *en la Totalidad*, la «carnes», «este mundo», «bajo el régimen de la Ley»; el *tercer* es el «espíritu», la *nueva Totalidad* futura, el postulado desde el perdón del pecado). Y Badiou no tiene *tercer término* dialéctico (la exterioridad o trascendencia ética, meta-física, sugerida por E. Levinas, aunque, para éste último, le es imposible sacar las conclusiones *políticas*).

Es correcto decir que, en este caso, «el sujeto no pre-existe al acontecimiento»,² pero no que «la verdad es enteramente *subjektiva*». El acto mesiánico (hablando como W. Benjamin) emerge como «acontecimiento», pero no en/«*primer*» (que es el único que considera Badiou), sino en el *segundo* «acontecimiento». El *primer* acontecimiento, en el primer *eón*, desde el *pecado* de Adán, hasta la promesa y la *primera* Alianza con Abraham, culmina en la

1. En hebreo (araméeo) Jesúa ben Josef ordena a una niña muerta: «*Talitha káimî*» («Niña, levántate!»). Para Pablo ciertamente la «muerte» tenía muchos sentidos, uno de ellos los que respetaban la Ley del sistema vigente. Para Badiou la muerte ligada al sufrimiento no tiene ningún sentido, porque piensa que el único sentido pudiera ser la interpretación marxista de que el sufrimiento como tal puede salvar a alguien. De lo que se trata es de algo muy distinto. La «muerte del justo» contemplado por sus discípulos (o la de los miembros de la comunidad «mesiánica» en los circos romanos ante la multitud romana de esclavos y oprimidos) produce la contradicción del sistema consigo mismo y destruye a la Ley (que mata a los inocentes); socava su «legitimidad», borra la adhesión subjetiva de los miembros del sistema que fundan la normatividad del sistema en una Ley que mata injustamente. La «justificación por la Ley» es barrida por la «muerte» (del justo).

2. *Ibid.*, p. 15.

3. *Ibid.*, pp. 15, 28, etc.

Ley promulgada en el Sinai por Moisés. Es la Totalidad dada, vigente —expuesta en la «Arquitectónica» de la *Política de la Liberación*—. El segundo acontecimiento (que ahora proponemos desde Badiou, más allá de Badiou) es el *perdón de los pecados del segundo Adán* y la *nueva Alianza* conseguidos ambos por Jeshúa ben Josef. Desde el acto mesiánico, el *antiguo privilegio* de la elección del Pueblo de Israel pierde su excepcionalidad, ya que la *antigua Ley* se transforma más en un peso que en una ventaja. La nueva *elección* no es privilegio, es responsabilidad. Pero no es ya *particular* para el solo pueblo elegido, sino para los *«goim»* (גּוֹיִם),¹ para todas las naciones. No es una *singularidad* que alcanza la *universalidad* —como para Badiou²—. Es una *comunidad* mesiánica histórica y concreta que rompe los muros del horizonte ontológico del *Ser del mundo* (del Imperio, del templo, de la Ley, etc.) y que lanza un «proceso de verdad», si, pero con totalmente otra densidad que la «verdad» del sujeto *moderno* que Badiou quiere todavía rescatar.

La verdad se juega en el tiempo como «proceso», como «da fidelidad»,³ no como libertad alcanzada, sino como liber-*acción*, es decir, proceso. Pero no «indiferente al estado de la situación»,⁴ sino justamente ligada y originada en la situación. El sujeto «incondicionado» por «conversión» que nos propone Badiou es francamente anti-paulino (y además anti-marxista). Una cosa es la

1. Este concepto se traduce en griego como *éthnos* (ἔθνη): «nación», o en plural «las naciones», los paganos, los no-elegido, los no-Israel, para los que Pablo entiende que está abierta la *superación dialéctica* (el *Übergelassen*, pero en este caso, estrictamente, más que dialéctica, ana-lectica, porque aporta *novedad* desde la *Exterioridad* greco-romana, la experiencia *positiva* semita, de los esclavos y dominados desde *fuera* del Imperio) a través de la comunidad «mesiánica» que derrocará al Imperio, al templo, a la Ley, a las antiguas costumbres contradictorias en la comunidad «mesiánica» misma (significada en la figura de «Pedro», que no se atreve a no cumplir la *antigua Ley*).

2. Véase *Ibid.*, p. 14. No es *singular* porque es *comunitaria*, como *pueblo* (el *resto*), y tiene condiciones negativas de causalidad: el sufrimiento de millones de seres humanos en el Imperio, y la angustia de la imposibilidad del cumplimiento de la Ley en Israel.

3. *Ibid.*, p. 16.

4. *Ibid.*

relatividad de la determinación y otra la total indeterminación del origen irracional del «converso» (explicado como Badiou). En las *Tesis 2 y 3*, de las *Tesis sobre Feuerbach*, Marx nos recuerda:

«El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad *objetiva* no es un problema teórico, sino *práctico*.¹ «La teoría materialista [ingenua] del cambio de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias las hacen cambiar los seres humanos [...]. La coincidencia de la transformación [*veraenderte*] de las circunstancias [¿el estado de la situación de Badiou?] con el de la actividad humana o la transformación de los seres humanos mismos [¿la acción «mesiánica»?] sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica transformadora* [*umwandelnde Praxis*].»²

Pero esa «transformación» (en el nivel económico y político, pedagógico, religioso o estético, etc.) no es ni singular, ni incondicionado, ni sólo subjetivo. Es un «proceso de la verdad» como «fidelidad», pero *real* y *objetivo*. Pablo indica esa *objetividad* sin desligarla de la subjetividad «mesiánica» (*transformadora* no meramente *reformista*).³

1. *Tesis 2* (Marx, 1970, p. 666; Marx, 1856, vol. III, p. 533). Hasta aquí estamos de acuerdo con Badiou.

2. *Tesis 3* (*Ibid.*, 1970, p. 666; 1856, pp. 533-534)

3. Véase *Tesis 17.2*, de mi obra Dussel, 2006. El *cambio* sería: a) «reformista», si se interpretara «obrar» desde la Ley (las *obras* de la Ley) que quizás no fueron interpretadas en este sentido por Martin Luther y Karl Barth) como el fundamento de su «justificación» (se estaría bajo los mandatos de la «carne», del Imperio y de los legalistas entre los judíos y cristianos, hoy del capital). Sería b) «transformación», cuando el criterio de «justificación» fuera, por el contrario, el «consenso crítico» de la comunidad «mesiánica» (consenso *intersubjetivo, objetivo, histórico, concreto*, surgido de la realidad del sufrimiento efecto de la injusticia económica, política, estética, religiosa, etc.) pero trascendental con respecto a la totalidad del sistema. Un movimiento sería *libre ante la Ley*, cuando es trascendental al orden de la Ley. Trascendental y, sin embargo, condicionado, así como la «situación» determina (*no absolutamente*) el «acontecimiento» como praxis transformadora. Pareciera que Marx ha escrito este texto en referencia a Badiou: «Feuerbach [...] se ve obligado [...] a prescindir del proceso histórico [...] presuponiendo un *individuo aislado* [*isoliert*]» (*Tesis 6*; p. 667; p. 535). ¿No es esto la *subjetividad* para del Pablo «convertidos» individualmente en la interpretación de Badiou? Volviendo a K. Barth, que cita a Kierkegaard en especial en el inicio de su comentario, la «fe» se juega como un acto del singular: *fe de Pablo en el mesías* (Véase K. Barth, *Commentario a los Romanos*, Proemio; Barth, 1998, pp. 86ss). Hemos, en cambio, propuesto un sentido comunitario y de otro tipo a la *entwanderung*.

2.3. *Slavoj Zizek*

Slavoj Zizek (1949-), en su obra *El titere y el enano: El núcleo perverso del cristianismo*,¹ expone, como siempre, de manera sugestiva pero no sistemática y por ello de difícil precisa comprensión, su interpretación de tipo lacaniana, desde un horizonte hegeliano y marxista —existencialmente desde la periferia geográfica de Europa: su Eslovenia natal—, lo que explica en cierta manera su retorno a posiciones eurocéntricas, manifestado, entre otros elementos, en tesis que parecieran mostrar su tránsito reciente a una *ortodoxia radical*² cristiana, como puede verse en el uso de la obra *Ortodoxia*,³ de G. K. Chesterton, el sutil, inteligente y parojoal conservador católico.⁴

1. Zizek, 2005. Véase, entre otras, Zizek, 2002.

2. Véase la crítica de Nelson Maldonado-Torres, 2005, donde trata la posición de nuestro pensador en relación a las tesis de John Milbank, 1999 (en 2007 pude dialogar con éste último en el Birbeck College de Londres, y comprobé en carne propia su conservadurismo eurocéntrico). Hay, entonces, una tendencia de recuperar la «herencia cristiana»—ante el secularismo y un cierto judaísmo anti-cristiano—, en la que se encuentra igualmente G. Vattimo, completamente diferente al movimiento de la teología de la liberación latinoamericana (pero igualmente islámica, judía, budista, etc.) y la *Política de la Liberación* que sitúa su posición (*locus emonitatorius*) en una actitud «mesiánica» (*critica* ante el orden vigente, «dó la Ley») definiendo a los antagonistas dentro del bloque en el poder mundial, nacional, capitalista, machista, racista, etc. A esta última no le interesa recuperar la herencia de la Cristiandad, que con S. Kierkegaard es interpretada como la inversión del cristianismo. Le interesa si recuperar el cristianismo-judio, de Jesúsa ben Joséf, de los Sinópticos, de Pablo, que se abrió *universalmente* a los *goim* desde los primeros siglos anteriores a Constantino, y antes de la «restauración» de *la Ley* como criterio de «justificación» con Tendosio (el derecho romano *christiano*: desde ese momento se podrá «matar» en nombre del crucificado, y Lucifer, Cristo, será remitido en el «infierno» (véase F. Hinkelammert, 1991: *Sacrificios humanos y sociedad occidental. Lucifer y la bestia*). Por ello Nietzsche, que en sus piruetas grandilocuentes se describe como el Anti-Cristo, al oponerse a ese *Pantokrator*, Cristo-Emperador o el nuevo fetiche, apenas si recuperó algunos atributos, muy deformados, de la criticidad del *Khrisjus* histórico criticificado. ¿Para qué recuperar la herencia de la larga *inversión*? Mejor poner de pie lo que siglos pusieron de cabeza. ¡No sé si Zizek estará de acuerdo en todo esto!

3. Chesterton, 1908.

4. Chesterton no realiza una crítica al sistema desde los oprimidos, sino desde el pasado y para revitalizar las instituciones existentes. En una de sus obras describe como un sujeto prepara cuidadosamente un asalto a una casa, y llegando dramáticamente la noche de los liebros, a través de una ventana se introduce en una alcoba del domicilio a robar, y al encontrar una mujer la abraza y cumple con ella un apasionado acto de amor,

J. Lacan se refirió a nuestro tema en una sesión de *El seminario* sobre *Ética y psicoanálisis*, y debió usar, como es de suponer, el capítulo 7 de la *Carta a los romanos*, ante la paradoja psicoanalítica que presenta Pablo:

«¿Acaso la Ley es la Cosa (*Ding*)? ¡Oh, no! —esclama Lacan—. Sin embargo, sólo tuve conocimiento de la Cosa por la Ley [...] Yo estaba vivo antaño, sin la Ley. Pero cuando el mandamiento llegó, la Cosa ardío, llegó de nuevo, mientras que yo encontré la muerte. [...] Algunos de ustedes dudan de que sea yo quien sigue hablando. En efecto, [...] éste es el discurso de Pablo en lo concerniente a las relaciones de la ley y del pecado, *Rm 7, 7*. Más allá de lo que se piense de ellos en ciertos medios [Jacobinos], se equivocan al creer que los autores sagrados no son una buena lectura. [...] La relación dialéctica del deseo y de la Ley hace que nuestro deseo sólo arda en una relación con la Cosa, por la cual deviene *deseo de muerte*.¹

El texto paulino en este capítulo se refiere a la *imposibilidad* de cumplir la Ley por las tendencias propias de la finitud humana.² Con esto Pablo quiere indicar que el que piensa justificar la rectitud de su acción por la Ley, siempre terminará por ser condenado, porque no puede ser cumplida *perfectamente*. La *muerte* es el pecado, muerte al merecimiento de la felicidad prometida. La manera de evitar la *muerte del deseo*, es situar en otro *lugar* ese deseo: como deseo y esperanza «mesiánica», en *otro tiempo* y campo. No ya el campo de las «obras de la Ley» (contradictorio), sino en el campo «mesiánico» de la *emunah*, donde la «justificación» no se refiere al cumplimiento *perfecto de una Ley*, sino al compromiso «fiel» (*emunah* de nuevo) a una *responsabilidad* en la agonía por la *deconstrucción* del orden de la Ley (que produce

Violándola, con immense placer... ¡y era su mujer!³ La institución tradicional ha sido reafirmada por el *placer* de la aventura de su transgresión (piénsese en Baraille). Como si Pablo confundiera el *gusto* del riesgo «mesiánico» con el *placer* de la pura transgresión de la Ley. Pablo no era un *hippy* —aunque comprendo, pero no justifico, la rebelión nihilista de una juventud sin proyectos históricos factibles de transformación.

1. Texto que ya hemos citado arriba en J. Lacan, *op.cit.*, V, 3 (Lacan, 2000, pp. 103-104).

2. En nuestras obras (Dussel, 1985, 1985 y 1990) hemos intentado mostrar la gran diferencia del discurso hegeliano y el marxista. En «*íek* no se advierte claramente esta distinción,

crucificado») y en la *construcción como pueblo* (el «resto») de un orden *nuevo*, futuro, la «*nueva Jerusalén*» del libro del *Apocalipsis* (también traducido adecuadamente como de la *Revelación*). En este caso hemos sacado a Pablo del *psicoanálisis* (que puede caer en sus interpretaciones en un cierto subjetivismo psicologizante, sin negar la posibilidad de mantenerlo epistemológicamente en ese nivel) para pasarlo al más objetivo de la *política*.

Zizek se mueve como pez en el agua en el discurso de la subjetividad lacaniana, lo que es compensado en parte por la objetividad de su hegelianismo-marxista. En filosofía de la religión (que puede ser *terapéutica* –como la de Chesterton- o *crítica* como la de Pablo) su tesis de la coincidencia del materialismo y el cristianismo ya fue explícitamente enunciada por Ernst Bloch.¹ Pero Zizek justamente aporta en la cuestión paulina que estamos tratando un elemento «materialista» (que yo entiendo como referencia final a la Vida humana fáctica, concreta, del que «tiene hombre») que debemos incorporar al debate: «Para llegar a ser un auténtico materialista dialéctico uno debería pasar por la experiencia cristiana»,² cuyo más central núcleo es subversivo («*subversive kernel of Christianity*»), pero, al mismo tiempo tiene ese aspecto «perverso» (el «*perverse Core of Christianity*») que consistiría en la necesidad de la traición (de Judas, en una posición muy próxima al gnóstico *Evangelio de Judas*) para que el *messiah*³ pueda manifestar su gloria y «*rescatar a la multitud*». Como canta en *Isaías* el cuarto «Poema del siervo de Yahveh»:

1. E. Bloch en su obra *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus ur des Reichs* (Bloch, 1970). Si se lee con cuidado V. 32, pp. 157ss: «Paulus, sogenannte Geduld des Kreuzes, aber auch Beschwoerung von Auferstehung und Leben», se encuentran muchos elementos para nuestro tema. «Morir», mueren todos, nos dice, pero para los discípulos del *messiah* Jesús su muerte en la cruz, y no su predicción o milagros (si los hubo), les hizo comprender el «mensaje» de destitución de la Ley. «Bloch, un marxista judío, reinterpretó al cristianismo desde el judaísmo mesiánico desde hace mucho!»

2. Zizek, 2005, p. 6.

3. En el Nuevo Testamento leemos: «El Hijo del Hombre no ha venido a ser servido sino a servir [...] para entregar su vida como rescate (*redención*) de la multitud» (Marcos 10, 45); en el texto más político de todos los Sinópticos (véase mi obra Dussel 2006, tesis, 4-35).

manifestar su gloria y «rescatar a la *multitud*». Como canta en *Isaías* el cuarto «Poema del siervo de Yahveh»:

«Por los sufrimiento de todo su ser, verá la luz y será saciado; en su dolor mi siervo justo, *justificará la multitud* [...]. Ha cargado con las faltas de la multitud» (53, 11).

El «siervo» (*hébed*, הֵבֶד en hebreo) «rescata» («redime») de la esclavitud del sistema de la Ley a los esclavos, a los pueblos: «Así se asombrará la multitud de *goim*» (52, 15).¹ Nuestro autor se opone con razón a una visión legalista del sentido de la muerte de *Kristós*,² pero al exponer la otra posibilidad lo hace parcialmente (lo que le permite mantener la hipótesis del «núcleo perverso»), porque en este caso habrían todos *participado* en su muerte a la Ley, y por lo tanto serían libres. Pero parecería que esa «participación» es algo así como metafísica (en el sentido de algunos Padre de la Iglesia helenizados). Se pierde el sentido de la muerte *empírica*, de la «muerte de Cristo como tal»³ —que parecería para Zizek no tener importancia—. Si en cambio se entiende que la muerte *empírica* del justo, ante los ojos de los suyos (de la nueva «comunidad mesiánica», el «resto»), como *consenso crítico* de la necesidad de derrocar la Ley (la *emunáh*), materialista-mente destruye la *aparente* justicia de la Ley (la *primera Totalidad*, la vigente), ya que se entiende que esa muerte mata a la Ley. En la comunidad y en el *tiempo* mesiánico todos han sido pecado-res y todos han sido perdonados, no hay ahora diferencia entre judíos y *goim* (las naciones no-judías): todos son deudores de la

1. Este texto *universalista* es del Segundo Isaías, profundamente judío, lo que nos muestra que los judíos «mesiánicos» (del movimiento de Jeshúa ben Josef) prolongaban coherentemente una *antigua* tradición judía.

2. Heinos atribuido esta *inversión* del cristianismo a Anselmo en plena Cristiandad latina, cuando se niega el perdón de los pecado, ya que desde el horizonte de un Dios sacrificial, por ser justo debe exigir el pago de la deuda *infinita* de Adán (porque es contra el *Imperio*), el cual pago es humanamente impagable. Por ello, el Padre sádico y edípico (contra el mito abrahámico, ya que Abraham ama a su hijo Isaac y por ello no lo sacrifica, aún contra la Ley) envía a su Hijo al «matadero». Todo este relato, inversión de la Cristiandad, Zizek lo califica acertadamente como «legalistas» (Zizek, 2005, p. 101).

3. Zizek, 2005, p. 102: la «Christ's death as such».

gracia (la inocencia recobrada), pero todos son *elegidos en la responsabilidad* del compromiso militante de la nueva tarea *más allá* del horizonte de la Ley (la *nueva Totalidad* futura). *Zizek* no tiene esta posibilidad, porque le falta dialécticamente la *segunda Totalidad*, la Alteridad que guarda *Exterioridad* del sistema de la Ley. Le falta una creadora reconstrucción política de las intuiciones éticas de E. Levinas, aunque continuamente roza el tema. Judas no era necesario, ni su traición. No era necesaria la muerte del *meshiakh* de haber recibido la Luz del mensaje los responsables de la Ley.¹ Pero habiendo cerrado las puertas de salida del propio sistema, en su libertad (el momento divino del ser humano que puede afrontar a Dios como Otro, de un Dios que para poder consumar su obra y mostrar su perfección, contra gnósticos y Leibniz, puede exclamar: «¡Hay mal!, ergo puede haber el Ser perfecto que haya engendrado tanta gloria»²) el sistema asesinó al justo inocente. La *primera Totalidad* cayó en la *adikia* (el tiempo final de represión y muerte contra los que dejan de prestar consenso a la dominación). Por ello el sistema (la *carné*) no deja que se «acumule» poder en la base. Elimina al «maestro» (*rahl*, como le decían), pretendiendo acabar con la *crítica*. Pero con ello la Ley decretó su derrumbe. Por ello, la muerte del *meshiakh* no pudo ser querida, ni decidida por el Padre. Fue obra del sistema de la Ley, de su poder fetichizado, de «los principes de este mundo» (*Marcos* 10, 42), al comienzo de su final. Los discípulos y la comuni-

1. «La Luz verdadera, la que alumbría a todo hombre, estaba llegando al mundo. En el mundo estuvo y [...] el mundo no la conoció [...]. Y la *abar* [Êbar] se hizo carne (*σαρξ*) en griego, en hebreo טָבַע] [el orden de la Ley], acampó entre nosotros» (*Juan* 1, 8-14). Habría aquí que leer las obras de Michel Henry, gran fenomenólogo, marxista y conocedor del psicoanálisis, *Incarcination. Un filosofie de la chair* (Henry, 2000), y *Yo soy la verdad* (Henry, 2001). O de nuevo F. Hinkelammert (2008) que explica desde Marx y la historia del mito de Prometeo, la narrativa mítica que funda todo el marco categorial de la llamada cultura occidental: «El hombre Jesús, hijo de Dios, por el cual todos son hijos de Dios» (p. 75). Veremos más adelante la cuestión.

2. La existencia de la libertad humana, que es el ápice del ser «igual a Dios» como *Otro que Dio*, debe juzgarse hasta sus últimas consecuencias. Esas consecuencias como posibilidad inevitable negativa son el mal, la injusticia, la fetichización de sistemas de injusticia, la Ley que mata. El Ser supremo no sería tan perfecto si sólo hubiera creado fieras sin posibilidad de ser realmente *Dio que sí mismo*, y por lo tanto causa del mal.

// consenso la Ley se derrumba: Pablo lo describe con precisión: «Siendo de naturaleza divina [como todo ser humano [...] se alienó a sí mismo y devino siervo, uno de tantos [...] siendo fiel hasta la muerte, y muerte de cruz. [Por eso fue enaltecido como] Jeshúa, el meshiakh» (*Filipenses 2.6-11*). Esta es una interpretación materialista del sentido de la «muerte como tal» del *meshiakh*, y su muerte tiene significado central en el mensaje, pero no dentro de una hermenéutica psicologizada, intimista, que pudiera pensar que el mero dolor puede salvar a alguien. Eso es masoquismo (de parte del creyente) o sadismo (de parte de tal dios).

Quizá no haya tal «núcleo perverso del cristianismo». Quizá haya un núcleo central en el cristianismo que se teje en torno al *paradigma del Éxodo*,¹ que se irá desplegando lentamente en todo el volumen IV de la *Política de la Liberación*.

Zizek habla del «amor» en las *Cartas de Pablo*.² Sin embargo, no se distingue bien entre el *érōs* (del deseo) y la *philia* (la amistad greco-romana), ambos en el orden de la Ley, y el *agápe* (*ἀγάπη* en griego), propio de la comunidad «mesiánica». El *agápe* es un amor al Otro como otro, un amor de responsabilidad por la plena realización del Otro, es un amor de *servicio* y disponibilidad que supera la *fraternidad*, como amistad de la comunidad bajo la Ley. Es *solidaridad* con «la viuda, el huérfano, el pobre, el extranjero» desde los tiempos de Hammurabi; con los débiles, oprimidos y explotados. La ética greco-romana bajo la Ley no tenía conocimiento de esta afectividad ético-transontológica, que con E. Levinas podríamos llamar *deseo metafísico (désir métaphysique)*.³ Es el amor (que efectivamente no es «interno», sino intersubjetivo, histórico y políticamente subversivo) que solidifica al «resto» mesiánico, que da ánimo para afrontar el peligro: «Nosotros los fuertes debemos cargar con las debilidades de los débiles y no buscar lo que nos exalta. Procuremos la satisfacción del

1. Hace años escribí un artículo sobre el tema: Dussel, 1987.

2. Por ejemplo en 2005, pp. 111-121; 2002, pp. 161-168, en la «desconexión» relacionada al tema «como-sí-no» (que veremos en G. Agamben); etc.

3. Véase mi artículo Dussel, 2007b («From Fraternity to Solidarity: Toward a *Politics of Liberation*», en *Journal of Social Philosophy*, 2007, no. 1, pp. 73-93).

amor (que efectivamente no es «interno», sino intersubjetivo, histórico y políticamente subversivo) que solidifica al «resto» mesiánico, que da ánimo para afrontar el peligro: «Nosotros los fuertes debemos cargar con las debilidades de los débiles y no buscar lo que nos exalta. Procuremos la satisfacción del Otro en lo bueno, mirando a lo constructivo. Tampoco el *meshiakh* buscó su propia satisfacción» (*Rm* 15, 1-2).

Las sugerencias para nuestro tema de estos libros son tantas que deberíamos dedicarle más lugar, pero no podemos, y por ello los tendremos en cuenta en el desarrollo de todo este trabajo.

2.4. Walter Benjamin

Walter Benjamin (1892-1940) deja ver ciertas huellas de su interés por Pablo. De él extrae principalmente el concepto del tiempo mesiánico. Este concepto debe articulárselo con la enigmática expresión siguiente: «La concepción auténtica del tiempo histórico reposa enteramente sobre la imagen de la *redención* (*Erloesung*)»,¹ la que puede darnos la clave de un pensamiento de compleja y difícil captación. Michael Löwy escribe:

«Utopia, anarquismo, revolución y mesianismo se combinan alquimicamente y se articulan con una crítica cultural neo-romántica del progreso y del conocimiento puramente científico-técnico. El pasado (las comunidades monásticas) y el futuro (la utopía anarquista) están directamente asociados en una síntesis típicamente romántico-revolucionaria».²

Benjamin pertenece a una generación de jóvenes judíos asimilados que nace en torno a la llamada Primera Guerra mundial, y gracias a un movimiento que, entre otros, lanza el viejo Hermann Cohen (1842-1918), que, jubilado en 1912 de la universidad de Marburg neokantiana, se dedica a repensar la experiencia de su

1. Benjamin, *Passagenwerk. Aufzeichnungen und Materialien*, N (Benjamin, 1991), vol. V/1, pp. 680. La «redención» es también el momento central del esquema fundamental de la obra de Cohen y Rosenzweig.

2. M. Löwy, *Redención i utopía*, 6 (Löwy, 1997, p. 97).

pueblo judío en Berlín. El mismo Franz Rosenzweig (1886-1929) asiste a su *Lehranstalt*, y su obra *La estrella de la redención*¹ se inspira ciertamente en el libro de Cohen *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*.² Cohen piensa el judaísmo desde una filosofía neo-kantiana: Rosenzweig lo hará desde la tradición hegeliana, lo que será más comprensible posteriormente para los marxistas como Benjamin o los heideggerianos (como E. Levinas). El «mundo» (*Welt*) o la Totalidad será la meta-categoría de Rosenzweig que habrá que superar.

En efecto, la fundacional obra de Cohen intenta pensar, desde la cultura filosófica neokantiana, el núcleo generador de la experiencia judía. Es interesante observar que es muy semejante la exposición de Cohen al esquema que desarrollará Rosenzweig, en su obra elaborada con posterioridad al haber leído en Berlín el texto todavía inédito de Cohen. Puede observarse que en su estructura esencial desarrolla cuatro categorías centrales. Comienza con a) la idolatría;³ «desde donde» parte la posibilidad de superar esa experiencia como tarea propia del judaísmo. Dicha superación tiene una dialéctica; pasa b) de la *creación*,⁴ c) a la *revelación* (donde se detiene en largos párrafos),⁵ para culminar d) en la reconciliación mediante la *redención*⁶ (en donde describe el contenido de la vida judía en detalle hasta el final del libro). Se

1. Véase Rosenzweig, 1997.

2. Cohen, 2004.

3. Véase «Los elementos o el perpetuo antemundo (*Umwelt*)», Primera Parte (Rosenzweig, 1997, pp.41ss.).

4. En Rosenzweig: «La ruta o el mundo siempre renovado (*alleiterneuer Welt*)» (pp. 125ss). Es interesante que, contra Cohen, comienza Rosenzweig con el tema paulino como superación del «mundo» pagano: «De la fe» (*Ibid.*, pp. 135ss). El tema II, 1, es «La creación» (*Schöpfung*) (pp. 125ss).

5. «La revelación» (*Offenbarung*). El tema en Rosenzweig no tiene un sentido misticismo (Rosenzweig, 1997, pp.201ss).

6. Rosenzweig, 1997, pp. 253ss.: «La redención» (*Erlöserung*). Cohen llama más la atención sobre la «reconciliación», no advirtiendo que primero está el «rescate» (redención) del exilio, para después «reconciliarse» con su antiguo dominador, pero en la igualdad de un nuevo sistema (la «Tercera prometida», el «Reino de Dios», del que se reclamaba tanto Cohen, como Rosenzweig e Benjamin).

trata de una reflexión de un creyente con una gran formación filosófica, de modo que plantea los temas a la altura de la cultura universitaria más exigente. Poco habla de Pablo y lo hace en general negativamente:

«Fue Pablo quien despertó la desconfianza en el valor de las leyes y quien la atizó con sus críticas y polémicas [...]. En primer lugar, Pablo muestra con su propio ejemplo lo difícil que es dejar intacta la ley [...] toda la ley moral sería superflua o más bien nociva. Pablo pretende devaluar la ley [...] porque quiere demostrar que la fe en la redención [...] es el único fundamento de la moralidad».¹

En este punto su interpretación es tradicional. Cohen se refiere al *meshiakh*,² pero no es una categoría fundamental de su discurso. Sin embargo, es necesario anotar que, y esta actitud no aparecerá ya con la misma vehemencia posteriormente, Cohen tiene una sensibilidad especial por el nivel *económico-material*, cuando escribe, por ejemplo:

«El Mesías se convierte en el representante del sufrimiento [...]. La pobreza es el defecto moral de la historia hasta el día de hoy. [...] El Mesías está transido por toda la aflicción de la humanidad [...] Está enfermo y débil montado sobre un asno».³

El principio de «justicia» (en hebreo *tsadakah*: תִּצְדָּקָה) tiene referencia esencial al esclavo y con respecto a su liberación (previo el pago de rescate o redención), al trabajador en su justo salario, a la propiedad que hay que disolverla y retornarla a la comunidad cada siete años; etc. Por ello, «da *Torah* entera conmemora la liberación de la esclavitud de Egipto, esclavitud que no es deploreada, menos aún maledicida, sino, al contrario, celebrada con gratitud por ser la cuna del pueblo judío».⁴ La *Política de la Liberación* está pensada desde este tipo de categorías críticas.

1. *Opc. cit.*, cap. 16 (Cohen, 2004, p. 269).

2. Cohen, 2004, cap. 13, y en otros lugares.

3. *Ibid.*, p.204.

4. *Ibid.*, cap. 19 (pp. 333).

Gershom Scholem (1897-1982) le recomendó a Benjamin leer la obra de Rosenzweig que acababa de aparecer en 1920.¹ Benjamin formaba parte de «movimientos de juventud» judíos en 1913 cuando lo conoció Scholem.² Siendo ambos judíos asimilados, que no practicaban su religión, en buena parte sionistas, la conferencia que impartió el joven Benjamin (de 21 años) muestra su actitud: su exposición fue criticada por los sionistas más decididos.

Nuestro autor será un judío asimilado pero nunca sionista, lo que en definitiva lo llevará a no estudiar seriamente el hebreo (quizás por una resistencia filosófica *ilustrada*) ni partir a Israel (como Scholem, su gran amigo íntimo); entenderá el mesianismo pero no explicitamente como creyente porque decidirá permanecer en los medios intelectuales europeos (aunque fuera allí un espectro incomprendido y extraño); no será ateo pero sí marxista decidido (al menos en la segunda parte de su vida, lo que no lo hará tampoco confiable a los miembros del partido, del que pensó formar parte, pero, al final, por las mismas razones que no partió a Israel no quiso ser un militante incondicional). Era un neo-romántico (como tantos estudiados por M. Löwy³), sin intención de operar en la política del día a día concreta. En este último punto seguía las reflexiones de H. Cohen:

1. Véase Scholem, 2007, p. 163.

2. *Ibid.*, p. 32. Debe indicarse que entre las dos guerras europeas, hubo no sólo movimiento juveniles entre judíos, sino igualmente entre cristianos y musulmanes. A. Gramsci habla de la Acción Católica en Italia. Ese movimiento fue muy poderoso en América Latina, desde México a Brasil o Argentina, paralelos a las juventudes del Partido Comunista y al movimiento fascista en Italia. De esa Acción Católica proceden movimientos obreros y universitarios, donde se originaría al final de la década del 1960 la Teología de la Liberación latinoamericana. En Egipto, en 1926, se organiza igualmente un movimiento juvenil democrático y progresista llamado los «Hermanos musulmanes», que tenían una clara militancia política popular. Abdel Nasser «se montó» sobre esa organización (de más de 3 millones de miembros), la persiguió y asesinó a sus dirigentes, lo que motivó la transición del movimiento hacia el fundamentalismo radical (ver la obra de Tarek Ramadán y de su abuelo egipcio). Es necesario estudiar esos «movimiento juveniles» desde los 1920 a 1950 para entender muchos aspectos de la política actual.

3. Löwy, 1997.

«El universalismo del mesianismo es la consecuencia de esta anomalía que constituye la separación entre Estado y pueblo en la historia de Israel».¹ «Esta contradicción explica también otro enigma. El Estado tenía que perecer, pero el pueblo permanecer».²

Este anarquismo judío entrará en crisis ante la aparición sionista del Estado de Israel, y mucho más cuando se produzca la infernal cacería de palestinos constituyendo un genocidio semejante al del ghetto de Varsovia (que vivimos hoy 4 de enero de 2009, en la destrucción de Gaza cinco veces milenaria).³

Poco habla explicitamente Benjamin sobre Pablo de Tarso, y si las sospechas, bien fundada de G. Agamben, nos llevan de la mano, podemos sin embargo decir que su ausencia explícita no niega una presencia fundamental.⁴ Todo pareciera referirse al enigmático texto del comienzo de *Sobre el concepto de la historia*, en el que describe la presencia de un enano escondido debajo del tablero de ajedrez, y que mueve las piezas sin ser advertido, concluyendo:

«Puede imaginarse un equivalente de este aparato en filosofía. Siempre debe ganar el muñeco llamado *materialismo histórico*, pudiendo enfrentarse con cualquiera si toma la *teología* a su servicio, la cual, hoy en día, es *pequeña y fea*, y no debe dejarse ver en absoluto».⁵

Agamben se pregunta inesperadamente: «¿Quién es ese teólogo encorvado que el autor ha sabido ocultar tan bien en el texto de las *Tesis* y que ninguno ha logrado identificar hasta ahora?» Y yo me pregunto: ¿Por qué ese *enano* y la *teología* «no debe dejarse ver en absoluto»? Y aún más: ¿Por qué recurrir a la *teología* que es «*pequeña y fea*» para la Ilustración jacobina que ha extirpado estos textos de las Facultades de filosofía, como lo hemos mostrado

1. Cohen, 2004, cap. 13, p. 196.

2. *Ibid.*, p. 194.

3. He escrito un corto artículo («Cuando la Realidad habla más que las palabras») sobre el terrible tema, que será publicado como apéndice de un libro titulado *Meditaciones semíticas* (Anthropos, Barcelona).

4. Véase Agamben, 2006, pp. 135ss.

5. I (Benjamin, 2007, vol. 1/2, p. 305; 1991, vol. 1/2, p. 693).

al comienzo de esta exposición? Benjamin, neo-romántico contra-corriente, marxista y materialista también contra-corriente, no quiere negar su origen judío (más bien interpretando su pueblo como una *cultura* —lo que le basta como filósofo y crítico de arte— más que como religión, o religión secularizada, no como la afirmada por Scholem). Por ello, en los medios intelectuales en los que le interesa incidir oculta sus fuentes pero las presenta como enigmas a ser resueltos. Agamben, opino, acierta.

El sutil argumento se basa en insinuaciones indirectas. Se lee en la segunda Tesis, al final de la misma:

«A nosotros entonces, como a cualquier otra generación anterior, se nos habrá dotado de una débil (*schwache*)¹ fuerza (*Kraft*) mesiánica sobre la que el pasado tiene una pretensión. Esta pretensión no debe despreciarse a la ligera. El materialista histórico lo sabe».²

Agamben indica que la cuestión la ha tratado Pablo en *II Corintos* 12, 9-10, cuando en la traducción de Lutero al alemán se escribe: «el poder (*Kraft*) se cumple en la debilidad (*Schwäche*)». Además, siguiendo a J. Tauber, Agamben indica que en el *Fragamento político-teológico* Benjamin está refiriéndose a la *Carta a los romanos*, por su contenido (aunque invertido), y por la presencia del concepto de «fugaz», de «efímero» (*Vergänglichkeit*), usado en tres ocasiones al final del indicado texto.³

También, el concepto de «imagen» (*Bild*) que usa Benjamin dice referencia a Pablo. Agamben muestra que la «relación tipológica»⁴ (de un hecho pasado que anuncia y es asumido en el *Tiempo-Ahora* mesiánico) fue expresada por Lutero en alemán con la palabra «*Bild*» (imagen),⁵ y está presente en especial en la Tesis V:

1. Benjamin la escribe a máquina espaciándola: «s c h w a c h e», que en la época era la manera de señalar una palabra en negrilla o cursiva.

2. *Ibid.*, II (p. 306; p. 694).

3. Benjamin, 2007, vol. II I, p. 207; 1991, vol. II/I, p. 204).

4. Agamben, 2006, pp. 77ss: «Tipos».

5. En *Hab 5, 14*: «Éste era imagen (*Gegenbild* en Lutero y Benjamin; *tutuc* en griego) del que habla de venir».

«La verdadera *imagen* (*Bild*) del pasado pasa *súbitamente* (*huscht*). El pasado sólo cabe retenerlo como *imagen* que relampaguea de una vez para siempre en el instante de su cognoscibilidad. [...] Por cuanto es una *imagen* ya irrevocable del pasado que amenaza disiparse en todo presente que no se reconozca aludido por ella».¹

Además, como leemos, «pasa súbitamente», velozmente; nueva referencia a *1 Cor 7, 31*: «El plazo se ha acortado [...] pasa pues la figura de este mundo».

Toda la influencia paulina se sintetiza en el descubrimiento del *«Tiempo-Ahora»* (*Jetzt-Zeit*), que es una traducción literal de la expresión griega que ya hemos transcrita más arriba: *hò nun kairós*, frecuente en la *Carta a los romanos*, y que Benjamin expresa en la tesis XIV: «La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no lo configura el tiempo homogéneo y vacío,² sino cargado por el *Tiempo-Ahora*.³ Así, para Robespierre la antigua Roma era un pasado lleno de ese *Tiempo-Ahora* que él hacia saltar respecto del continuo de la historia».⁴ Es el tiempo mesiánico del que venimos hablando en todos los autores que hemos tratado. Es desde ese tiempo mesiánico ahora, presente, que se tiene la capacidad de leer en el pasado los momentos de la misma densidad mesiánica. Desde el peligro del compromiso mesiánico se entienden y rescatan los pasados cumplidos en la misma actitud. Agamben termina la reflexión con un texto de Benjamin:

1. Benjamin, 2007, vol. I/2, p. 307; 1991, vol. I/2, p. 695. Para el sentido miseno del texto recomiendo la obra de Reyes Mate, 2006, cap. 5; pp. 107ss. Para explicar el texto se remite a un comentario de la tesis VII que dice: «Ese presente, iluminado no con su propia luz, sino con la que le viene del pasado –escribe Mate–, cristaliza en imágenes (*Bildern*) que se pueden llamar dialécticas. Representan un halazgo salvífico para la humanidad» (Benjamin, 1991, vol. I/3, p. 1248). Un zapatista en el tiempo presente se refiere a Emiliano Zapata del pasado, recordado como viviendo un tiempo mesiánico pasado que se actualiza en la acción del EZLN en el presente: la «imagen» del pasado reinterpretada desde el presente fundamenta la mesianidad del presente. Relación dialéctica tipológica. Zapata es la «imagen».

2. Dírtanos nosotros *hò kairos*.

3. El *hò kairós*.

4. W. Benjamin, Op. cit., Tesis XIV (p. 315, p. 701).

«La *imagen leída*, es decir, la imagen en el ahora de la cognoscibilidad (*Erkennbarkeit*), porta en grado sumo la marca de ese momento crítico y peligroso (*gefährlichen*) que se halla a la base de toda lectura».¹

Cuando en el *Tiempo-Ahora* un Evo Morales lee los textos sagrados de la consagración de las autoridades ancestrales aymaras en la «Puerta del Sol» del Tihawanaku, le son «cognoscibles» (en todo su significado) esos textos antiguos desde el peligro del *ahora* del desafiar las costumbres criollas blancas y ladinas de cinco siglos. El pasado, que yace oculto, que puede desaparecer sin el recuerdo, y que pasa pronto, es rememorado, resucitado en el *ahora* mesiánico de la revolución cultural boliviana.

Benjamin escribió, y lo hemos citado, que «la concepción auténtica del tiempo histórico reposa enteramente sobre la imagen de la *redención* (*Erloesung*)». ¿Qué puede significar esta proposición? Ya hemos visto en H. Cohen y en F. Rosenzweig la importancia de la redención. Pablo usa frecuentemente la palabra. En su origen griego «redención» significa la manumisión del esclavo, el pago del rescate para otorgar su libertad. Se habla entonces de la «liberación de los esclavos». Por ello, la política *crítica*, de *liberación* (o de *redención*) parte del momento en que una parte de la comunidad política (el «resto», el «pueblo» como *plebs*) ha sido «rescatado», es decir, en lenguaje paulino: no se le atribuyen las faltas (la *amartia*) ni la culpa por haberlas cometido. El perdón eclosiona un régimen de gratuidad. Se encuentra el «pueblo» liberado, rescatado de la «esclavitud del pecado», de la Ley. Este estado de inocencia recuperada es el efecto de la «redención», del «rescate». El esclavo de Egipto se pone de pie y comienza un camino. Pablo habla repetidamente de *ἀπολύτρωσις* (en griego, *apolytrosis*; «redención», «liberación») que viene de *λύτρον* (*lytron* en griego; en hebreo *gohel*: נָשָׁר, el que rescata, el que libera). Veremos cómo se utilizará esta categoría en la filosofía política crítica.

¹ W. Benjamin. *Das Passagen-Werk*, N (Benjamin, 1991, vol. V/1, p. 578).

2.5. Jacobo Taubes

Jacobo Taubes (1923 -1989) se encuentra en una situación completamente diferente a todos los expuestos hasta este momento. A finales del siglo XX Taubes ha vivido ya la experiencia del Holocausto y de la fundación del Estado de Israel. Lo que E. Levinas creía que significaría el fin de la crisis de la asimilación de los judíos, por la creación del Estado, vino a producir una crisis inevitable. Ahora los judíos vivían la contradicción que los cristianos habían sufrido en el siglo IV. El Estado davidico, fundado por el sionismo, no era una panacea. El judaísmo debía volver a preguntarse sobre su sentido. Taubes, además, es un filósofo político, que guarda respetuosa amistad con C. Schmitt en la Alemania de post-guerra (lo que parece incomprensible). El seminario de Taubes en Heidelberg en 1987 sobre Pablo de Tarso tiene especial significación. Taubes explica a un Pablo, un judío de la diáspora, que actúa y piensa desde una estricta tradición judía y en tanto judío, sin regatear, sin embargo, la crítica que efectuará (a pesar suyo) del pecado del pueblo judío en lo que, como judío, y por ello, al mostrar a su propio pueblo el haber caído en la deserción de su Dios tantas veces anunciada por los profetas, se situaba dentro de la mejor tradición de Israel. Es un *Pablo judío*, perfectamente judío, que sostiene un *mesianismo* nuevo (término que nunca usa en su sentido actual). A Taubes no le interesa la figura de Jeshúa ben Josef (como le llama, y lo hemos adoptado); en esto F. Hinkelammert tendrá una posición diametralmente distinta (lo mismo que los que han tratado el tema en América Latina). Siendo alumno de G. Scholem tiene una especial relación con W. Benjamin (al que no deja de criticar), y entabla un diálogo creativo y respetuoso con un católico de derecha como C. Schmitt. Conoce de primera mano el medio académico de Alemania, Estados Unidos e Israel, lo que no le impedirá criticar irónicamente sus instituciones. La obra que comentaremos es apasionante.¹ Sus intuiciones, fundadas en largos estudios, son las más originales sobre el tema

1. *La Teología política de Pablo* (Taubes, 2007).

y en referencia a todos los autores hasta ahora tratados. Sin embargo, desde el comienzo queremos citar una sospecha que nos permite enunciar lo que podría llamarse: «con Tauber, más allá de Tauber». Escribe refiriéndose a Bloch y Benjamin:

«No me gusta el tono místico de su marxismo [...], dentro del cual, en mi opinión, no queda lugar alguno para la experiencia religiosa. [...] Claro que comprendo lo que pretenden Ernst Bloch y Walter Benjamin: en planos de trivialización, se está repitiendo en la izquierda católica y protestante y es lo que resuena hoy en el cristianismo de la iglesia popular latinoamericana. Pero a pesar de cuento esfuerzo espiritual hacen Ernst Bloch y Walter Benjamin en los terrenos del concepto y la imagen, sigue quedando un hiato que no puede superarse marxistamente».¹

Es una frase de paso, pero que agradecemos la haya explicitado, porque deja ver su *eurocentrismo*, el desdén por el pensamiento latinoamericano que ignora (le sería bueno leer las obras de Michael Löwy, al menos), y su imposibilidad de comprender las expresiones de Benjamin sobre el «materialismo» (que en boca de un F. Hinkelammert cobran una autoridad de la que Benjamin nunca hubiera podido alcanzar —lo mismo que Taubes— por su falta de *profundización precisa* con intención reconstructiva de la obra íntegra de Marx, tal como lo hemos emprendido *nosotros*). Volveremos sobre el tema.

En primer lugar, para Taubes, la *Carta a los Romanos* es enviada a una comunidad «mesiánica» (*cristiana*) desconocida, con mayoría de *prosélitos*,² porque Pablo no ha estado en Roma. Pero

¹ *Ibid.*, p. 168.

² Las comunidades *mesiánicas* (cristianas) deben ser consideradas dentro de una tradición de *prosletitismo* judío. El *prosletitismo* normal permitía que *goim* (no-judíos) entraran en la comunidad y a la larga se «judaizaran». La originalidad de este grupo o «secreta judía mesiánica» (los que son llamados «cristianos») es que concibieron una «nueva» Alianza, desde la cual no exigieron a los *prosélitos* cumplir los antiguos ritos judíos. Nació así un nuevo calendario, nuevas celebraciones (*ritos*), y dada su enorme expansión dejó a su primitiva comunidad judía en minoría absoluta, pero no sólo en número, sino por una comprensión nueva de la *transformación* del mundo greco-romano. Habrá que clarificar categorialmente ese *mesianismo* que dio tales resultados *políticos*, que a Taubes no le interesa analizar.

al mismo tiempo pareciera que Pablo debe justificarse ante miembros de la comunidad que piden pruebas de su autoridad, ya que no es uno de los «doce», por ello es sumamente argumentativa, a partir de las antiguas tradiciones del pueblo judío. Debió llamar la atención de la comunidad por el conocimiento de la Ley. Pero, al mismo tiempo, debe igualmente usar las armas del argumento porque la *Carta* es un formidable alegato contra el Poder reinante, ya que va dirigida a indicar la estrategia que la comunidad *mesiánica* debe emplear en el corazón mismo del inmenso Imperio, fundado (justificado) en la *Lex romana*. Políticamente Pablo demostrará que la Ley ha dejado de ser el criterio de la «justificación». El ataque va dirigido, como ya hemos indicado, contra la Ley romana, la *Torah* judía y el formalismo ortodoxo de ciertas ambigüedades de los miembros judaizantes de la comunidad «mesiánica» (*cristianos*). El Pablo de Taubes es enteramente judío, y debe entonces probar a los judíos el porqué habiendo sido electos, y sin negar Dios esa elección, sin embargo pueden perder los privilegios de la Alianza, debido al pecado cometido por Israel. La elección gratuita no era un privilegio sino responsabilidad. Debido a su traición, Dios elige ahora a los *goim* (paganos), pero al mismo tiempo cuenta con Israel, ya que se escoge entre los suyos un *resto fiel*, y desde ellos, todos judíos, se abre a las naciones no-judías: un pueblo *nuevo* que se transforma del «resto» del pueblo y de los «no-pueblo» en «mi pueblo». La elección de las naciones ocupa los capítulos 2-7 de la *Carta*. Pero a Taubes le interesan especialmente los capítulos 9-12, y es el tema de discusión con Carl Schmitt en 1979. Un punto central es el siguiente:

«Me he reservado siete mil hombres que no han dobrado la rodilla ante Baal.¹ Pues lo mismo en el Tiempo-ahora, ha quedado un residuo elegido gratuitamente. Y si es gratuito (*khariti*) no se basa

1. Será de la mayor importancia teórica para la filosofía política comprender adecuadamente, como categoría filosófica, esa escisión que se produce en «*yo* (pán en griego) Israel» y una «*yo*» (el *resto*) de Israel», cuestión que Taubes anuncia como el tema de fondo de los primeros cuatro capítulos de la carta de *Corintios*. A. Gramsci indicaría que «el bloque social de los oprimidos» se escinde del consenso hegemonizado de «toda la comunidad política» bajo la autoridad del «bloque histórico en el poder». En efecto, el «resto» no

en las obras (*érgon*), si no lo gratuito (*kháris*) dejaría de serlo. ¿Qué se sigue? Que aunque Israel no consiguió lo que buscaba, los [nuevos] elegidos lo consiguieron» (*Rm* 8,4-8).

Taubes muestra que esta posibilidad del rechazo al pueblo y el rompimiento de la Alianza ha estado siempre presente en Israel. Una originalidad de su interpretación es el situar como momento explicativo el *rito*, como acción de celebración comunitaria simbólica de una subjetividad corporal (tan actual hoy en las comunidades indígenas en la Bolivia revolucionaria, en la Chiapas zapatista, o en la tradición judía). La redacción del texto de la *Carta a los romanos* tiene como propósito explicar la situación celebrada en una fiesta judía, en los «Días tremendos», del *Iom Kipur*: durante siglos los judíos han implorado, y por ello impedido, que Dios rompa el pacto, la Alianza, por sus inevitables infidelidades, y que perdone sus pecados. Pablo expresa un ¡basta! La medida se ha colmado; se ha rebasado el límite: se ha asesinado al que predicaba la «*metanoia*» (la conversión). La muerte del Justo, del *meshiakh*, bajo la Ley, ha destruido el sentido de la Ley. Se derrumban así las tres instancias legales: del Imperio romano, del templo y la sinagoga, y las normas que pretendían imponer los judaizantes en la nueva comunidad *mesiánica*. La «justificación» tiene ahora, como siempre, referencia a la *emunáh*. A Abraham se le hizo la promesa porque tuvo *emunáh*, antes que hubiera Ley. Dicha actitud (la *emunáh*) sólo brota en la historia, en el *Tiempo-Ahora*, cuando el «resto» aparece como actor *mesiánico* se constituye como comunidad recibiendo el «espíritu» (*pneuma*). Aquí Taubes repasa el sentido del concepto de «espíritu» de Aristóteles a Hegel, para decir, sintetizando su posición, casi de paso, que «el *pneuma* [es] como una fuerza que cambia a un pueblo».² Una vez que el pueblo, originado por el «espíritu» (que denominaré filosóficamente «el consenso crítico intersubjetivo»), que con pre-

¹ es miembro de la parte que dominando el templo, las escuelas de escribas y fariseos llevaban al Justo hasta la cruz. Eran los grupos dominantes. Tenemos toda una estructura categorial implícita de la que el mismo Taubes no advierte.

² *Ibid.*, p. 60.

cisión constituye a un pueblo *como pueblo*, el «resto» —la *plebs*—, en ruptura con la comunidad política escindida), comienza su tarea histórico-mesiánica, y soportará los aconteceres del mundo del primer *cón*, bajo la Ley (el Imperio romano, Israel, etc.) «*como si no*» tuvieran *ahora* capacidad de dar sentido a la existencia: «Así, en adelante, [...] los que sufren [hagan] *como si no* sufrieran, y los que gozan, *como si no* gozaran» (*I Corintos* 7, 29-31). Este sería el sentido del *nihilismo* de Benjamin, en la interpretación de Taubes. Desde América Latina, un Evo Morales, por ejemplo, viste su ropa como los campesinos siendo presidente, porque vive *como si no* fuera presidente del sistema burgués tradicional, ya que, en el *tiempo mesiánico*, el tiempo del continuo *peligro* de ser asesinado por la oligarquía (y los servicios de inteligencia norteamericanos, ¡no se trata de metáforas!), el presidente es un servidor del pueblo en el ejercicio delegado del *poder obediencial* (como él mismo lo ha denominado).¹

Es de gran interés la interpretación que Taubes expone de las posiciones ante Pablo de Tarso de C. Schmitt, Hans Blumenberg, del mismo Freud o Nietzsche (en éste último caso el metafísico del «eterno retorno» debió haberse creído el «Anti-Pablo», ya que pensaba que Jeshúa era un idiota popularecho; es decir, no hubiera valido ser el «Anti-Cristo»).

La riqueza del libro de Taubes es inagotable, y lo tendremos presente en muchos momentos de la exposición de esta *Critica de la Filosofía Política burguesa*, como diría Marx, si hubiera escrito una política y no una económica crítica. La tesis final puede sintetizarse en dos posiciones extremas, pero creo que le falta una tercera, que nos proponen los editores de la valiosa obra:

«Mientras Taubes (y Pablo)² sacan la conclusión de que no hay orden político alguno que sea legítimo (sino sólo legal) —y esta postura es la que se entiende a sí misma como una *teología política negativa*—, Schmitt se aferra al postulado del orden político representativo, que refiere su legitimidad al hecho de proceder del go-

1. Véase *Tesis 4*, en Dussel, 2006.

2. No pienso que ésta sea la posición de Pablo.

bierno de Dios, que él trae a fenómeno. Sólo la verdad revelada como voluntad de Dios logra fundamentar una autoridad que eleve la pretensión de ser obedecida».¹

La primera posición (a) suena a anarquía, y es, aproximadamente, la interpretación de la política de E. Levinas. La segunda, en cambio, (b) es más bien una posición tradicional de derecha, que todo poder viene de Dios y se delega a las autoridades. Pienso, en cambio, y a partir de Pablo, (c) que la doctrina de la «justificación por la *emunáh*» abre la puerta a que el poder emerja del *pueblo* mismo recibiendo el «espíritu»: «espíritu» que es la conciencia mesiánica de la comunidad de la Nueva Alianza, que recibe una nueva promesa en la medida que sea fiel en la construcción del Reino de Dios, donde la justificación parte del consenso del pueblo como «hijos de Dios», y no como «esclavos» bajo la Ley. Pablo usa un concepto extraño: «recibieron un espíritu que *los transforma en hijos* y que pueden gritar: ¡Abba! ¡Padre!» (*Rm 8, 15*); «porque *hijos de Dios* son todos aquellos que se dejan llevar por el *espíritu de Dios*» (*Rm 8, 14*). En medio del Imperio, los esclavos en sus casernas y los oprimidos bajo la Ley, escucharon un mensaje que venía desde abajo, desde los pobres y débiles, los humillados y sufrientes: «¡Todos somos *hijos de Dios*!»; «Dios es nuestro padre», que nos perdona y nos llama a la re-sponsabilidad para con los Otros. El *meshiakh* es cada uno; es el que, arriesgándose más allá de la Ley, camina sobre las aguas del cumplimiento de la ley como «Ley del amor». Veremos la significación que cobran estas expresiones que F. Hinkelammert expone a partir de Karl Marx, quizás para escándalo de J. Taubes.

2.6. Giorgio Agamben

El libro de Giorgio Agamben (1942–), *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*,² es el fruto de la investigación más especializada sobre nuestro tema, llena de sugerencia y actualidad. En él se alcanza una gran precisión y claridad sobre

¹ Trabajo incluido en el volumen de Taubes, 2007, como Epílogo, p. 150.

² Agamben, 2006 (original en 2000).

algunos temas debatidos en Pablo de Tarso en el ámbito filosófico europeo y norteamericano. Son seis grandes «jornadas». Considerémoslas una por una.

La primera «jornada» se recorre mostrando el sentido «mesiánico» de la *Carta de Pablo*. En la segunda, el tema central es la palabra griega *kletós*: el «llamado», la «vocación», de donde deriva *ekklesia* (los «convocados» mesiánicamente). La «convocatoria» a formar parte de la comunidad mesiánica se sobrepone y absorbe, absuelve, *subsume* la función que se cumplía previamente en el orden de la Ley. Es aquí donde comienza a operar el «como si no»; ser esclavo como si ya no se fuera. Es decir, el esclavo de un señor romano *comienza a vivir la experiencia* de ser libre, como «hijos del dios» desconocido. «La vocación mesiánica es la revocación de toda vocación».¹ En el caso de un Evo Morales, el haber sido pastor o cocalero, su «vocación» o su «ocupación» previa, deja lugar a una nueva responsabilidad total, que se enfrenta al peligro (más de un atentado de asesinato) como presidente; pero es presidente (bajo la Ley como primer mandatario con muchas prerrogativas y prebendas) *como si no* lo fuera, por su sencillez, pobreza, humildad, compromiso horizontal con los indígenas, etc. La referencia de todo acontecer a la *redención* a la que nos remite frecuentemente W. Benjamin, nos habla también de ese mundo nuevo que abre la «convocatoria» mesiánica que se relaciona al acto de pagar el rescate liberando el *sujeto* de la antigua función bajo la Ley. En este nuevo estado los miembros de la comunidad mesiánica hacen «uso» (del griego *khrésis*) de los bienes a su disposición pero como puras mediaciones en vista de la responsabilidad mesiánica de servicio a un pueblo de indígenas oprimidos durante siglos. En este sentido el *proletariado*, en su sentido originario pre-Marx, indica esa totalidad convocada (en alemán todos los estratos populares en su conjunto: *Staende*, que debe distinguirse de una determinada «clase» social, aún la clase obrera).²

1. *Ibid.*, p. 33.

2. *Ibid.*, pp.37-42.

En la tercera «jornada» se ocupa del concepto de *aphorisménos* (en griego αφωρισμένος, en hebreo *parush*: פָּרָשׁ): el *separado*, *apartado*, *escindido*, *dividido*. Pablo sabía que la Ley separaba los judíos de los no-judíos (los *goim*). Pero desde la convocatoria a formar parte de la comunidad mesiánica, el *nuevo pueblo*, se producía otro tipo de división. El antiguo «muro» entre judíos/*goim* era superado, pero aparecía uno nuevo de Ley/Espíritu, o Ley/*emunáh*.

Esquema 1.2. La nueva escisión mesiánica y la nueva Alianza

	Bajo la Ley	En la <i>emunáh</i>
Antigua Escisión	Judíos según la <i>carne</i>	Judíos según el <i>espíritu</i>
	No - judíos (<i>goim</i>) según la <i>carne</i>	No - judíos (los pueblos) “nuevos convocados”

Nueva escisión

Lo interesante de la *nueva escisión* es que divide a la comunidad judía en dos momentos: los que permanecen fieles a la Ley como último criterio de justificación (según la *carne*), y los que adhieren ahora al *nuevo criterio*: la *emunáh*, no ya la «*carne*» (de la antigua Alianza), sino el «*espíritu*» (en hebreo *ruakh*, רַעֲךָ), el «resto» de Israel, la raíz del nuevo *pueblo*. Escribe Agamben:

¹ La palabra «fariseo» tiene la misma raíz *parushim*, פָּרָשִׁים; los *separados*, *puros*, *erijon*.

«Comienza aquí un capítulo fundamental en la historia semántica del término *pueblo* que sería pertinente hasta el uso hodierno».¹ «En el instante decisivo el pueblo elegido —*todo pueblo*— se constituye necesariamente como un resto, como un no-todo».²

Aquí pareciera que Agamben pierde pie. Nos dice, en la cuestión «todo/parte»: que tanto interesa a J. Taubes, que el pueblo «no es todo ni parte, sino que significa la imposibilidad para el todo y la parte de coincidir consigo mismo o entre ellos».³ Pareciera perder la brújula al no comprender que del «todo», *todo Israel* (para nosotros la «comunidad política» de la *Arquitectónica* de una *Política de la Liberación*) se escinde una «parte», el «resto» (o el núcleo originante de la *nueva* comunidad mesiánica o «*mi-pueblo*»), el que, por su parte no es «*todavía*» un «todo»: el nuevo orden futuro. De ahí que llamar *plebs* (como Agamben indica que lo sugiere M. Foucault) a la comunidad originaria mesiánica («parte» de Israel) que devendrá en el futuro la comunidad de la *Nueva Alianza* (el «todo» de los «convocados», *ekklesia*; el *populus*) no ofrece ninguna dificultad si se la sitúa *diacrónicamente*. Pero esto es a lo que se opone Agamben: «el resto (paulino) no es ya, como para los profetas, un concepto que *mira hacia el futuro*».⁴ Sin mirar al futuro no se entiende nada.

La cuarta «jornada» es quizá la más interesante. Es todo el problema de los diversos «tiempo» y sus cualificaciones. Hay dos tipos de «tiempo», pero hay, igualmente, dos niveles (*eones*) de dos tiempos, siendo el segundo inaugurado por el «tiempo mesiánico». Para Agamben (véase *Esquema 3*) los dos tiempos son: A) el «tiempo» cotidiano (como el de W. Benjamin) y B) el tiempo mesiánico, que inaugura C) el tiempo «escatológico» o el que se abre a la eternidad.⁵ Pareciera que Agamben ha perdido el sentido histórico-político del tiempo mesiánico. Tiene razón en

1. *Ibid.*, p. 54

2. *Ibid.*, p. 60

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, p. 69.

decir que lo decisivo aquí es «que el *pléroma* de los *kairós* sea entendido como la relación de cada instante con el mesías»,¹ pero esto no significa que sea una experiencia *individual*, puntual, caótica y fuera del *tiempo histórico*. Es decir, el «acontecimiento» mesiánico es comunitario, de una comunidad mesiánica, en el tiempo histórico (cotidiano como *khrónos*), *irrumriendo como otro tiempo* (como *kairós*) no sólo en el presente o en el pasado: rememora ciertamente todo lo que lo ha anunciado (las «ímagenes») el «Tiempo-Ahora», salva en esa memoria, que sitúa en la historia mesiánica el nuevo momento, a las víctimas del pasado; es el acto *redentor* (que paga el *rescate*) del pasado (por la memoria) y del presente (por poner en acción, como actores colectivos reales a la comunidad mesiánica) en vista del futuro («todo» Israel, el *populus*). En ese entusiasmo mesiánico (con el «espíritu») se manifiesta el *meshiakh*, que puede ser un «maestro» o ser «cada uno» de los miembros de la comunidad.

En este caso el «tiempo cotidiano» de la Ley (A) recibe el impacto de la comunidad mesiánica en el «Tiempo-ahora» (B') que instaura *otro tiempo* (que será el *Kairós*) (C'), que será «retenido» por el *katékhon* (D) hasta que se dé el final (E). Agamben se opone a esta visión. No recupera el futuro (la utopía, los postulados políticos, los proyectos concretos, que dan lugar a la *hegemonía*).

Esquema 1.3. Los dos tiempos y los dos eones

Para G. Agamben: A _____ B' . . . C

(A: la creación; B: el evento mesiánico; C: el *eskhatón*)



(A: *khrónos*; la flecha ascendente B': evento mesiánico (*kairós*); C': *eskhatón*; D: el *katékhon*; E: el Final: *parousia*)

El evento mesiánico *subsume* (el concepto de *katargéin*)¹ a la Ley (A), la niega con su *tiempo* y su *cón*, pero la *superá* (flecha ascendente B') y *instaura* en otro nivel (C'), pero no ya como la misma historia (ABC no es igual AB'C', ya que no están en el mismo nivel u horizonte; ha habido un salto cualitativo).

La quinta «jornada» estudia, entre otro, que el tema de la suspensión de la Ley en el evento mesiánico no es un «estado de excepción». Sin embargo, porque éste al final es una referencia a la Ley, ya que levantado el «estado de excepción» se vuelve el «estado de derecho»/no es lo mismo que un auténtico «estado de rebelión» sin retorno. Del «estado de rebelión» le sigue un *nuevo cón* (C'), nuevo tiempo, con el dictado de otra nueva ley más justa (que completa la Ley antigua). No es una mera inversión o una restauración, sino que es la «redención» que instaura un *nuevo orden*. Nuevo orden que no será, sin embargo, el Reino escatológico (el postulado de la sociedad sin clases, sin Estado, sin propiedad, etc.), sino un tiempo (Pablo no podía todavía imaginar los muchos tiempos de *imperios* futuros, sino sólo el del romano exclusivamente, y con una *parousía* próxima) en el que se hará «inoperante» (*katargéin*) la Ley (muchas veces) y se «retendrá» (el *katégéon*) las *anomías* (cuando cada sistema de la Ley se torne dominación y represión final) hasta que se desencadene nuevamente (matando al futuro *meshiakh*, a todos los *mesías* de la historia) las rupturas futuras —las últimas reflexiones son, como es evidente, no ya las de Agamben sino las nuestras, y por ello para nosotros es posible pensar una política desde Pablo—.

La sexta «jornada» es toda la cuestión de la *emunah* (la fe) y, ligada a ella, el tema de la *nueva «brit»* (en hebreo: בְּרִית). Al pecado de Adán se le antepone el perdón de los pecados por el *meshiakh*. A la Alianza con Abraham se le enfrenta la nueva Alianza con la comunidad mesiánica, con el «no-pueblo» ahora «pue-

1. Importante el origen paulino, según Agamben, del concepto de «*subsumptio*» (o idea de la raíz latina) o «*Ufghethungen*» desde el alemán, de la larga tradición en Kant, Hegel y Marx (Agamben, 2016, pp. 97ss), cuestión que hemos tratado en numerosos lugares de nuestra obra.

blo-mio». La Ley de Moisés que mata cuando se fetichiza es superada por la nueva ley de la libertad, de la vida, de la fe, del amor, del nuevo éon, que rescata, que redime.

El proceso de una política de la redención (o de la liberación) se va dando en el pasaje, el *Uebergang*, de la *Arquitectónica* a la *Critica*, de la *Totalidad* a la *Exterioridad* (y a la *nueva Totalidad* futura). La «liberación» es crítica, es redención, es recreación de nueva praxis y de nuevos sistemas políticos desde el *consenso crítico*, la «fe» comunitaria del actor colectivo de la *nueva política*: el *pueblo*.

En el «Tiempo-Ahora» del proceso político del comienzo del siglo XXI en América Latina, la *Política de la Liberación* rememora los actos mesiánicos pasados (el volumen I), analizando la estructura (como «vía larga» de Paul Ricoeur) de la política en el tiempo cotidiano y abstracto (volumen II), para dar el «salto de tigre» al presente de una profunda revolución en curso (en este volumen III).

2.7. Franz Hinkelammert

Abordemos ahora un autor distinto a todos los expuestos: *Franz Hinkelammert* (1931-).¹ Él tiene la ventaja, con respecto a los ya nombrados, de ser un excelente economista, además de un inigualable conocedor de Marx, con formación filosófica y rodeado durante años de un grupo de teólogos de la liberación (habiéndolo comenzado su formación en esta última disciplina con el profesor luterano y marxista H. Gollwitzer en Berlín). Su *lugar de enunciación* es el mundo periférico post-colonial latinoamericano, comprometido con los movimientos populares más avanzados desde la década del 1960. Ninguno de los autores nombrados reúne tal cantidad de cualidades. Y, para distinguirse aún más, en vez de tratar sólo Pablo de Tarso, toma como referencia el *Evangelio de Juan* y el libro del *Apocalipsis*, lo cual invalida la hipótesis de

1. Verase la excelente introducción al difícil pensamiento de nuestro autor, arqueológicamente presentado, de Juan José Bautista, 2007.

von Harnack de la distancia entre Jeshúa ben Josef y San Pablo (como igualmente opinan Taubes y muchos otros). En *El grito del sujeto* metodológicamente indica un aspecto al que ya hemos hecho referencia:

«Tomo al *Evangelio de Juan* como un texto que habla sobre una realidad [...] El texto no es [sólo] teológico, sino que interpreta la realidad a la luz de una tradición, de la cual lo teológico forma parte integrante [...] Sin embargo, para la reflexión de nuestro presente en su historia, en su génesis, textos como el *Evangelio de Juan* han sido inmunitados, al declararlos textos teológicos [...] Al declarar nuestros textos fundantes como textos teológicos, los rodeamos de un tabú impenetrable. El hecho de que son nuestros textos fundantes los transforma en nuestro tabú central y nuestra historia se transforma en un gran enigma [...] En este sentido quiero tratar el texto del *Evangelio de Juan* como texto fundante de nuestra cultura».¹

La tesis en la lectura de Hinkelammert de los textos es muy diferente a todas las efectuadas por los anteriores autores. Lo que se propone es lo siguiente:

«Quiero demostrar que el *Evangelio de Juan* es un texto que ha sido invertido como conjunto de sentido en el curso de la historia posterior [...], lo mismo ocurrió con las obras principales de Pablo».²

Para Hinkelammert³ el centro del *Evangelio de Juan* se juega en el juicio de Jesús en torno a Juan 18, 12 a 19, 22. Todo lo demás es preparatorio o son sus corolarios. El texto pivote es el juicio mismo a muerte: «Ustedes son hijos de Abraham [proclama Jesús ante los jueces], cumplen las obras de Abraham. Pero ustedes tratan de matarme [...]. Abraham no mató [a Isaac]» (*Juan* 8, 39-40). Abraham amó la vida de su hijo. La ley semita del tiempo

1. Hinkelammert, 1998, pp.11-14.

2. *Ibid.*, p.18. Para Pablo «el pecado principal se comete cumpliendo la ley y no por violación de la ley. Esta dimensión desaparece y lo sustituye la violación de la ley como único pecado» (*Ibid.*). «Nietzsche no percibe —o no quiere percibir— la inversión del conjunto de sentido que sufre el cristianismo al convertirse en un cristianismo desde el poder» (p. 21).

3. Véase lo ya dicho en [35ss] del vol. I de esta *Política de la Liberación*.

le ordenaba inmolar al primogénito. Abraham por amor a la vida no cumplió la ley. Jesús igualmente sanaba a los enfermos en sábado, cuando la ley ordenaba a no trabajar. El mito abrahámico así interpretado era un «anti-Edipo» más radical del que nunca el psicoanálisis pudo analizar. Hinkelammert comenta:

«Jesús parece interpretar este mito [abrahámico] diferentemente y recupera de esta manera el significado original del texto. Abraham se liberó de la ley; se dio cuenta de que la ley le exigía un asesinato y descubrió a un Dios cuya ley es la ley de la vida. Abraham se convierte y se libera. No mata, porque se dio cuenta que la libertad es dada para no matar, ni a su hijo, ni a los otros. Abraham, libre gracias a la ley, se liberó para ser un Abraham libre ante la ley, siendo la raíz de su libertad el rechazo de matar. En esto términos se entiende lo que dice Jesús: *Ustedes tratan de matarme. Abraham no mató*.¹ «Jesús siempre juzga a partir de la liberación por la recuperación del *sujeto viviente* ante la ley». ² «Jesús universaliza en el *sujeto viviente*, que es sujeto necesitado y que se rebela ante el cumplimiento de la ley [como único criterio de justificación], en cuanto destruye la vida. Este sujeto y su reivindicación puede aparecer en cuanto la ley se ha transformado en ley como cumplimiento normativo [feticheido] [...] Aparece ante esta tautologización de la ley un sujeto universal, no tal o cual sujeto concreto solamente. Jesús reivindica este *sujeto*». ³

Hasta aquí coincide aproximadamente con los filósofos ya nombrados, aunque con graves matices diferenciales. Pero ahora Hinkelammert sigue su argumento, y muestra la inversión de la inversión a la Ley producida por Jesús y su seguidor Pablo. *El pecado*, el único y fundamental, no es el no cumplimiento concreto y diferencial de algún aspecto de la Ley, sino el justificar al pecado en último término como la sola y exclusiva «transgresión de la Ley». Para Jesús, cuando la Ley niega la Vida hay que saber negar a la Ley. Pero este principio subversivo frente al Imperio y al formalismo de los que ejercían el poder en Israel, con el tiempo, será subvertido —cuestión del capítulo IV: «La cristianización

¹ Hinkelammert, 1998, p. 46.

² *Ibid.*, p. 48.

³ *Ibid.*, p. 72.

del Imperio y la imperialización del cristianismo».¹ El pensamiento greco-romano no puede invertirse, es ya desde siempre la fundamentación del poder ante el esclavo, la mujer, los bárbaros, etc.; era de alguna manera despótico. El cristianismo, por el contrario, da la palabra al Otro, a los oprimidos, a los pobres, a los esclavos. Pero desde el siglo IV, en la «Cristiandad»,² surge la «ley de Cristo» como la que rige a la Iglesia y al Imperio; se ha producido una nueva fetichización (en el tiempo C' del *Esquema 3*), un nuevo orden histórico de la ley, y teóricamente la «platonización» del cristianismo:

«El fundamento de la oposición es la relación de la razón de su muerte por la ley. Jesús, según Juan, es condenado por la ley, y en su muerte se cumple la ley. Por eso toda su muerte gira alrededor del escándalo de la ley. El inocente muere por una ley [...] y en su muerte se cumple la ley. La interpretación de la muerte de Sócrates es opuesta. Los jueces tergiversan la ley, no es la ley la que lo condena, sino que son los malos jueces los que abusan de la ley. La muerte de Sócrates confirma la ley; la muerte de Jesús produce el escándalo de la ley».³

En el nuevo orden imperial, de la Cristiandad bizantina y latina, esa exigencia crítica era inaceptable, insopportable. Había que imponer la ley y el orden cristiano como el fundamento de toda justificación. Hinkelammert cita un texto de San Bernardo de Clervaux, predicando las cruzadas:

«Más los soldados de Cristo combaten confiados en las batallas del Señor, sin temor alguno por ponerse en peligro de muerte y matar

1. *Ibid.*, pp. 93ss.

2. Véase en Dussel, 2007, el [33] y [39-45].

3. *Ibid.*, p. 98. «La muerte de Sócrates devora a la muerte de Jesús. La muerte de Sócrates es una muerte sacrificial. Es la muerte en el altar de la ley, exigida por la ley misma y aceptada [...]. La muerte de Jesús es un sacrificio por la ley, por una ley que se cumple frente al Jesús [como Abraham] que se niega a cumplirla; más bien que la interpela en nombre de la vida, para la cual tiene que servir la ley [...]. La ley lo sacrifica, pero Jesús no se sacrifica en el altar de la ley. Jesús se exige no escapar sino enfrentar a la ley. Pero Dios no se lo exige como sacrificio, sino para que sea revelado lo que significa la ley que mata al inocente en su cumplimiento. La muerte de Jesús es la catástrofe de la leyes (*Ibid.*, pp. 104-105). «Sócrates es el héroe del poder [...], Jesús es el paradigma de la relativización de la ley en función del *sujeto viviente* (*Ibid.*).

al enemigo. Para ellos morir o matar por Cristo no implica criminalidad alguna y reporta una gran gloria.¹

Los *enemigos* ahora son los que se oponen al *Sacro Imperio romano* que los franceses organizan. Los pobres que se rebelan en las guerras campesinas (condenadas también por Lutero y Calvino), el feminismo que es masacrado en la persecución de los movimientos de las «brujas», los heresiarcas que critican las injusticias de la iglesia, los que toman las banderas que los cristianos habían enarbolado contra el Imperio romano, son ahora los perseguidos, los quemados, los torturados, los asesinados en nombre de la ley de Cristo. Serán los judíos, los librepensadores, los comunistas, etc. El mismo Cristo, cuyo nombre durante siglos fue Lucifer (el que porta la luz), es colocado en el infierno.²

En el capítulo VI, «El capitalismo cinico y su crítica: La crítica de la ideología y la crítica del nihilismo»,³ supera en mucho las «intuiciones» de W. Benjamin sobre el «materialismo» del mesianismo. Aquí Hinkelammert, con un estricto conocimiento del pensamiento de Marx, desmantela el cinismo del capitalismo desde la inversión del cristianismo de Jesús o Pablo, cuando reflexiona:

«La transformación neoliberal de la teoría económica liberal (y la neo-clásica) es una teoría que no habla más de la realidad. Habla solamente de la *institución* del mercado, sin referirla en lo más mínimo a la realidad concreta [...]. Visto desde la teoría neoliberal, los seres humanos no tienen necesidades [...]. En su raíz es una billetera caminante, que usa como brújula una computadora, que calcula maximizaciones de las ganancias [...]. Es un ángel que se dejó seducir por los esplendores de este mundo y que gime para volver a su estado puro. Es *homo economicus*.⁴

Es el fetichismo perfecto de la legalidad del mercado, de la ley, del sistema como Totalidad, el *sóma psykhikós* de Pablo, el

1. Cita Hinkelammert, *Op. cit.*, p. 134.

2. Leése la Tercera Parte del *Leviatán* de Hobbes para observar la inversión de la que estamos hablando.

3. *Ibid.*, pp. 177.

4. *Ibid.*, p. 188.

«pecado de la carne» como absolutización de la ley (en el caso citado de la «ley del mercado»). La formalidad de la legalidad socaba la materialidad de la vida humana. La deuda *debe* pagarse, aunque el deudor muera en la pobreza.

En su última obra, *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la Modernidad*,¹ Hinkelammert critica ahora el último horizonte de la fetichización de la ley (pero igualmente de la episteme, la política, la Modernidad). Se inspira en un texto de Marx de la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* de 1844:

«La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el ser humano es la esencia suprema para el ser humano, y, por consiguiente en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable». ²

La «crítica de la ley» en Pablo es un momento de la «crítica de la religión» iniciada por Jesús, como crítica del templo de Jerusalén por su corrupción, por su doctrina sacrificial, por la ley que ha caído en un formalismo fetichizado y por interpretar la elección de Israel como privilegio, olvidando sus injusticias, y, la principal, el no haber ejercido dicha elección como responsabilidad para con los más pobres, las viudas, los huérfanos, los otros pueblos. Si alguien comienza la *crítica como crítico de la religión* fetichizada es Jesús, y su seguidor Pablo. Hinkelammert expone que en el fundamento de la fetichización hay ciertos mitos, que sobreviven en todas las culturas e igualmente en la Modernidad. Marx los enfrenta y critica. Hinkelammert muestra el modo cómo Jesús había iniciado esa des-mitologización proponiendo nuevos mitos fundantes. La racionalidad humana los necesita siempre, y no sólo no se oponen a la ciencia empírica, sino que éstas los presupone inevitablemente, siempre (no hay que olvidar que Hinke-

1. Hinkelammert, 2008.

2. Marx, 1956 (MEW), vol. I, p. 385. «[...] der Mensch das höchste Wesen fuer den Menschen sei [...]».

lammert tiene por último un proyecto de crítica *epistemológica* en toda su obra¹). No pudiendo tratar el tema exhaustivamente sólo indicaremos algunos elementos de la argumentación, para concluir este apartado.

Debajo, como su fundamento, de la rebelión de los oprimidos y esclavos que constituyeron la comunidad *mesiánica* que destituyeron la ley como último criterio de justificación, se encuentra la *auto-afirmación* de esos excluidos y oprimidos como posibles sujetos artífices de tamaña osadía: rebelarse ante el Imperio, el templo, la Ley. Hinkelammert trabaja este tema en las dos obras que estamos comentando:

«En los orígenes del cristianismo está este *sujeto*,² Jesús, que en el evangelio de Juan dice: *Yo he dicho: Ustedes son dioses* (Juan 10, 33). [...] Así despierta un *sujeto*, que antes estaba dormido o enterrado. Pablo saca la misma conclusión. Según él ya no hay *judio ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer* (Gálatas 3, 28). El hecho de que se trata de un sujeto corporal y necesitado lo expresa la fe en la resurrección, primero de Jesús y posteriormente de todos. [...] A partir del *sujeto* se entiende la expresión de Ireneo de Lyon [que repetía frecuentemente Mons. Romero, asesinado por militares en El Salvador en 1980]: *Gloria Dei, vivens homo*.³ Dios mismo es transformado en colaborador y cómplice de este proyecto del *sujeto*. Es su conspirador. En esto consiste la ruptura».⁴

Cuando los oprimidos y excluidos se afirman míticamente como «hijos de Dios» (o como lo formula Marx: «el ser humano es la esencia suprema para el ser humano») pueden rebelarse ante el mismo emperador, cuyo título exclusivo era ser «hijo de los dio-

1. Véase J. J. Bautista, 2007, pp. 103ss. «Juzga Hinkelammert fundamental hacer un desmontaje en regla de los mitos fundacionales de occidente, no sólo porque ellos son el fundamento en última instancia de la gran narrativa occidental, sino porque si no tomamos conciencia crítica de ellos, vamos a seguir atrapados al interior de estos mitos» (*Ibid.*). Y esto vale en primer lugar para todas las ciencias sociales.

2. Además, es bueno no olvidarlo, todo el tema es esbozado en A. Badiou y el grupo althusseriano, preguntándose cómo reformular la cuestión del *sujeto*, después de la muerte esencialista del «sujeto de la historia».

3. «La gloria de Dios es que viva el ser humano».

4. Hinkelammert, 2008, p. 22.

ses». Esta auto-afirmación desde el horizonte del mito es el surgimiento mismo del *sujeto* como autor colectivo de nueva historia. Ante el mito abstracto y destructivo de la Modernidad, del *progreso* lineal y cuantitativo, sabiendo que «los mitos elaboran marcos categoriales de un pensamiento frente a la contingencia del mundo»,¹ las categorías filosófico-políticas que puede explicitarse (desde el nivel simbólico de narrativas míticas) que propone Pablo gozan de máxima actualidad, para criticar los mitos y los discursos que justifican las instituciones dominadoras, la leyes sociales injustas y el orden organizado desde la lógica del capital que se impone como la Ley vigente desde el Poder fetichizado:

«El Dios del Poder se transforma en Satanás [...] Es el Dios en *estado de excepción*.² Es el Dios de Reagan, de Bush, inclusive de Hitler [...] Es el Poder en el cual pueden caer tanto el poder constituyente como el poder constituido. Es el problema de San Pablo cuando dice que *el pecado actúa a la espalda de la ley*. [...] Es un Dios presente en el Poder y, por tanto, un Dios cuya presencia es invertida, en este sentido falsa, engañosa, inclusive idolátrica. [...] En cambio,] desde el ser humano como *sujeto* aparece otro Dios. Es el Dios de la *redención* humana, de la connivencia. El Dios que es cómplice de la liberación humana. Es un Dios ausente, cuya ausencia está presente. No se lo ve en un espejo y, por lo tanto, no se lo ve invertido».³

Antes de concluir desearemos recordar un acontecimiento mesiánico que tiene todas las características apuntadas por Agamben e Hinkelammert. En un texto puede leerse:

1. *Ibid.*, p. 55.

2. Aquí se ha invertido la propuesta de Agamben. Si es verdad que el acontecimiento mesiánico (*B*) podría parecer un *estado de excepción*, en verdad es algo más radical: es el «*estado de rebelión*» que suprime la Ley cuando mata. En cambio, el Poder fetichizado pone de hecho al «*estado de derecho*» continuamente como «*estado de excepción*», pero no desde una voluntad del pueblo, sino al contrario, desde la voluntad despótica del dominador (del Cesar sobre la Ley romana del senado, que no es ya la «dictadura» según la Ley; Hitler sobre la débil ley de la república).

3. *Ibid.*, p. 184.

«Le entregaron el rollo [...] donde está escrito: «El *espíritu*¹ del Señor está sobre mí y me ha *ungido*² para dar la buena nueva a los pobres. Me ha *enviado*³ para anunciar la *libertad*⁴ a los oprimidos, y la vista a los ciegos,⁵ para proclamar la *redención*⁶ de los cautivos». Enrolló el rollo [...] y les dijo: «Hoy, en presencia,⁷ se ha cumplido este pasaje» (*Evangelio de Lucas* 4, 18).

Se trata con toda conciencia del momento mesiánico por excelencia al que Pablo no deja constantemente de referirse, indirectamente. Era la *irrupción* de la singularidad del *sujeto* que inicia el movimiento (función a estudiarse del liderazgo), que moverá al *resto* (el núcleo inicial) que convocar a un *pueblo* (*plebs*) nuevo que commocionará al Imperio romano y a Israel, y que desde A. Badiou, W. Benjamin o J. Tauber se viene proponiendo como una figura teórica originaria de una filosofía política *crítica*.

Deberemos describir filosóficamente todas estas categorías sugeridas *implícitamente* por una narrativa racional simbólica, mitica, necesarias para una filosofía política *crítica*.

Bibliografía citada

- Agamben, Giorgio, 1995, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino.
- Agamben, G., 2006, *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los romanos*, Trotta, Madrid (2000, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino).

1. Se usa en griego *pneuma*, en hebreo *ruakh*. Jesúas ben Josef está leyendo un texto del tercer Isaías (*Jesayah* 61, 1-3). En la versión de Lucas se refiere a la traducción de los Setenta en griego con modificaciones.

2. En hebreo *mashakh*, en el sentido de «consagración» al *messiah*.

3. En el sentido de «apóstol» (véase Agamben, pp. 65ss).

4. En griego *a/estis*.

5. Los que «*aceptan*» son los que aceptan la Ley; los «ciegos» son los que no la conocen, pero «verán» su contradicción y podrán dejar de cumplirla.

6. En hebreo *deror*, *תְּרוּם*, que significa pagar el «rescate» del cautivo, esclavo: liberatio.

7. En griego *semeron* (*σήμερον*). Es, exactamente, el «*Tiempo-Ahora*; «hoy» es el «*ahoraz*», y «en su presencia» es el *kairós* que se inaugura, el «acontecimiento» mesiánico (*B'* del *Esquema 3*).

- Badiou, Alain, 1967, «Le (re)commencement du matérialisme dialectique», en *Critique*, N° 240, pp. 438-446.
- Badiou, A., 1982, *Théorie du sujet*, Seuil, París.
- Badiou, A., 1985, *Peut-on penser la politique*, Seuil París.
- Badiou, A., 1988, *L'être et l'événement*, Seuil, París (1999, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires).
- Badiou, A., 1999, *San Pablo. La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona.
- Badiou, A., 2008, *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento*, 2, Bordes Manantial, Buenos Aires (2006, *Logiques des mondes. L'être et l'événement*, 2, Seuil, París).
- Barth, Karl, 1998, *Comentario a los Romanos*, BAC, Madrid.
- Bautista, Juan José, 2007, *Hacia una crítica ética del pensamiento latinoamericano. Introducción al pensamiento crítico de Franz J. Hinkelammert*, Grupo Grito del Sujeto, La Paz (Bolivia).
- Benjamin, Walter, 1991, *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt, vol. I-VII.
- Benjamin, W., 2007, *Obras*, Abada Editores, Madrid, vol. I/Iss.
- Bloch, Ernst, 1970, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Rowohlt, Hamburg.
- Castro, Fidel, 1975, «La historia me absolverá», en *La revolución cubana*, Editorial Era, México.
- Chesterton, G. K., 1908, *Orthodoxy*, John Lane Company, London.
- Cohen, Hermann, 2004, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Anthropos, Barcelona.
- Dussel, E., 1966, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal*, Resistencia (Argentina). En *Obras Selectas*, vol. 2, Docencia, Buenos Aires.
- Dussel, E., 1969, *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, Eudeba, Buenos Aires. En *Obras Selectas*, vol. 4, Docencia, Buenos Aires.
- Dussel, E., 1970, *Para una destrucción de la historia de la ética*, vol. 1-2, Ser y Tiempo, Mendoza. En *Obras Selectas*, vol. 3.
- Dussel, E., 1973, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, vols. 1 y 2, Siglo XXI Editores, Buenos Aires. En *Obras Selectas*, vol. 8/1, Docencia, Buenos Aires.
- Dussel, E., 1974, *El dualismo en la antropología de la Cristiandad*, Editorial Guadalupe, En *Obras Selectas*, vol. 5, Docencia, Buenos Aires.
- Dussel, E., 1974, *Método para una filosofía de la liberación*, Sigüeme, Salamanca. En *Obras Selectas*, vol. 7, Docencia, Buenos Aires.

- Dussel, E., 1975, *El humanismo helénico*, EUDEBA, Buenos Aires. En *Obras Selectas*, vol. 4, Docencia, Buenos Aires.
- Dussel, E., 1977, *Filosofía ética latinoamericana*, vol. 3, Edicol, México. En *Obras Selectas*, vol. 8/2, Docencia, Buenos Aires.
- Dussel, E., 1977b, *Introducción a la filosofía de la liberación*, Extemporáneos, México. En *Obras Selectas*, vol. 9, Docencia, Buenos Aires.
- Dussel, E., 1985, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI Editores, México. En *Obras Selectas*, vol. 15, Docencia, Buenos Aires.
- Dussel, E., 1988, *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63*, Siglo XXI Editores, México. En *Obras Selectas*, vol. 16, Docencia, Buenos Aires.
- Dussel, E., 1990, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Siglo XXI Editores, México. En *Obras Selectas*, vol. 17, Docencia, Buenos Aires.
- Dussel, E., 1992b, *1492: el encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Plural Editores, Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia. En *Obras Selectas*, vol. 19, Docencia, Buenos Aires.
- Dussel, E., 1993, *Las metáforas teológicas de Marx*, Verbo Divino, Estella. En *Obras Selectas*, vol. 18, Docencia, Buenos Aires.
- Dussel, E., 1994, *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá. En *Obras Selectas*, vol. 14, Docencia, Buenos Aires.
- Dussel, E., 1998, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid. En *Obras Selectas*, vol. 22, Docencia, Buenos Aires.
- Dussel, E., 1999, *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, UIA-ITESO, México. En *Obras Selectas*, vol. 20, Docencia, Buenos Aires.
- Dussel, E., 2001, *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée de Brouwer, Bilbao. En *Obras Selectas*, vol. 23, Docencia, Buenos Aires.
- Dussel, E., 2006, *20 Tesis de política*, Siglo XXI Editores-Crefal, México. En *Obras Selectas*, vol. 25, Docencia, Buenos Aires.
- Dussel, E., 2006b, *Filosofía de la cultura y la liberación*, UACM, México. En *Obras Selectas*, vol. 13, Docencia, Buenos Aires.
- Dussel, E., 2007, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, vol. 1., En *Obras Selectas*, vol. 26/1, Docencia, Buenos Aires.
- Dussel, E., 2007b, *Las metáforas teológicas de Marx. El Perro y la Rana*, Caracas. En *Obras Selectas*, vol. 18, Docencia, Buenos Aires.

- Dussel, E., 2007b, *Materiales para una política de la liberación*, Plaza y Valdés, Madrid. En *Obras Selectas*, vol. 24, Docencia, Buenos Aires.
- Dussel, E., 2008, «Una nueva época en la historia de la filosofía mundial», ponencia presentada en la IV Sesión Plenaria del XXII Congreso Mundial de Filosofía de la FISP (Seúl, 4 de agosto de 2008), inédito. (Verla en www.enriquedussel.com/obras/articulos). En *Obras Selectas*, vol. 1, Docencia, Buenos Aires.
- Dussel, E., 2009, *Política de la liberación. Arquitectónica*, vol. II, Trotta, Madrid. En *Obras Selectas*, vol. 26/2, Docencia, Buenos Aires.
- Dussel, E., 1987, «El paradigma del Éxodo», en *Concilium*, 209, pp. 99-114.
- Dussel, E., 2007b, «From Fraternity to Solidarity: Toward a *Politics of Liberation*», en *Journal of Social Philosophy* (MA, USA), Vol. XXXVIII, N° 1 (Spring), pp. 73-92.
- Foucault, Michel, 1994, *Dits et écrits, 1954-1988*, Gallimard, Paris, vol. III.
- Gandler, Stefan, 2007, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, FCE, México.
- Heidegger, 2006, *Introducción a la fenomenología de la religión*, FCE, México (1995, *Einleitung in die Phaenomenologie der Religion*, Klostermann, Frankfurt).
- Henry, Michel, 2000, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris.
- Henry, M., 2001, *Yo soy la verdad*, Sigueme, Salamanca.
- Hinkelammert, Franz, 1991, *Sacrificios humanos y sociedad occidental. Lucifer y la bestia*, DEI, San José.
- Hinkelammert, F., 1998, *El grito del sujeto*, DEI, San José.
- Hinkelammert, F., 2008, *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la Modernidad*, Editorial Driada, México.
- Hobbes, Thomas, 1998, *Leviatán o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*, FCE, México.
- Jay, Martin, 1984, *Marxism and Totality*, Berkeley University Press, Berkeley.
- Kant, I., 1968, *Werke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, vol. 1-10.
- Lacan, Jacques, 2000, *La Ética del Psicoanálisis*, Paidos, Buenos Aires.
- Löwy, Michael, 1997, *Redención y Utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio sobre la afinidad electiva*, Ediciones el Cielo por asalto, Buenos Aires.
- Luther, Martin, 1963, *Luther Werke in Auswahl*, Walter de Gruyter, Berlin, vol. I-VII.

- Maldonado-Torres, Nelson, 2005, «Liberation Theology and the Search for the Lost Paradigm», en Ivan Petrela (Ed.), *Latin American Liberation Theology. The Next generation*, Orbis Books, New York.
- Marx, Karl, 1956, *Marx-Engels Werke (MEW)*, Dietz Verlag, Berlin, vols. I-XL.
- Marx, K., 1962, «De la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*», en Fromm, E., *Marx y su concepto del hombre*, FCE, México.
- Marx, K., 1970, «Tesis sobre Feuerbach», en *La Ideología alemana*, Ediciones Grijalbo, Barcelona, pp. 665-668.
- Mate, R., 2006, *Medianoché en la historia. Comentario a las tesis de Walter Benjamin: «Sobre el concepto de la historia»*, Trotta, Madrid.
- Milbank, John, et alia, 1999, *Radical Orthodoxy. A New Theology*, Routledge, London.
- Roscnzweig, Franz, 1997, *La estrella de la redención*, Sigueme, Salamanca (1976, *Der Stern der Erlösung*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht).
- Schmitt, Carl, 1996, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker und Humblot, Berlin.
- Schmitt, C., 1996b, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Duncker und Humblot, Berlin.
- Sholem, Gershoni, 2007, *Walter Benjamin. Historia de una Amistad*, Random House Mondadori, Barcelona.
- Tamez, Elsa, 1991, *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*, DEI, San José (Costa Rica).
- Taubes, Jacob, 2007, *La teología política de Pablo*, Trotta, Madrid.
- Zizek, Slavoj., 2002, *El frágil absoluto o ¿por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Pre-Texos, Valencia (2000, *The Fragile Absolute – or, why is the Christian legacy worth fighting for?*, Verso, Londres).
- Zizek, S., 2005, *El titere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Paidós, Buenos Aires (2003, *The Puppet and the Dwarf. The Perverse Core of Christianity*, The MIT Press, Cambridge (Mass.)).

Capítulo II

Del deseo metafísico como solidaridad Más allá de Nietzsche, C. Schmitt y J. Derrida

Se trata de exponer una categoría *material* desde el horizonte de una *Política de la Liberación* que estamos elaborando. Será un ejemplo de un tema que supondría para su plena concepción mucho mayor espacio.¹ Valgan las páginas siguientes como sugerencia sobre la cuestión.

I. Un texto enigmático de Nietzsche

Nietzsche, como es habitual, es un genio que supera en sus intuiciones pre-conceptuales su misma capacidad de poder expresar de manera analítica lo indicado de manera poética, estética, como exposición de una experiencia que ciertamente supera las palabras con pretensión de univocidad filosófica. En su colección de adagios, *Humano, demasiado humano*, después de reflexionar sobre la dificultad de la «amistad» (*Freundschaft*) lanza un adagio lleno de sugerencias:

«[...] Y quizás entonces llegará también la hora de la alegría, cuando diga:
[a.1] ¡Amigos! [A.1], no hay amigos! [A.2], [a.2] gritó el sabio moribundo.
[b.1] ¡Enemigos! [B.1], no hay enemigos! [B.2], [b.2] grito yo, el loco viviente».

1. Este artículo continua la temática iniciada en mis trabajos: «*Sensitivity and Otherness*» en Emmanuel Lévinas, en: *Philosophy Today* (Chicago), Vol. 43: 2 (1999), pp. 126-134; «*Lo político* en Lévinas (Hacia una filosofía política crítica)», en: Moisés Bartoso-David Pérez, *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Editorial Trotta, Madrid, 2004, pp. 271-293, y «Deconstruction of the concept of Tolerance: from intolerance to solidarity», en: *Constellations* (Oxford), Vol. 11, N° 3, September (2004), pp. 326-333.

«[...] Vielleicht kommt jedem auch einmal die freudigere Stunde, wo er sagt: *Freunde, es gibt keine Freunde!* so rief der sterbende Weise; *Feinde, es gibt keinen Feind!* ruf ich, der lebende Töre».¹

El texto tiene dos momentos, el primero sobre la «amistad» [a], y el segundo sobre la «enemistad» [b]; ambos con dos componentes: el primero consiste en la expresión aristotélica conocida [a.1], a la que Nietzsche le agrega un opuesto dialéctico (amigo/enemigo) suyo, fuera del contexto aristotélico o helénico [b.1], que tiene, como veremos, mucha fuentes culturales y de pensamiento filosófico diverso. Pero, sobre todo, y en segundo lugar, Nietzsche enriquece el adagio con otros momentos que son como un comentario que proponen «quién es» enuncian el contenido de la primera parte [a.1 y b.1], que desconcierta y en lo que consiste realmente la clave del enigma [a.2 y b.2], y que será el tema de mi comentario (en el § 3 de este artículo).

Sin entrar todavía en el fondo de la cuestión, Nietzsche sugiere, así como la tradición lo indica, que es muy difícil (cuantitativa y cuantitativamente) tener un *verdadero* amigo [a.1], en especial dada la soledad proverbial del filósofo que se regodea en sus reflexiones excéntricas solipsistas, y (en el caso de Nietzsche) de una exagerada (quizá enfermiza) exigencia en cuanto a las cualidades que debía tener «el amigo» (de allí que, en su tiempo, no tuvo propiamente ningún amigo íntimo), y que, por otra parte, su vida peregrina no intentaba tratar amistades como una condición del goce. Su *skholé* (*σχολή*), un tanto masoquista, necesitaba frecuentemente del dolor romántico para engendrar sus genialidades. La «amistad» era lo propio del vulgo, «de las masas»: «El feliz ideal del rebaño (*Der Glückliche: Herdenideal*) [...]. ¿Cómo se puede pretender que se haya aspirado a la felicidad?»²

1. Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, § 376 (Nietzsche, 1973, *Werke in Zwei Bände*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1973, vol. 1, p. 404).

2. Nietzsche, *Wille zur Macht*, § 704; Nietzsche, *Gesammelte Werke*, Musarion, München, 1922, vol. 19, p. 151; ed. española, *Obras completas*, Aguilar, Buenos Aires, 1965, vol. 4, p. 268.

El segundo momento [b.1] es el más interesante. ¿Qué quiere decir Nietzsche cuando enuncia que «no hay enemigos»? Ciertamente ya no se encuentra en la tradición clásica helénico-romana, sino que se pasa a la tradición semito-cristiano-occidental, intentando invertirla. ¿En qué sentido la «enemistad» es disuelta para llegar a exclamar que «no hay enemigos»? Es evidente que el *crítico* Nietzsche, que «aniquila los valores», se considera el «enemigo» de la sociedad vulgar, del rebaño, del «ascetismo» judeo-cristiano en el poder —como el que invierte los valores vigentes—. Él, el «Anticristo», es el enemigo de la sociedad moderna y por lo tanto sus amigos son los enemigos del vulgo. Pero la crítica es un volver al origen, al fundamento mismo ontológico de los valores «distorsionados». No es una «locura» tan radical como la que intentaremos. Quizá la más desconcertante oposición se establece entre «el sabio moribundo» [a.2] y «el loco viviente» [b.2]. Pero dejémosla para después.

Y bien, este texto es la clave de la obra de Jacques Derrida, en su libro *Politiques de l'amitié*.¹ ¿Cómo interpreta todo esto Jacques Derrida?

2. Fraternidad y Enemistad. La reflexión de Jacques Derrida

En la nombrada obra de Derrida, *Políticas de la amistad*, se impone la tarea de pensar la «política», desde un horizonte que supere la tradición *racionalista* neokantiana de moda en la filosofía política (desde John Rawls hasta Jürgen Habermas, por nombrar dos extremos). En vez de hablar de la razón práctica-política, del contrato, o del «acuerdo» discursivo, aunque sin negarlos, Derrida intenta plantear *lo político* desde el lazo afectivo, desde la dimensión pulsional, cordial;² neurológicamente sería prestar

1. Gallimard, París, 1994 (trad. esp. *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid, 1998).

2. Véase Antonio Damasio, *The Feeling of what happens. Body and Emotion in the Making of consciousness*, A Harvest Book, New York, 1999; y del mismo autor, *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow and the Feeling Brain*, Harcourt Books, Orlando (Florida), 2003.

atención al sistema límbico más que al neocortical. No es una consideración procedural, *formal*, sino más bien a través de los *contenidos* de la vida humana política, las pulsiones, las virtudes; es decir, el aspecto *material* de la política.¹ La unidad de la comunidad política no se alcanza *sólo* por acuerdos a partir de razones, sino *también* por la amistad que une a los ciudadanos en un todo político. En el fondo se trata de deconstruir el concepto de *fraternidad*, un postulado de la Revolución francesa, dando como fruto una obra barroca con mil pliegues. Pienso, sin embargo, que se enreda entre dichos pliegues y al final se pierde entre ellos. Se le «dobra la pala» (diría Wittgenstein) antes de tiempo, porque, aunque aprecia tanto a E. Levinas, nunca, opino, llegó a entenderlo, y esta deconstrucción así lo demuestra.

En efecto, todo transcurre dentro del horizonte ontológico —con *dos polos* antitéticos—, pero nunca lograr sobrepasar dicho horizonte hacia el ámbito meta-físico o ético, donde desde un *tercer polo* hubiera podido encontrar la solución a la doble aporia presentada con gran erudición (más allá de las mismas posibilidades de interpretación del «loco de Torino»²). La obra es un diálogo sostenido con Carl Schmitt, desde Nietzsche, donde teniendo como horizonte la tradición de los tratados sobre la amistad a partir de Aristóteles, Derrida aborda variadas maneras de tratar el tema de la «amistad» (o «enemistad»), lo que determina

1. Sobre el aspecto *material* (acerca del *contenido*, el *Inhalt* en alemán) de la ética véase E. Dussel, *Ética de la Liberación*, Trotta, Madrid, 1998, caps. 1 y 4. El aspecto *material* de la política véase en mi obra de próxima aparición *Política de la Liberación*, §§ 21, 26 (vol. 2), 33 y 42 (vol. 3).

2. «Grito yo, el loco viviente» [a.2]. Como podrá verse más adelante en mi interpretación, el ser «loco» significa una sabiduría que es mayor al mero *exaher* ontológico, y que critica a la misma ontología, pero en el caso de Nietzsche dicha crítica es como una crítica *pre*-ontológica todavía en referencia ontológica a la que se reforma en el remoto pasado originario helenístico, mientras que lo que nos proponemos es alcanzar un ámbito *trans*-ontológico en referencia a la exterioridad o alteridad, que es la propuesta indicada por Pablo de Tarso: «ocura para el mundo» (personaje de «modus», dada las obras de S. Zizek, A. Badiou, M. Henry, G. Agamben, F. Hinkelammert y otros en la *filosofía política* actual, y como lo trataremos en el § 3 de este artículo). Pienso que el texto nietzscheano que estamos analizando está «por sobre» su capacidad de interpretación, porque opino que lo que genialmente enuncia ni él mismo llega a resolvélo.

diversas maneras de interpretar *lo político*, teniendo como referencia permanente las aporias nietzscheanas.

Desde el *Prólogo*, sin embargo, se plantea lo que «sería una política de un *más allá* (*au-delà*) del principio de fraternidad».¹ Pero ese «más allá» será la «enemistad», lo que supera el horizonte del campo político como tal. El Estado, por lo general, se lo refiere a la familia, y ésta a la «fratriarjía» —los hermanos que inmolan al Padre originario de S. Freud—, a «la vida». «En el principio, siempre, el Uno se violenta y desconfía del otro»,² por otra parte un crimen inevitable dentro de la dialéctica derridiana o nietzscheana.

Carl Schmitt quiere devolver a *lo político* su sentido fuerte, *material* (como *voluntad* y no como pura legalidad liberal), y por ello opone a la «amistad» la «enemistad», pero permaneciendo en un horizonte *político*. Es una enemistad que no es un mero *crimen* físico, guerrero, total. La diferencia entre el «enemigo político» —que todavía se encuentra *dentro* de la fraternidad— y el «enemigo total» —que está *fuerza* de *lo político*— es el tema a esclarecer. Es decir, ¿es posible una cierta enemistad (*óntica*: á.2, del *Esquema I*) desde el horizonte de una amistad (*ontológica*: á.1) que la abarque? ¿Es *lo político* todavía posible ante una enemistad (á.2) que se sitúa *más allá* del amigo (á.1) y del enemigo (á.2) *ónticos*? Una amistad *ontológica* admite al otro (el enemigo *político*), en un primer nivel, porque está *dentro* de la fraternidad, y, en un segundo nivel, ya no lo admite porque está *fuerza* del horizonte de la fraternidad *ontológica*. Observemos la expresión: «[A.1] ¡Amigos, [A.2] no hay amigos!». Una interpretación posible es que el primer «amigos» [A.1] son todos los que se encuentran *dentro* de la fraternidad *ontológica*, de la comunidad política como *totalidad* (dentro del horizonte político como tal); el segundo «no hay amigos» [A.2] son los enemigos *ónticos* (dentro del horizonte político todavía) desde una fraternidad

1. Derrida, 1994, ed. francesa, p. 12.

2. Op. cit., ed. francesa, p. 13.

ontológica que permite una cierta enemistad (del oponente político) dentro del campo político en cuanto tal.

Esquema 2.1. Diversos niveles de oposición

a.1. Amistad óntica	a.2. Enemistad óntica	
β.1. Amistad (Fraternidad) <i>ontológica</i>	β.2. Enemistad <i>ontológica</i>	
Orden	ontológico	(Totalidad)

La primera aporia [a] —con respecto a la segunda: «¡Enemigos, no hay enemigos!» [b]— se interpreta tradicionalmente como la contradicción de un criticar a los que debieran ser amigos (*/Amigos!*) [A.1] el que no sean amigos *verdaderos* [A.2]. Con respecto a esta interpretación como relación privada («mi más íntimo amigo»), el «primer amigo» se refiere a todos los prójimos, a los que se tiene junto a sí familiarmente, a la comunidad fraterna de los cercanos. En la tradición, se interpreta que la exclamación «¡no hay amigos!» [A.2] se refiere a la imposibilidad del «perfecto amigo», porque la perfecta amistad es propia de los dioses, es decir, es empíricamente imposible. Es la amistad en el sentido de la Modernidad, donde la individualidad cobra importancia. Aunque también es la «amistad» cultivada por los sabios que se retiran en una comunidad (como en la Menfis egipcia) fuera de la ciudad para contemplar las cosas divinas. La *philía* que une las almas de los sabios (más allá del simple *érōs*). Derrida dedica a este tema el capítulo 1.

Para los clásicos, desde Platón, Aristóteles o Cicerón, la «amistad» no era sólo íntima o privada, sino que siempre se situaba en el horizonte político, y ésta también es la perspectiva de C. Schmitt, que sigue Derrida. Se trata de los «amigos políticos», que guardan una cierta fraternidad pública, no privada, y por lo tanto podría decirse que no son «amigos» —en el sentido privado—. Lo cierto es que el texto permitirá muchas posibles interpretaciones (que tanto agradan sofisticamente a Derrida).

Avanzando en su reflexión, en el capítulo 2, se abre ya Derrida a la segunda aporia, lo que le permite enfrentarse a los textos de Nietzsche. «¡Enemigos, no hay enemigos!, grito yo, el loco viviente». Sin embargo, de manera un tanto precipitada encara ya el segundo momento de las aporias [a.2 y b.2], y en el segundo enunciado: «grito yo, el loco viviente», pareciera que no advierte que la cuestión debiera haberse dividido analíticamente. Primero habría que analizar la cuestión de la «enemistad» (ante la «amistad»), para posteriormente reflexionar el: «así gritó el sabio moribundo» [a.2] y el «grito yo, el loco viviente» [b.2]. Derrida medita el segundo enunciado, ya que la «locura» es un tema ya tratado por Nietzsche:

«Hay que ser locos, a los ojos de los metafísicos¹ de todos los tiempos, para preguntarse cómo una cosa *pudiera* surgir de su contrario, como si por ejemplo la verdad pudiera surgir del error [...] Quien sueña sobre esto entra inmediatamente en la locura: es un loco».²

En ese sentido Nietzsche en un «loco» que innova todavía en el presente, es decir, que está «viviente», pero siempre desde el mismo horizonte *ontológico*, que no puede ser puesto en cuestión en cuanto tal. De alguna manera es el «enemigo *total*», pero no como el que declara la guerra, sino como el que critica *totalmente* la enemistad meramente *óntica*. Esta «locura» de la crítica es igualmente una «responsabilidad»: «Me siento responsable frente a *ellos* (los nuevos pensadores que vienen), y por ello responsable ante *nosotros* que los anunciamos»³ —comenta Derrida—. Continúa tratando estos temas en el capítulo 3: «Esta *verdad loca*: el nombre adecuado de la amistad».

1. En este artículo el concepto de «metafísico» tendrá dos sentidos completamente diferentes: primero, en su sentido tradicional y tal como lo usa aquí Nietzsche (es la «metafísica» en su sentido *óntico* e ingenuo del realismo acrítico); segundo, en el sentido que lo usa E. Levinas (donde ontología es el orden de la Totalidad y la metafísica del orden de la Exterioridad), que es metafísica como trans-ontología: meta-física. Véase Dussel, *Filosofía de la Liberación*, USTA, Bogotá, 1980, 2.4.9: «Ontología y metafísicas».

2. Derrida, 1964, ed. fr., p. 52.

3. *Ibid.*, ed. fr., p. 59.

En el capítulo 4 se refiere frontalmente a Carl Schmitt.¹ Recoge la sugerencia de construir una política desde la «voluntad», como «decisión» ontológica que critica la «despolitización» liberal del mero «estado de derecho» o la pura referencia legal al Estado. La política es un drama que se establece, en primer lugar, en la contradicción latina entre *inimicus* y *hostis*; en griego entre *ekhthros* y *polémios*. El *amicus* se opone, teniendo inadvertidamente, como veremos después, como referencia un texto de otra tradición cultural (judeo-cristiana²), al *inimicus* (*ekhthros*) o el «rival privado».

Por su parte Platón, en la *República* en su libro V, distinguirá entre la guerra propiamente dicha a muerte contra los bárbaros (*pólemos*) y la guerra civil entre las ciudades griegas (*stasis*). De manera que para Schmitt, al final, habrían tres tipos de enemistades: dos tipos de enemistad que hemos llamado *óntica* [A.2], escindida todavía en una «rivalidad privada» [B.1] y en un «antagonismo público» o político propiamente dicho [B.2] (la *stasis*), las que se oponen a la «enemistad total» [A.2] del que declara la guerra a muerte —saliendo del «campo político» y penetrando en el «campo militar» propiamente dicho—.

La *fraternidad* (de la *phratria*) se funda en una «igualdad de nacimiento» (*isogonia*), por «igualdad de naturaleza» (*kataphusin*) lo que determina la «igualdad según la ley» (*isonomia katá nōmon*). La *philía* de la indicada *isonomia* es la amistad política, la *fraternidad*, que se liga a la *demokratia*.

En el capítulo 5 aborda la «enemistad absoluta» (*hostis, polémios*) o la guerra a muerte. Tanto en el «antagonismo político» como en la «enemistad absoluta» hay siempre una referencia a una «ontología de la vida humana»,³ porque la indicada dramaticidad de la política estriba en la posibilidad perpetua de perder la vida, ya que siendo todo ciudadano un antagonista posi-

1. *Ibid.*, ed. fr., pp. 101ss. Derrida comentará la obra central en esta cuestión de C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Dunker und Humblot, Berlin, 1993.

2. Es el texto del evangelio de Mateo 5, 44. «Amad a vuestros enemigos».

3. Derrida, *op. cit.*, ed. fr., p. 145.

ble en la política (en el segundo sentido indicado, B.2), siempre se corre el riesgo de la muerte física. En este caso, habría que indicar que es la vida humana misma el último criterio que funda la posibilidad de discernir entre amigo/enemigo: enemigo es aquel que puede poner a prueba a la vida hasta el límite del asesinato.¹ Schmitt, lo mismo que Schopenhauer, Nietzsche o Freud, parten de la vida humana, desde ella descubren la importancia de la Voluntad, y de allí la posible fundamentación material, afectiva, pulsional de la política.

* * *

Valga aquí un rodeo, un comentario. En todos estos pensadores, existe siempre una afirmación de un cierto vitalismo larvado (que he decantado de los elementos reaccionarios de derecha refiriéndome siempre a Marx o Freud). Es de retener por su importancia en la reflexión de Derrida la cuestión *material* fundamental de la vida humana:

«Schmitt [...] nombra sin equivoco ese dar muerte. Ve ahí el sentido de la originariedad ontológica [...] que se debe reconocer en las palabras *enemigo* y *lucha*, pero primordialmente y sobre el fondo de una antropología fundamental o de una ontología de la *vida humana*; ésta es un *combate* y cada ser humano es un *combatiente*, dice Schmitt [...] Esto significa al menos que el ser-para-la-muerte de esa vida humana no se separa de un ser-para-el-dar-muerte o para-la-muerte-en-combate».²

Es una política fundada en la vida, pero, como todo el pensamiento de derecha (incluyendo Heidegger), es una vida «para la muerte». Es el riesgo de la muerte lo que constituye el campo político como político, y por ello más que la fraternidad (como amistad) es la *enemistad* el momento esencial. De nuevo debemos

1. Véase el capítulo 1 de mi *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, en *Obras Selectas*, t. 22/1, Docencia, Buenos Aires, 2013; y el capítulo 1 de *Política de la liberación. Arquitectónica*, en *Obras Selectas*, t. 26/2, Docencia, Buenos Aires, 2013.

2. *Ibid.*, ed. fr., p. 145 (ed. esp., pp. 144-145).

recordar que si el poder de la comunidad es la *potentia* afirmativa,¹ el campo político es el ámbito donde se despliegan las acciones estratégicas y se organizan las instituciones políticas para lograr la reproducción y aumento de la vida, y no su contrario. Su contrario, la muerte, recuerda la vulnerabilidad de la política, su límite, la *potestas* fetichizada como dominación. Inevitable sí, pero no por inevitable es esencial. En el pesimismo schmittiano, como en Maquiavelo, Hobbes y tantos otros modernos, todo parte de la «hostilidad»:

«[No hay] *hostilidad* sin la posibilidad real de dar muerte, [asi como] no hay tampoco, correlativamente, amistad fuera de esa pulsión mortífera [...]. Esta pulsión mortífera del amigo/enemigo procede de la vida y no de la muerte, de la oposición a sí de la vida en tanto que se afirma ella misma, y no de algún tipo de atracción de la muerte por la muerte o para la muerte».²

Se intenta afirmar la vida, pero siempre a través del rodeo por la muerte, y no se logra construir las categorías a partir de esa categoría fundamental (el poder de la comunidad como *potentia* de la vida, afirmativamente). La *fraternidad* se hace imposible como punto de partida. El punto de partida es la *enemistad*, porque es «a partir de esta extrema posibilidad [amistad vs enemistad] como la vida del ser humano adquiere su tensión específicamente *política*».³ Lo político obtiene su concepto en esa tensión

1. Por nuestra parte distinguimos entre la *potentia* o el «poder de la comunidad política *en sib*», indeterminada pluralidad de voluntades unificadas por la fraternidad y el consenso discursivo, en cumplimientos a las posibilidades determinadas por la factibilidad. Esta *potentia* se determina institucionalmente como la *potestas* (todas las instituciones políticas, como ejercicio delegado de la *potentia*, desde las instituciones de la sociedad civil hasta la sociedad política o el Estado, en el sentido gramsciano. Véase el tema en mi *Política de la Liberación*, vol. 2, § 14. La *potestas* puede ejercerse como cuando «los que mandan mandan obedeciendo» (del Frente Zapatista de Liberación Nacional de Chiapas). En este caso el poder es un ejercicio con «pretensión política de justicia». Cuando «los que mandan mandan mandando» contra la *potentia*, debilitan el *poder de abajo* para poder ejercer un poder despótico *desde arriba* (es la corrupción del poder político en cuanto tal).

2. *Ibid.*, ed. fr., p. 146; ed. esp., pp. 145-146.

3. C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Duncker und Humblot, Berlín, 1993, p. 35 (trad. esp. *El concepto de lo político*, Alianza Editorial, Madrid, 1998, p. 65).

entre vida y muerte, entre amistad y enemistad. La *fraternidad* sólo cumple el primer momento, pero no el segundo, como tensión siempre peligrosa ante la muerte que como una espada de Damocles constituye el campo político (moderno) como tal.

En la filosofía clásica griega se hablaba, también, de una *virtud* o *hábito* que hacia tender o desechar al miembro de la ciudad a dar a todos los otros participantes del todo político lo que le correspondía según su derecho (y no según una inclinación egoísta): la *dikaiosune* (δικαιοσύνη). En la Cristiandad germánica se expresaba lo mismo por el adagio: *Justitiam ad alterum est*.¹ La evolución de este concepto de justicia, que sería largo de rastrear,² nos mostraría que no ha perdido su actualidad, si por tal se entendiera una cierta disciplina de la subjetividad deseante que permite poner a disposición de los otros miembros de la comunidad bienes comunes sobre los que debe ejercerse el poder delegado del Estado como institución que distribuye equitativamente las mediaciones para la reproducción y aumento de la vida de todos los ciudadanos. Una *pretensión política de justicia* se remitiría en último término a esta cuestión. Los clásicos dividían la justicia en tres tipos: a) la justicia legal que inclinaba a cumplir las leyes (sería la disciplina de los ciudadanos en el «estado de derecho»); b) la justicia que se dirigía de la parte al todo o justicia productiva, en la que los miembros de la sociedad tendían económicamen-

1. «La justicia dice respecto al Otro».

2. La famosa obra de A. MacIntyre, en el debate ante la moral formalista, analítica o liberal, de un communitarianismo norteamericano que intenta mostrar la importancia de lo material (en un sentido restringido; véase Dussel, 1998, § 1.3), efectúa esa historia en la evolución del pensamiento anglosajón: «So the Aristotelian account of justice and of practical rationality emerges from the conflicts of the ancient polis, but is then developed by Aquinas in a way which escapes the limitations of the polis. So the Augustinian version of Christianity entered in the medieval period into complex relationships of antagonism, inter of synthesis, and then of continuing antagonism to Aristotelianism. So in quite different later cultural context Augustinian Christianity, now in a Calvinist form, and Aristotelianism, now in a Renaissance version, entered into a new symbiosis in seventeenth-century Scotland, so engendering a tradition which at its climax of achievement was subverted from within by Hume. And so finally modern liberalism, born of antagonism to all tradition, has transformed itself gradually into what is now clearly recognizable even by some of its adherents as one more tradition» (MacIntyre, 1988, p. 10).

te a trabajar para poder contar con los bienes necesarios para la reproducción de la vida; y, por último, c) la justicia distributiva, del todo a la parte, por el que la comunidad, institucionalizada, permitía a los ciudadanos participar en los bienes comunes del todo —a la que prestó especial interés el utilitarismo de un J. Bentham— Todo ello es parte de lo que debe tratarse en el aspecto material de la política, actualizada su problemática, pero no por clásica inútil.

Habrá también que tener en claro, en definitiva, que el momento decisivo, conclusivo, final del cumplimiento del principio material de la política es la *satisfacción*, o más exactamente el consumo consumado (valga la expresión). Cuando la subjetividad corporal viviente físicamente subsume, digiere el satisfactor material, la cosa real, lo *trans-forma* en su propio cuerpo. El dar «pan al hambriento» (del *Libro de los muertos* en su capítulo 125, que tenía a Osiris por miembro del tribunal en el «juicio final» de la diosa *Ma'at* —la posterior *Moira* griega—) como cumplimiento de una exigencia de justicia más allá de la mera ley positiva del sistema económico faraónico del Nilo) deviene por la *ingestión realmente la subjetividad corporal* del ciudadano: «subjetivación de la objetividad» escribía correctamente Marx:

«En la primera [la producción], el productor se cosifica (*versachlichte*); en el segundo [el consumo], la cosa producida por él se personifica (*personifiziert*)».¹

Esta «personificación» de la cosa material producida (en las sub-esferas ecológica, económica o cultural) es el cumplimiento *por su contenido, material* entonces, de la felicidad del ciudadano, finalidad fundamental de la política. Ésta es también la *verdad* del utilitarismo, en cuanto la felicidad es la constatación o resonancia subjetiva de la corporalidad re-constituida en su vitalidad y sentida como placer, goce. La política no tiene sólo

¹ I. K. Marx, *Grundrisse*, cuaderno M; Dietz Verlag, Berlin, 1974, p. 12 (trad. esp. Siglo XXI, México, 1971, vol. 1, p. 11). «En la alimentación, por ejemplo, una forma de consumo, el ser humano produce su misma corporalidad (*Leib*)» (*Ibid.*).

como condición la alimentación (Aristóteles ponía, en este sentido, a la agricultura como condición de la posibilidad de la existencia de la *polis*), sino como efectuación de la esencia de la política en tanto acción *reproductiva* (permanencia) y como *aumento* (desarrollo) de vida humana (ya que en el nivel cultural la posibilidad del despliegue cuantitativo y cualitativo de la vida no tiene límites y puede siempre *mejorarse*: creación incesante de nuevas necesidades humanas y por ello exigencia de nueva producción hacia futuras más excelentes *satisfacciones*). La razón *material* política descubre la *verdad práctica* de la realidad cósmica y cultural en cuanto manejable; la voluntad fraterna unifica las voluntades materialmente; pero, al final, para poder vivir plenamente los *contenidos de la vida humana*. Hemos así descrito el momento *material* del *bien común* político (objetivo [en tanto finalidad y objetividad anterior a la praxis política] de la *pretensión política de justicia*), que además exige también *legitimidad* formal democrática, y, por último, *posibilidad fáctica* real para completar todos sus componentes mínimos.¹

Volvamos entonces, después de este comentario, al trabajo de Derrida.

* * *

Discernir entre el «antagonista político» (B.2 de α.2) y el «enemigo total» (β.2), es poder distinguir entre *lo político* (el «antagonismo» fraternal) y *lo militar* (la «hostilidad» pura). Lo político se manifiesta dentro de la *fraternidad* en tensión antagónica, dentro de la fraternidad que impide el asesinato, lo que significa la disciplina de saber ejercer la *isonomia*. Pero se exige mayor dramaticidad que la despolitizada referencia a un frío sistema del derecho al que hay que cumplir externa y legalmente. Por ello, el mero «estado de derecho» liberal puede ser puesto

1. K. Marx, *Grundrisse*, cuaderno M; Dietz Verlag, Berlín, 1974, p. 12 (trad. esp. Siglo XXI, México, 1971, vol. 1, p. 11), «En la alimentación, por ejemplo, una forma de consumo, el ser humano produce su misma corporalidad (*Leib*)» (*Ibid.*).

en cuestión desde el «estado de excepción»¹: así se muestra nuevamente la Voluntad como anterior a la Ley.

En el capítulo 6 se aborda *lo político* en situación de lucha armada.² Parecería encontrarse, como la resistencia española ante la invasión napoleónica a comienzo del siglo XIX, entre el «antonista político» y el «enemigo total». La «guerra revolucionaria» o la «guerra subversiva»³ no es claramente expuesta, porque tanto Schmitt como Derrida están faltos de categorías suficientes (tal como lo veremos más adelante), y por ello se tiende a pensarla como «la tragedia más funesta del fraticidio».⁴ Todo se concluye sólo ante la evidencia del enfrentamiento de «verdaderos hermanos [contra] verdaderos enemigos», preguntándose dubitativamente: «¿en tierra bíblica o en tierra helénica?»⁵

Es aquí cuando, sin mayor prolegómeno, Derrida pasa nuevamente a los segundos momentos (*a.2*: «el sabido moribundo», y *b.2*: «el loco viviente») sin sacar provecho de su referencia.⁶ Debió preguntarse: ¿Por qué se trata de un «sabio moribundo»? Derrida nunca explica bien este hecho. En referencia al segundo

1. Todos estos son temas de nuestra *Política de la Liberación*, en *Obras Selectas*, t. 26, v. I y II, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2013.

2. Véase G. Agamben, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.

3. Véase la obra de C. Schmitt, *Théorie du Partisan*, en *La Notion du Politique*, Flammarion, París, 1992, pp. 203-320. Aunque Schmitt y Derrida toman como ejemplos los revolucionarios, no se ocupan sin embargo de los héroes de la periferia colonial en sus guerras de Emancipación (como G. Washington en USA, M. Hidalgo en México o S. Bolívar en Venezuela-Colombia). Estos ejemplos darían todavía más claridad para cuestionar la «guerra de resistencia» de los patriotas sannitas contra la «invasión norteamericana» en Irak, hoy en 2005.

4. Hoy habría todavía que hacer una diferencia entre la «guerra revolucionaria» o «emancipadora» (progresista, democrática) y el «terrorismo» (fundamentalista), ante la novedad de una «guerra revolucionaria» global (de diferentes inspiraciones).

5. Derrida, 1994, ed. fr., p. 174.

6. *Ibid.*, ed. fr., p. 189. Lo de «biblicos» debería expresarse simplemente como «esemias» (de lo contrario hace parecer que se trata de un enfrentamiento entre teología y filosofía), ya que es una oposición entre dos experiencias culturales distintas y que guardan igual derecho a ser analizadas hermenéuticamente por la filosofía.

7. *Ibid.*, ed. fr., p. 190.

momento (b.2), quedará encubierta y sin solución en toda la obra de Derrida, ya que no explica claramente ¿por qué es *locura viviente* el decretar que la dicha enemistad haya dejado de existir? ¿Desde qué horizonte la enemistad desaparece y el enemigo puede entonces transformarse en «amigo»? Este enigma no tendrá solución para Derrida (porque ni lo descubre ni como enigma).

De la misma manera, «salta» abismalmente a otra tradición completamente distinta, la semita, trayendo a colación textos de suma complejidad (que exigiría otras categorías hermenéuticas a las usadas por él hasta ese momento), que aunque las citas nunca quedan hermenéuticamente explicadas (y que, paradójicamente, forman parte de lo mejor de la *expresión verbal* de gran belleza de Nietzsche, pero incomprensible quizás también para Nietzsche). Estos textos semitas (ya que la poesía de Theodor Däubler¹ tiene toda la estirpe hebraica) se refieren a la segunda aporia del enigma nietzscheano [b]. Este texto citado por Derrida, semejante al de Nietzsche, opone amistad a enemistad (a diferencia de Aristóteles que sólo habla de la amistad), pero se trata de un enunciado estupendo, que va mucho más allá que el texto mismo nietzscheano. Dice así:

«Maldito el que no tiene *amigos*, porque su *enemigo* se sentará en el tribunal para juzgarlo. Maldito el que no tenga ningún *enemigo*, porque yo seré, yo, su *enemigo* en el día del juicio final».²

Derrida (e igualmente Nietzsche) está merodeando esta cuestión así enunciada, pero, repito, no pudo resolverla. El otro texto, que sólo se refiere a la enemistad, impensable para Aristóteles, y que Nietzsche expresa en la segunda aporia [b] de su enunciado, se encuentra de nuevo dentro de la tradición semita (tan detestada por Zarathustra):

1. Citada por C. Schmitt en su obra *Fx captiuitate salutis*, Editorial Struhart, Buenos Aires, s.f., p. 85.

2. Cita Derrida, ed. fr., p. 190. El «juicio final» de Ma'at, como ya hemos indicado, es un tema egipcio que antecede a las referencias hebreas por casi veinte siglos.

«Uds. han oido decir: *Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo*. Pero yo les digo: *Ama a tus enemigos*».¹

No podemos seguir «las idas y venidas» de Derrida en los capítulos 7 al 10, donde trata la posición de otros autores tales como Montaigne, Agustín, Diógenes Laercio, Michelet, Heidegger, etc. La cuestión queda planteada, en su fundamento, en aquello de que la *fraternidad* en la comunidad política está atravesada por una contradicción que la fractura: la línea pasa entre amigo/enemigo. No es el enemigo total, el *hostis*; es sólo el *inimicus* en el sentido público (la *stasis* griega) dentro del Todo de la comunidad, de la fraternidad. Pero esa fraternidad fragmentada, además y defectivamente, es *falso-logo-céntrica*, ya que no es *sorelidad* (hermandad con la hermana) sino *fratokracia* patriarcal.

Queriendo pensar el enigma nietzscheano Derrida se pierde, no aclara, se empantana, no avanza:

«La frase muy familiar de Aristóteles, es, pues, una palabra de moribundo, una última voluntad que habla ya a partir de la muerte. Sabiduría testamentaria a la que hay que oír, aunque sea al precio de la locura, la insurrección que grita desde presente viviente. El moribundo se dirige a amigos para hablarles de amigos, aunque sea para decirles que no hay. El moribundo muere y se vuelve hacia el lado de la amistad, el viviente vive y se vuelve hacia el lado de la enemistad. La sabiduría, del lado de la muerte, y fue el pasado, el ser-pasado del que pasa. La locura, del lado de la vida, y es el presente, la presencia del presente».²

No se muestra claramente el sentido de la «sabiduría», el por qué enfrenta «a la muerte», y por qué la amistad se vive en ese horizonte. Menos aún se muestra de qué «locura» se está hablando (como negación de la sabiduría ante la muerte, por lo tanto de otra sabiduría ante la vida, distinta de la que habla Nietzsche), y por qué en el horizonte del «viviente» el enemigo desaparece.

1. Citado en Derrida, ed. fr., p. 317. Cita del evangelio de Mateo 5, 43 (y Lucas 6, 26). Este texto está ya citado en la obra de Schmitt, *El concepto de lo político*.

2. Derrida, 1994, ed. fr., p. 69; ed. esp., 1998, p. 69.

Queda todo en una penumbra sugestiva, inteligente, pero que no resuelve el enigma.

La deconstrucción de la *fraternidad* derridiana, que de todos modos puede sernos útil como un primer momento ontológico (no pudiendo radicalizar la negatividad y menos avanzar en la construcción positiva posterior), se despliega como hemos dicho confrontando a Schmitt, por ello:

«Que lo político mismo, que el ser-político de lo político surja en su posibilidad con la figura del enemigo, éste es el axioma schmittiano en su forma más elemental. Sería injusto reducir a él el pensamiento de Schmitt, como se hace frecuentemente, pero ese axioma es en cualquier caso indispensable tanto para su decisionismo como para su teoría de la excepción y de la soberanía. La desaparición del enemigo hace doblar las campanas por lo político como tal. Marcaría el comienzo de la despolitización (*Entpolitisierung*).¹

Es evidente que Schmitt, así como Nietzsche, Derrida y la Modernidad en general, entienden el poder político como *dominación*, y el campo político estructurado por una «Voluntad de Poder», que ordena el dicho campo desde fuerzas organizadas por el único criterio de amigos ante enemigos. Esto habrá que superarlo radicalmente.

3. La Solidaridad: un más allá de la fraternidad

Será necesario ir aclarando analíticamente cada uno de los pasos para poder alcanzar mayor precisión.

En primer lugar, la primera aporia [a] se encuentra en lo que deseariamos denominar un «orden ontológico» —como el «mundo» de M. Heidegger en *Ser y tiempo*—. El «amigo» y el «sabio» se sitúan dentro del horizonte de la «comprensión del ser», como en el espacio iluminado en medio del bosque cuando los leñadores han cortado un buen número de árboles (la *Lichtung* de la Selva Negra cerca de Freiburg). El «amigo» en la *fraternidad* [a.1] es el que

1. *Ibid.*, ed. fr., p. 103; ed. esp., p. 103.

vive la unidad en el Todo (de la familia, de la comunidad política). En este sentido la amistad es sin embargo ambigua: puede amar con amor de amistad (de mutua benevolencia) un miembro de una «banda de ladrones», y luchar por el interés común de la banda. La totalidad queda unida afectivamente por la *fraternidad*, pero ésta no tiene más medida que el fundamento del todo: el ser no sólo comprendido sino igualmente querido. Por ello, la exclamación de «¡Amigos!» [A.1], los que están próximos, pueden recibir sin embargo el reproche inevitable para el que busca la «perfecta amistad» de comprobar que ello no son sus amigos, y por ello «no hay amigos» [A.2]. No hemos trascendido el orden ontológico.

De la misma manera, en el segundo momento [a.2], el que «comprende el ser» es el sabio, el que conoce la totalidad. Tiene la clarividencia del sistema; se apoya en la tradición triunfante, la del pasado. El futuro será repetición de lo ya alcanzado. La sabiduría es contemplación de «lo Mismo», no hay novedad, se aproxima la muerte. El sabio ontológico es siempre «ante la muerte» (en Heidegger, en Freud, en Schmitt). La muerte de cada uno permite la permanencia del ser en la unidad de la comunidad por la *fraternidad*.

En segundo lugar, la segunda aporia [b] es obligatoria dentro del horizonte del «ser». «La guerra (*pólemos*) es el origen de todos» expresaba Heráclito.¹ ¿Cómo habría el «ser» de poder determinarse si no contara con el «opuesto» originario: el «no-ser»? La amistad es impensable para la ontología sin la enemistad. Esto explicaría perfectamente la posición helénica, e igualmente la de Carl Schmitt, en la exclamación del primer momento: «¡Enemigos!» [B.1]. Hasta aquí todo rueda según la *lógica ontológica griega y moderna*.

Pero de pronto aparece un momento discordante, incomprensible, inesperado: «¡no hay enemigos!» [B.2]. Porque si «no hay amigos» [A.2], entonces «hay enemigos» inevitablemente. Pero si tampoco hay enemigos se cae en un callejón irracional sin salida desde la ontología. En efecto, que «no haya enemigos» disloca la

1. Fragmento 53 (Hermann Diels (ed.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1964, vol. 1, p. 162).

ontología, contradice la posición de Heráclito y la de Schmitt. Si no hay «enemigos» no hay sabiduría (que se recorta desde «ser» frente al «no-ser»), ni ser-para-la-muerte,¹ y ni siquiera *fraternidad*, porque ésta supone la unidad de la comunidad ante lo extranjero, lo otro, el *enemigo* (*la hostilidad* en la ontología es la otra cara de la *fraternidad*). ¿Cómo se le ha ocurrido a Nietzsche colocar esta negación en la oposición a la amistad? ¿De qué tradición puede surgir esta intuición desconcertante?² Derrida cita —en sentido contrario al pensar de Nietzsche³— un texto de la tradición *semita* que comienza a debilitar la «enemistad», pero esto supone un vuelco completo, una superación radical de la ontología, un ir más allá del «ser». El texto se inicia afirmando la *fraternidad*, pero concluye diluyendo la *enemistad*, al menos abre una puerta para su aniquilación: «Ustedes han oido decir: [a.1 y b.1]⁴ *Amarás a tu prójimo (plesion) y [a.2 y b.2] odiarás a tu enemigo (ekhthrón)* [i]. Pero yo les digo: *Ama (agapáte) a tus enemigos [ii].»⁵*

1. Porque «la vida [terrestre] es la muerte de cada uno [...] Nuestra vida nos viene por la muerte» (Heráclito, fragmento 77; Diels, *Ibid.*, vol. 1, p. 168).

2. En Nietzsche puede entenderse intra-ontológicamente la negación de una cierta *enemistad*, la del «fuerte», que soporta la dominación de los «débiles» (los ascetas judío-cristianos, los sunitas). De manera que cuando el «fuerte» (ario, guerrero, el «griego originario») se lanza a aniquilar los valores vigentes, que son una inversión o una constitución como valores positivos de los vicios pasados de los «débiles», en cierta manera afirma como *amigos* a los «fuertes», que son los *enemigos* del sistema (de los «débiles»). Pero la negación de esta *enemistad* se efectúa por la afirmación de «lo Mismo», del *fundamento*, del ser-pasado del sistema vigente. El mundo occidental moderno (de los «débiles») contradictoriamente se dice herencia greco-romana: Nietzsche, al afirmar la *helenicidad* originaria contra la decadencia judeo-cristiana, no sale de la ontología. No se trata de una *solidaridad* con los «fuertes» hoy oprimidos y que necesitan de nuevo ser afirmados (ni tampoco *fraternidad*: los «fuertes» no necesitan esa amistad decadente). Es suficiente con el odio o la *enemistad* para con los «débiles» que hoy dominan masoquista y ascéticamente contra la Vida de los «sanos» y «fuertes» (es un vitalismo de derecha, resescumario, pre-fascista).

3. Para Nietzsche ese texto manifiesta esa «humildad cobarda» del «débil» que no es capaz de enfrentar con orgullo al enemigo como enemigo a ser vencido. Es una maniobra de la «debilidad» ante el «poder», que no lo ataca de frente sino por un rodeo al situarse en su espalda, para eliminarlo por traición.

4. Véase *Esquema I*.

5. Mateo 5, 43.

Esta negación de la negatividad del «*rival privado*», del «*antagonista político*» y de la «*hostilidad absoluta*» (del enemigo a muerte en la guerra), significa que se trasciende el «orden ontológico» [i] en cuanto tal, y por ello se tiene la experiencia del «enemigo» (los samaritanos eran enemigos de los judíos, aunque del segundo nivel, en [á.1], como hermano “antagónicos” *dentro* del pueblo de Israel) desde un tipo de *supra-fraternidad*,¹ de «*amor*» (*agápe*) en el que se constituye al Otro *por fuera* de su función óntica-ontológica de «enemigo», desde un orden trans-ontológico, meta-físico o ético, en el cual la «enemistad» ha sido desarticulada.

En el mundo semita² se tiene una experiencia ética desconocida en el mundo greco-romano, y constituida *filosóficamente* en el análisis quasi-fenomenológico de E. Levinas en la tradición moderno-occidental. El «prójimo» del que se habla en el texto citado es aquel que se revela en la «proximidad» (*cara-a-cara*, en hebreo: פָנִים אֲלֹפָנִים [panim el panim]), es decir, lo inmediato, lo no-mediado, como en la desnudez del contacto erótico del «boca-a-boca»: «Que me bese (ישקני) con los besos (מנשיקות) de su boca».³ Esta experiencia de «sujetividad-a-sujetividad», de corporalidades vivientes «piel-a-piel», como *categoría filosófica originaria*, no existe en el pensamiento greco-romano ni moderno. En el *midrash* del fundador del cristianismo llamado por la

1. Después de hacer la *crítica* de la enemistad *dentro* del pueblo de Israel, se efectuará la *crítica* de la enemistad *fuerza* del pueblo. Los goim (los no-judíos: los paganos romanos, por ejemplo) serán invitados a formar parte del «nuevo pueblo». Sería la negación-supervisión (subsunción) de la «enemistad absoluta», en una nueva *fraternidad universal* postulada, por ejemplo, en *La paz perpetua* de Kant (todo postulado afirma una *posibilidad lógica* y una *imposibilidad empírica*) para toda la humanidad (comenzando por el Imperio romano en el caso del cristianismo primitivo). La *posibilidad empírica* del postulado no se encuentra ya dentro del horizonte de la política ni de la filosofía; está dentro de un horizonte de esperanza propia de la narrativa mítico-religiosa –tan estudiada por Ernst Bloch en *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, vol. I-3.

2. Véase mi obra *El humanismo semita* (1969), *Obras Selectas*, t. 4, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012; *Filosofía de la Liberación* (1980), *Obras Selectas*, t. 11, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2013, 2.4: «Exterioridad»; y *Ética de la Liberación* (1998), *Obras Selectas*, t. 22, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2013, capítulos 4-6.

3. *Cantar de los cantores* 1, 2.

tradición del «buen samaritano», es llamado «bueno» porque establece con el robado, herido y abandonado *fueras del camino* (*fueras de la Totalidad ontológica*) dicha experiencia del *cara-a-cara*. Para el samaritano el «prójimo» es el tirado *fueras del camino*, en la Exterioridad: el Otro. Y debemos no olvidar que los samaritanos eran los «enemigos» de la tribu de Judá.

Como filósofo, efectuando una hermenéutica política de un texto simbólico,¹ tomaré ese *midrash* como un ejemplo de una narrativa o relato ético-racional² construido por aquel maestro semita ante la pregunta: «— ¿Quién es mi prójimo?»,³ que podría traducirse mejor por un: «— ¿Quién es el que enfrenta al Otro en el *cara-a-cara*?», o todavía: «— ¿Quién establece la relación sujeto-sujeto como proximidad?»⁴ Ante la cual pregunta, aquel sutil conocedor *metódico de categorías críticas* ético-racionales, le contesta, estructurando una narración con intención pedagógica, en la que consiste la «historia» (*story*) de un relato socio-político.

Por un camino «bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó y lo asaltaron unos bandidos». La situación hermenéutica parte primariamente del «sistema establecido», la «totalidad» (el sistema judío político, el camino) y una víctima («lo asaltaron, lo desnuda-

1. Lo llamado «biblicos» o «religiosos» del texto, dentro del jacobinismo propio del pensamiento moderno europeo, desacredita a textos que son «simbólico-narrativos» y sobre los que el filósofo, *como filósofo*, puede efectuar una hermenéutica filosófica. La *Teogonía* de Hesiodo es tan narrativo simbólico como el *Exodo* de la narrativa judía. Ambos pueden ser objeto de una hermenéutica filosófica. Estos textos no son *filosóficos* por su contenido, sino por el modo de leerlos. Quiero así librarme del epícteto despectivo de que mi análisis es «teológico» por tomar estos textos «simbólico-narrativos».

2. Este «relato», que enseña inventando o tornando un ejemplo, se denomina un *midrash*. No es propiamente simbólico ni mítico, sino propiamente racional, y se construye en base a situaciones escogidas de la vida cotidiana con intención pedagógica. El «mito de la caverna» de Platón es evidentemente un relato «simbólico» (o mítico), no así la denominada «parábola» (o *midrash*) del samaritano, que no tiene ningún símbolo o mito. Es una narrativa ético-racional con estructura metódica explícita.

3. *Lucas* 10, 25-37.

4. Véase en E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye, 1974, pp. 102ss: «La proximité».

ron, lo molieron a palos»). Allí estaba la víctima del asalto «fuera» del camino, del orden, del sistema, en la «exterioridad» de la totalidad política establecida, legítima. Con profundo sentido *crítico*, que no existe en el «mito de la caverna de Platón»,¹ aquel *rabi* (maestro *metódico* en la retórica *crítica*) hace pasar primero por el camino *a lo más prestigioso del orden social y político* de Israel: «bajaba un sacerdote», que iba al templo a cumplir con la Ley. Y de manera crítica, irónica, brutal se expresa ante el propio «escriba» (jurista) que lo interpela: «al verlo, dio un rodeo y pasó de largo». La totalización de la Totalidad del sistema en el que se encontraba, el cumplir formalmente la Ley, le impidió *abrirse* a la exterioridad socio-política de la víctima.² Para mayor provocación todavía (mucho más que el Zarathustra nietzscheano), se vuelve sobre la tribu de Levi, *la más venerada por la élite jerosolimitana*: «lo mismo hizo un levita», que también debía cumplir con la Ley. Es decir, los sabios, los mejores, los legalistas, los más venerados del sistema no pudieron asumir la «responsabilidad» por la víctima, por el Otro. El horizonte legítimo del sistema vigente les obnubilaba o les impedía dar un paso «fuera» de él, fuera de la Ley (ya que podía estar impuro y les impediría cumplir con el culto debido). El despreciado para la tabla de valores del sistema positivo, el que estaba *fuera* de la Ley, un samaritano (un meteco para un griego, un gallo para un romano, un infiel para un cristiano medieval o mahometano, un esclavo o un indio en la primera modernidad, un lumpen en el capitalismo, un sunnita en Irak para el *mariner*, etc.) —de nuevo la ironía, la crítica mordaz, la intención subversiva de valores—: «al verlo, tuvo *solidaridad*, se acercó a él y le vendó

1. La «crítica» platónica es teórica: en la caverna se ven sombras, no realidades; las confunden con la realidad «los más (los *pollos*), el vulgo. Los sabios, los pocos, los mejores, salen de la caverna: es un mito políticamente aristocrático. El relato socio-político del *midrash* del Samaritano no es mitico, es socio-político, no es aristocrático ni democrático, es *crítico*; no es teórico, es práctico; no es sólo ético, es socio-político.

2. Véase el sentido ético-filosófico de esta acción de «clausuras» o «totalizaciones» de la Totalidad (Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973), *Obras Selectas*, vol. 4, Docencia, Buenos Aires, 2012, vol. 2, § 21: «El mal ético-ontológico como totalización totalitaria de la Totalidad»; pp. 34ss).

las heridas [...]».¹ Estos textos no han sido asumidos por la filosofía política contemporánea, tampoco en Estados Unidos o Europa. Sin embargo, son lo más revolucionario que hayamos podido observar en la historia de la política occidental, imposible de ser pensados por todas las políticas griegas o romanas.

El concepto de *plesíos* (el cercano o «próximo», prójimo), o de *plesiázo* (aproximarse o «hacerse próximo»), en griego no indica adecuadamente el reduplicativo hebreo del «cara-a-cara» (*paním el paním*). En este caso es la inmediatez empírica de dos rostros humanos enfrentados, que cuando se «revela» desde el sufrimiento de la víctima,² en cuanto interpela a la responsabilidad política por el Otro, y exige la superación del horizonte de la Totalidad (el «salirse del camino» establecido).

Esta posición ético-política no es una terapia³ estoica de los deseos para alcanzar la paz subjetiva (que no otra cosa es la *ataraxia* como la *apátheia*), sino simple y directamente la «terapia público-política del Otro» («le vendó las heridas echándole aceite y vino») en la que le va la vida al que se arriesga peligrosamente al comprometerse por el Otro.

1. El verbo σπαγκίνιζειν (*spagkínizami*) usado en el texto griego procede de la raíz del sustantivo σπαγκίνη, «viscera», «corazón», y significa «conmoverse», «compadecerse». Deseamos escoger esta raíz para expresar el sentimiento de «solidaridad» (como emotividad crítica volcada a la exterioridad suficiente de la víctima). Es algo radicalmente diverso a la mera «fraternidad» de Derrida; pero tampoco es la compasión de Schopenhauer, ni la commiseración paternalista, o la lástima superficial. Es el *deseo metafísico del Otro como otro*.

2. Desde 1970 venimos insistiendo en todas nuestras obras en esta experiencia es siempre política. Véase Dussel, *Para una ética de la liberación* (1973), *Obras Selectas*, t. 8, vol. 1, cap. 3, y posteriormente en los vols. 2 a 5 es analizada como la interpelación del Otro como otro, como de otro género o sexo, como nuevas generaciones, como conciudadano explotado o excluido, como víctima. Además véase en Dussel, *Filosofía de la Liberación* (1977), *Obras Selectas*, t. 11, § 2.6; *Ética comunitaria* (1986) *Obras Selectas* (Sección II) t. 9, Docencia, Buenos Aires, 2014, § 4.2; y también mi obra *The Underside of Modernity. Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation*, Humanities Press, New Jersey, 1996, en especial «The Reason of the Other: Interpellation as speech-act» (pp. 15ss); *Ética de la Liberación* (1998), *Obras Selectas*, t. 22, caps. 4 y 5.

3. Véase la obra de Martha Nussbaum, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton, 1994.

Las categorías fundacionales de una política *crítica* son entonces dos. [i] El «orden establecido» («de este mundo»: *ek toúton tōù kósmon*), la Totalidad, como el presupuesto a ser deconstruido; y [ii] la trascendencia horizontal de la temporalidad histórica como exterioridad política, futura en el tiempo («yo no pertenezco a este mundo»: *oúk eimi ek toú kósmon toúton*)¹; la Exterioridad. La «Ley» estructura el «orden establecido» («este orden» o «mundo») y es necesaria. Pero cuando la «Ley» mata es necesario no cumplirla, porque el *espíritu*² de la ley es la vida. Abraham debía matar a su hijo Isaac —como mandaba la «Ley» de los semitas, y que se cumplía estrictamente en las fenicias Tiro o Cartago³— pero Abraham mismo, evadiendo la ley por amor a su hijo (el *Anti-Edipo*), buscó la manera de reemplazarlo por un animal (según una interpretación de una tradición judía a la que Jeshúa se inscribía, en oposición a la posición dogmática de los sacerdotes del templo que afirmaba que Abraham *quiso* matar a su hijo para cumplir la Ley, contra quienes Jeshúa luchaba). Ante la autoridad de la «Ley», Jeshúa acusa al propio tribunal que lo juzgaba:

«Si fueran [ustedes] hijos de Abraham se comportarían como él. En cambio, están tratando de matarme a mí [...] Eso no lo hizo Abraham [...] ¿No tenemos razón en decir que eres un samarita-

1. El largo texto al que nos estamos refiriendo es el de Juan 8, 21-49.

2. Nuevamente: «espíritu» (*pneuma* en griego, *nabî* de hebreo) es del orden ético-metafísico [ii], de la Alteridad.

3. Marx bien sabía esto, y por ello denominó Moloch (dios fenicio), que necesitaba víctimas humanas de niños primogénitos (como Edgar, hijo de Marx, quien lo consideró una víctima más del *dólico*), al capital que rinde interés (la forma más fetishizada, alejada del *trabajo vivo*). El mito abrahámico ha cobrado en la filosofía política actual un lugar central, en la obra de S. Zizek, aunque antes la tuvo en Hegel.

4. El judaísmo dominante, y después las Cristiandades, afirmaban a un Abraham sacrificador (el Padre pedía la sangre del Hijo). «Jeshúa, en cambio, parece interpretar este mito de modo diferente y recupera de esta manera el significado original del texto. Abraham se liberó de la Ley, se dio cuenta de que la Ley le exigía un asesinato y descubrió al Dios cuya ley es la Ley de la vida [...] No mata, porque se da cuenta de que la libertad está en no matar. Luego, su fe está en eso: en no estar dispuesto a matar, ni a su hijo ni a los otros. Abraham libre por Ley, se liberó para ser un Abraham libre frente a la Ley» (Hinkelammert, 1998, pp. 51-52). Esta interpretación de Hinkelammert se opone entonces a la de Freud, Lacan, Zizek y muchos otros.

no?¹ [exclamaron los miembros del Sanedrin...] Yo no estoy loco² [se defendió el acusado].

La «Ley» da vida cuando el orden es justo. Cuando reprime la posibilidad de lo nuevo la Ley mata. Por ello, lo que se construye desde el desafío de las víctimas que interpelan desde la exterioridad [ii] (probando por su mera existencia socio-política la injusticia de «este mundo» [i], el orden establecido), desde el proyecto de un nuevo orden que «no es de este mundo» (que es histórico, realmente posible, más justo; es el postulado que Marx expuso en el campo económico como un «Reino de la Libertad», y Kant lo explicó como una «idea regulativa» en su «Comunidad ética»³) está más allá de la Ley que mata. Jacques Lacan introduce el tema equiparando de alguna manera la Ley con el *Ueber-Ich*, cuando en su Seminario sobre *La ética del psicoanálisis*⁴ explica:

«En efecto, con la salvedad de una muy pequeña modificación —Cosa en lugar de pecado—, éste es el discurso de Pablo en lo concerniente a las relaciones de la Ley y el pecado, *Romanos* 7, 7.

1. Ser un «sumaritano» es, al mismo tiempo en Israel, alguien que nada conoce de la «Ley», y también un enemigo del templo (porque los sumaritanos pretendían que era en el monte Gártzim donde debía rendirse culto a Dios). Esto muestra además el sentido del «midrash del sumaritano», pero también indica el sentido crítico cuando habló con la samaritana y exclamó: «Se acerca la hora en que no darán culto [...] ni en este cerro ni en Jerusalén» (*Juan* 4, 20). Jesúsha universaliza el desafío crítico de los profetas de Israel, dentro de todo el horizonte del imperio romano, y más allá (ya que sus comunidades mesiánicas llegarán el imperio persa, y por el Turkestán y el Tarim hasta la Mongolia y la China).

2. *Juan* 8, 40-49. Nietzsche escribe: «el loco viviente» (texto ya citado más arriba). Jesúsha era también «loco» para los sacerdotes del templo: locura de «este mundo», del orden establecido, positivo. Racionalidad crítica del mundo por venir («no soy de este mundo»). La trascendentalidad ético-política de la categoría de Exterioridad fue sustantivizada por las Cristiandades (y sus enemigos modernos) como un reino del «cielo» eterno, religioso exclusivamente. Perdió su exterioridad *racional* crítica de universalidad subversiva. De todas maneras todos los movimientos revolucionarios de la cultura llamada occidental, latino-germánica, europea (y bizantina, copta, armenia, etc.) surgen desde este horizonte crítico.

3. Véase *La religión dentro de los límites de la pura razón* (Kant, *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, 1968, vol. 7, pp. 760).

4. «De la ley moral» (VI, 3; Paidos, Buenos Aires, 2000, pp. 100ss).

Más allá de lo que se piense de ellos en ciertos medios, se equivocarían al creer que los autores sagrados no son una buena lectura.¹

Esto ha producido en filosofía política recientemente una relectura de Pablo de Tarso,² que nos permite, sin embargo, invertir la interpretación hoy en boga. En general, se entiende que la

1. *Ibid.*, p. 103.

2. Véanse por ejemplo las obras de Giorgio Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Turino, 2000; Alain Badiou, *San Pablo. La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999; Slavoj Zizek, *El frágil absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Pre-Textos, Valencia, 2002; Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, París, 2000; etc.- En referencia a la obra de G. Agamben, en la que demuestra un gran conocimiento de la cultura griega y semita-hebreana, muestra bien la antinomia entre «la Ley» (*nomos*) y «la fe» (*pistis*) (*Nomos*; Agamben, *op.cit.*, pp.88ss), pensando que «Abrahão viene giocato, per così dire, contra Moisés» (p. 89). No hay tal oposición entre Abraham y Moisés: el Abraham que no quiere matar al hijo es el mismo Moisés que dirá: «¡No matarás!». Agamben cree que dicha oposición es una escisión interna de la misma ley: osi trata pluotusto de opporre una figura non normativa della legge a quella normativas (p.91). Pues ¡no! Como Agamben no disierne entre la Ley intrasistémica (*nomos tōn ergōn*) en el nivel ontológico (del sistema) [i] de la apertura extra-sistémica de la «Ley de la fe» (*nomos pistēos*) [ii]—en referencia al texto que está comentando el filósofo italiano de Pablo, *Romanos 3, 27*—, y por ello se confunde. En efecto, ambas «leyes» tienen normatividad, pero difieren en su contenido: una, obliga según las exigencias de la *fuerza* del sistema [i]; la otra, obliga según las exigencias de la *solidaridad* extra-sistémica [ii]. Y por ello, tampoco puede aclarar, por ejemplo, el sentido de «la potencia mesiánica» que se funda en la «debilidad» (pp. 92ss). La «potencia» del Otro en la *solidaridad* es lo que denominaremos en la *Política de la Liberación* la *hiperpotencia*: la voluntades unificadas por la sabiduría-locura (las razones que permiten tener, contra Habermas, pero en consonancia con A. Gramsci); el «coercionismo crítico» con factibilidad estratégica, como lucha de liberación de los oprimidos y excluidos (los *enemigos* del sistema). La «debilidad» de ese *pueblo* en proceso de liberación (como *plebs* que busca ser un *populus*)—el pequeño ejército de G. Washington en Boston—se transforma en «potencia» desde el consenso crítico de los nuevos actores socio-política, y, por otra parte, desde la crisis de legitimidad («sabiduría de los sabios») del sistema dominador. En fin, Agamben queda todavía atrapado en el «derecho romano». El «derecho semita» (desde al menos el siglo XXIV a.C., mucho antes de Hammurabi) se construye desde otras categorías *críticas* que estamos bosquejando filosóficamente de manera introductoria. De la misma manera, Alain Badiou (en el *op. cit.*) nos presenta a Pablo cuya conversión en el camino hacia Damasco, se presenta como el «acontecimiento» (*événement*: véase de Badiou, *L'être et l'événement*, Seuil, París, 1988) que *abre un nuevo mundo* (el «mundo cristiano universalista») que constituye un nuevo «régimen de verdad» al que sus miembros guardarán fidelidad. Mi crítica consiste en pensar que ese «acontecimiento» es el fruto de un fenómeno subjetivo falso de condiciones reales, objetivas, de opresión y exclusión dentro

Ley, como obligación formal, niega el *deseo*, y en la medida que éste intenta cumplirse aparece el *pecado*, que Bataille tomará como fundamento del erotismo (como gozo en la transgresión de la Ley). Sin embargo, con Hinkelammert, debo interpretar la relación de Pablo de Tarso de una manera inversa. El cumplimiento de la Ley produce la muerte, por ejemplo de Esteban en Jerusalén, porque al no haber cumplido la Ley fue lapidado —y Pablo cuidaba los vestidos del asesinado—. Es la Ley que obligaba a Abraham a *matar* a su hijo. Pablo, en cumplimiento de la Ley perseguía a los cristianos; es decir, la Ley producía la muerte. Era así necesario, en nombre de la Vida, no cumplir la letra de Ley que mata (sino cumplir su *espíritu*). La muerte que produce la Ley, cuando se ha tornado fixista, entrópica, es opresión de los dominados. De esta manera liberarse de la Ley es afirmar la Vida, o, mejor, afirmar una Ley de Vida —que supone la transformación del cumplimiento de la Ley formalista—. La Vida de Nietzsche es la vida originaria del mismo sistema, no es nunca la Vida del oprimido, del excluido, de la víctima, del débil en la exterioridad del sistema dominado por «el guerrero ario».

De la misma manera podemos ahora encarar la esencia de la *solidaridad* (más allá de la mera *fraternidad* de la Ley, en el sistema como totalidad totalizada como dominación). En efecto, el «Enemigo!» [B.1, α.2 o β.2] puede ser el mero “enemigo” del “amigo” en y de la Totalidad [i] (sea óntico, funcional u ontológico). Pero para «el Otro», el que se sitúa más allá del sistema vigente, en su Exterioridad [ii], dicho «enemigo» no es el enemigo *suyo*. En el *Código de Hammurabi*, que está constituido desde el hori-

del Imperio romano, que permitirán no sólo la «conversión» de Pablo sino la aceptación de su «propuestas» —locuras para los dominadores del Imperio— por parte de los oprimidos y excluidos». El concepto de *solidaridad* en Pablo (*digape*) se distingue de la mera *amistad-fraternidad* (*philia*) y crótica (*eros*): es el amor como responsabilidad por el Otro, víctima del sistema. Badiou, sufre de un cierto *idealismo*, al haber perdido las condiciones socio-económicas y políticas de opresión del Imperio. La *solidaridad* es *material*; da de comer al hambriento, cura las heridas del traumatizado; supone una corporalidad viviente institucionalmente inscrita en un sistema inevitablemente de dominador/dominado, de inclusión/exclusión, de ontología/ética-metáfisica, de Totalidad/Exterioridad, pero situando las siempre, no exclusivamente, en un nivel erótico, económico, político, etc.

zonte de una meta-física semita,¹ que no es el del derecho romano tan estudiado por G. Agamben, porque es mucho más complejo y crítico, se enuncia:

«Para que el fuerte no oprima al pobre, para hacer justicia con el huérfano y con la viuda, en Babilonia [...] Que el oprimido afectado en un proceso venga delante de mi estatua de Rey de Justicia y se haga leer² mi estela escrita».³

El «enemigo» del «fuerte» es el *pobre*, en tanto potencial poseedor de sus bienes dado el estado de necesidad en que se encuentra. El *huérfano* es el competidor del hijo propio; la *viuda* es la enemiga de aquel que desea apropiarse de los bienes de su difunto esposo —que es el tema del *Código de Hammurabi*—. Es decir, los «enemigos» de los dominadores del sistema, de la totalidad [i], no son necesariamente los «enemigos» de los dominados, de los oprimidos, de los excluidos [ii]. Éstos, los excluidos y dominados, gritan ahora comprensiblemente (y no descubierto ni por Nietzsche ni por Derrida):

«[Enemigos [del sistema], no hay enemigos [para nosotros]!»,
porque los enemigos del sistema ¡somos nosotros mismos!

1. Sería buen tema de discusión el mostrar cómo, por ejemplo, Leo Strauss (que se inspira en Alfarabi, el gran filósofo islámico, que pretendía la conciliación de la filosofía con *El Corán*, pero que al final identifica lo *esotérico* de su doctrina con la filosofía griega y lo *exótérico* con la narrativa de *El Corán*; en Strauss, de igual manera, la filosofía es lo *esotérico* —lo racional— y la narrativa bíblica lo *exótérico* —lo imaginario religioso—) o Hannah Arendt (que, al final, siguió siendo discípula de Heidegger y nunca superó la ontología) no captaron la originalidad de la experiencia semita (tal como la supo exponer E. Levinas).

2. Obsérvese que la lectura de este «texto» (en el Louvre se encuentra una de estas piedras negras donde está escrito en sistema cuneiforme dicho texto), permite al oprimido enfrentar el *contenido* mismo de la Ley, que pudiera ser contrario a la interpretación tergiversadora *oral* que el opresor podría hacer al no estar *objetivamente* expresada por *escrito*. En este caso la *escritura* es una condición de la universalidad de la ley en protección del oprimido. De nuevo podríamos hacer otra exégesis del sentido del «ser-escrito» no coincidente con el de Derrida.

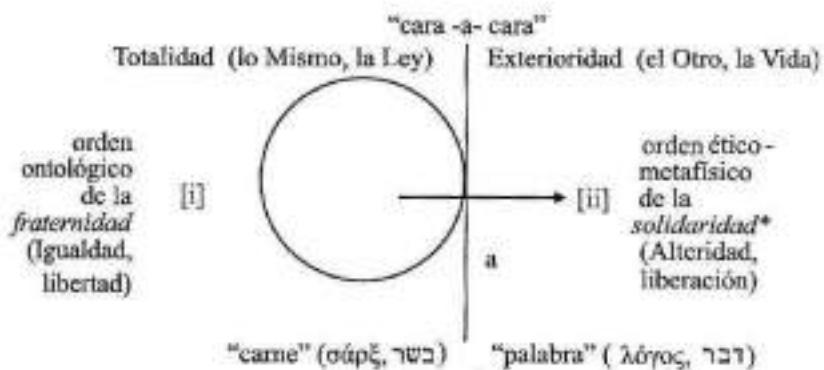
3. *Código de Hammurabi*, ed. de Federico Lara Peinado, Tecnos, Madrid, 1986 p. 43.

Ahora se aclara completamente el texto citado por Derrida, que no alcanzaba claridad en sus comentarios. Ahora tenemos igualmente dos momentos; pero se introduce en el primero [1] la oposición *amigo-enemigo* (y no sólo al amigo como en [a.1]); y, en el segundo, se distingue entre dos tipos de enemigos [2]:

«[1] Maldito el que no tiene *amigos* [1.a], porque su *enemigo* se sentará en el tribunal para juzgarlo [1.b].

[2] Maldito el que no tenga ningún *enemigo* [2.a], porque yo seré, yo, su *enemigo* en el día del juicio final [2.b]».

Esquema 2.2. Los dos órdenes de la fraternidad y la solidaridad



El primer momento [1], se trata del orden totalizado, de la *carne* [i]. Desde el punto de vista de la moral vigente, hay que hacerse de *amigos* para tener defensa, posibilidades de éxito, cuando uno sea acorralado por los *enemigos* [1.b] intrasistémicos, en un juicio empírico.

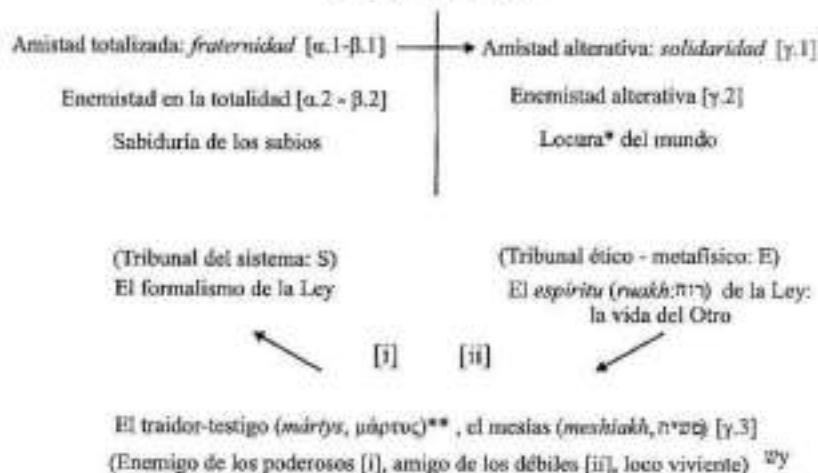
*La flecha o indicaría la apertura de la *solidaridad* de la totalidad de la *carne* (el sistema, la totalidad, la fraternidad) hacia la exterioridad del Otro como otro, el «amor de responsabilidad» (agape).

El segundo momento [2], es desconcertante para la lógica ontológica: se maldice al que no ha sabido tener *enemigos* [2.a]. Pero, ¿qué clase de *enemigos* son éstos? Ahora se trata de esos *enemigos* que se ganan por la *solidaridad*, por la amistad trans-ontológica con el pobre, el huérfano y la viuda, con el Otro, con los desprotegidos en la intemperie inhóspita, en la Exterioridad del poder [ii], de la Ley, de la riqueza... El que establece la relación de *solidaridad*, que tiene cordialidad con el miserable (misericordia), supera la *fraternidad* de la amistad en el sistema [$\alpha.1-\beta.1$ en i], y se arriesga a abrirse al ancho campo de la Alteridad que se origina por una «responsabilidad por el Otro» pre-ontológica.¹ La *solidaridad* meta-física o ética es anterior al desplegarse del mundo (ontológico) como horizonte en donde se toma la «decisión» de ayudar o no al Otro. Pero el que se ayude o no al Otro, en el efectuarse *empírico* de la *solidaridad*, no evita que ya siempre antes se era *responsable por el Otro*. El que no lo ayuda traiciona esa *responsabilidad pre-ontológica*. De manera que habrá una *solidaridad a priori pre-ontológica*, y un efectuar *trans-ontológico empírico* de la solidaridad concreta: «Di pan al hambriento» (del *Libro de los muertos egipcio*).

En el sistema se saca la cara por el Otro *ante el tribunal* de la Ley del propio sistema, que siempre lo declara culpable (por defender al *enemigo* del sistema). La defensa del indefenso, por *solidaridad*, deja al «tutor» del huérfano como *responsable ante dicho tribunal del sistema y como quien ocupa el lugar de la víctima (por sustitución) en su defensa* (del huérfano); *es su testigo (μαρτυς): da el testimonio de la inocencia del Otro*. Los antiguos *enemigos* del responsable en la solidaridad no son ahora sus *enemigos* [$\gamma.2$], y sus antiguos *amigos* [$\alpha.1-\beta.1$] en el sistema (cuando explotaban en la *fraternidad* al pobre, al huérfano y a la viuda) son ahora sus nuevos *enemigos*. Ahora sus nuevos *amigos* han sido ganados por un nuevo tipo de amistad: la *solidaridad* para con el Otro, con los oprimidos, con los excluidos [$\gamma.1$].

1. Ante el Otro, tirado fuera del camino, la subjetividad sufre un impacto en sus «sensitividad» (*sensitivity*), en su capacidad de «afectividad» (*affectivity*) en tanto puede ser afectada por un traumatismo.

Esquema 2.3. Amistad, Enemistad, Fraternidad y Solidaridad



El que era *amigo* [α.1 – β.1] tenía al pobre, el huérfano y la viuda por sus *enemigos radicales* [γ.2]. Es ahora una *enemistad* diferente al mero enemigo en el sistema [α.2 – β.2]. El enemigo en el sistema puede ser un competidor en el mercado, un oponente partido político y aún un enemigo extranjero en la guerra. Pero todos esos *enemigos* afirman *lo Mismo* [i].

* Esta «locura» se confunde con la mera patología del enfermo mental. Dicha enfermedad era diagnosticada como estar inhabitado por un «demonio», de allí que «vendemoniados», «locos» o enfermo mental, por una parte, y, por otra, el crítico desde la alteridad del Otro explotado o excluido (el crítico político) se confundían. Por ello, ante el tribunal Jesúa dice: «Yo no tengo un demonio» (*daimonion*) (*Juan 8, 49*) (correctamente traducido por: «Yo no soy loco»). El sistema legal tiene dificultad de distinguir entre el ladrón (que no cumple la ley) y el crítico *radical* (que pretende cambiar el sistema *total* de la Ley). Por ello, el simple ladrón estaba junto a los subversivos que tienen *solidaridad*: según el mesianismo político (Barabás) y según el mesianismo profético (Jesús): «cruzificaron con él a dos bandidos» (*Mateo 23, 38*).

** En griego *mártir* significa «opruebas», «testimonios». De ahí que el «mártir» (*mártir*) sea el «testigo», el «aprobador», el rehén que responsable por el Otro rinde un testimonio por la víctima del sistema ante el tribunal del mismo sistema. Como puede sospecharse: ¡está perdido!

Por el contrario, los pobres, los explotados, los excluidos *sostienen* al sistema desde abajo. Son aquellos que si se retiraran, el sistema caería hecho pedazos. Son los *enemigos radicales* del sistema en la exterioridad alterativa [y.2]. Ahora, el que ha negado la enemistad de sus antiguos enemigos, exclama: "¿Enemigos? [de los dominadores quizá, pero, para las victimas, ¡entre ellos!] no hay enemigos!" (transformando los enunciados [B.1] y [B.2]). Los explotados y excluidos que eran al comienzo los *enemigos*, no son ahora *enemigos*: la apertura solidaria al Otro destituye la antigua *enemistad* por una *amistad alterativa*: la *solidaridad* [y.1].

Al establecer con ellos ahora *solidaridad*, se ha transformado con respecto a sus antiguos amigos del sistema dominador en algo distinto: ahora es un *traidor* que merece ser juzgado como culpable [S], y para mayor contradicción en dicho tribunal que intenta condenarlo deberá *testimoniar* en favor del Otro (el *enemigo* del mismo tribunal), tomando así en el día del juicio, interior al sistema, el lugar del Otro, del explotado, del acusado al cual ahora defiende y *sustituye*.

Mientras que el juez del tribunal trascendental [E]¹ o ético-metafísico, maldice, critica a todos los que no se han hecho de *enemigos* dentro del sistema [2.a], que son los *enemigos* de los pobres y oprimidos (que son los dominadores del sistema); *enemigos* que se «echa encima» a causa de la *solidaridad* con el Otro, con el explotado y el excluido. El que no ha transformado a sus antiguos amigos en el sistema en enemigos, muestra que sigue considerando enemigos a los pobres, al Otro, y en ello manifiesta que es dominador. Y por ello será declarado culpable en el día del juicio trascendental ético-político: «Yo seré, yo, su *enemigo* en el día del juicio final» [2.b]. Como ya hemos dicho, el «juicio final» de *Ma'at* es la metáfora de la «conciencia ético-política *solidaria*» que tiene por criterio universal la exigencia de la negación de la enemistad hacia el pobre («Di pan al hambriento»); pobre

1. Empíricamente ese tribunal es el «consenso crítico» de la comunidad de los oprimidos y excluidos (véase mi *Política de la Liberación*, Obras Selectas, t. 26, Segunda parte, capítulo 5).

que es el *peligro* siempre latente para el rico, el poderoso, el orden fortalecido «con su sangre» (en las metáforas judías o aztecas). El «mito de Osiris», celebrado en la Menfis africana (veinte siglos anterior al ontológico «mito de Prometeo» encadenado a la Totalidad), y aún a su corolario (el «mito adámico», que Paul Ricoeur estudia en su obra *La symbolique du mal*, en tiempos que yo seguía sus clases al comienzo de la década del 60 en La Sorbonne de París), es el origen de los mitos éticos *críticos* del antiguo Mediterráneo, de donde procede Atenas y Jerusalén.

El tribunal del sistema [S] juzga según el formalismo de la Ley¹ de la totalidad [i]. El otro tribunal ético-metafísico, trascendental o alterativo [E], juzga críticamente desde la vida de la víctima, es decir, según los criterios de los oprimidos y excluidos, y por ello funda el nuevo y futuro sistema del derecho [ii]. Ante este último tribunal (que es el consenso crítico de la comunidad de los oprimidos y excluidos; es la *plebs* que alcanza el *consensus populi* de Bartolomé de las Casas²), «en el dia del juicio final» (que actúa

1. Esta es la «Ley» que mataría a Isaac, pero Abraham no la cumple; es la que mata a Jesús. Por ello, Pablo de Tarso exclama que la Ley que debía «dar la vida (*zōē*), daba muerte (*thánatos*)» (*Romanos* 7, 10). Cuando Pablo habla del «no desearás» (*cum epithumēsēis*) (*Rom.* 7, 8) no se trata del «deseo» lacaniano (del deseo como imposibilidad de alcanzar la satisfacción en el objeto), que se opone a la mera «pulsión» (que alcanza la satisfacción). Aquí el deseo de la *carnes* es justamente el «querer totalizar el sistema» (la fotichización de la Totalidad) en la *fraternidad*. La Ley del sistema no obliga al que descubre la *solidaridad*, porque no acepta las «estándares» del sistema, el «deseo de la carne». En el sistema de dominación no hay entonces conciencia de la «falta» (*amartia*: pecado), que consiste en la negación del Otro. El formalismo totalizado de la Ley mata mata al Otro; es el deseo de la muerte del Otro. Cuando el «espíritu» de la Ley se revela, la ley formalista muestra todo su poder asesino (es la Ley que justifica la muerte del Otro). Por su parte, el «désir métaphysique» de Levinas no es ese «deseo» del sistema (la *fraternidad*: el «deseo de la carne»), sino «deseo del Otro como Otro», en su Di-férence (es, nuevamente, la *solidaridad*): «El deseo metafísico (*désir métaphysique*) tiene otra intención —él desea más allá de todo lo que puede simplemente completarlo. El es como la bondad: el Deseado no lo llena, sino que ahonda el mismo deseo» (E. Levinas, *Totalité et Infinit*, Nijhoff, La Haya, 1968, p. 4).

2. En 1546 este pensador escribe defendiendo a los indígenas del Perú una obra política histórica: *De protestate regis* (véase en mi *Política de la Liberación*, *op.cit.*, el § 06, [101ss]), donde justifica la ilegitimidad de toda decisión del Rey que se opusiera al *consensus populi*.

como un *postulado* que establece un criterio de orientación, lógicamente pensable, empíricamente *imposible* de realizarse perfectamente, pero que comienza a ejercer su función en todo acto de justicia que se cumple según las exigencias que establecen las necesidades del Otro, del pobre, del huérfano, de la viuda), el traidor es lo muy semejante a lo que Walter Benjamin describe como el que irrumpen en el «tiempo-ahora» (*Jetzt-zeit*) como el «mesías».¹ El mesías es el maldito y el traidor² desde el punto de vista de sus antiguos amigos en el sistema dominador: se ha tornado su *enemigo*, pero no óntico [α.2], sino un enemigo mucho más radical aún que el «enemigo absoluto» u ontológico [β.2] de Derrida (el bárbaro al que se le hace la guerra a muerte). Es Miguel Hidalgo, al que un tribunal con mayoría de *criollos* (blancos mexicanos) lo condena a muerte (por haber levantado un ejército de indios y esclavos) en 1810. El Otro es el «enemigo radical» [γ.2] porque exige al sistema, a la totalidad [i], una completa inversión de su sentido: es el enemigo metafísico; exige la transformación del sistema *como totalidad*.

Creo que ahora se entiende aquello de que es «¡Maldito el que no tenga ningún *enemigo*!» [2.a]. Es un maldito a los ojos del Juez que juzga desde la Alteridad del pobre, del Otro, simplemente porque ha vivido en la complicidad del sistema, explotando y excluyendo a «los pobres, los huérfanos y las viudas», al Otro. El no

1. «La historia es objeto de una costrucción cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío [i], sino por un tiempo pleno, *tiempo-ahora*» (*Tesis de filosofía de la historia*, 14; en *Discursos Interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1989, p. 188). Y todavía: «En esta estructura reconoce el signo de una detención *mesiánica* del acercar, o dicho de otra manera: de una coyuntura revolucionaria en la lucha a favor del pasado oprimido» (*Ibid.*, Tesis 17; p. 190). El «tiempo» mesiánico es la irrupción en la historia de la *solidaridad*; es decir, de alguien que se encuentra investido de la responsabilidad por el Otro que lo obliga a obrar contra corriente: es la irrupción de la *opalabro* [ii] crítica que deviene presente en la «cárceles» [ii]: el sistema del «tiempo continuo».

2. A Miguel Hidalgo se lo obliga: o a negar su causa (ser traidor a su pueblo oprimido), tenido como rehén por los españoles en el México de 1811 (situación considerada por E. Levinas en su segunda gran obra del 1974), o a morir como traidor (de su Rey y se Dios). Lo inaceptable en Hidalgo es que al haber sido del grupo dominante (por criollo blanco y autoridad sacerdotal ante el pueblo) hubiera *traicionado* a sus *amigos* (de Nueva España, la colonia), habiéndose tornado *amigo* de los *enemigos* del sistema colonial.

haber sido perseguido; el no haber tenido enemigos, es el *signo* suficiente de haber negado la *solidaridad* y haberse mantenido en la *fraternidad* dominadora. Y porque nada ha hecho por el débil, entonces será juzgado como culpable ante el tribunal ético-metafísico alterativo de la historia.

Esto introduce el último tema, quizá el menos claro tanto en Nietzsche como en Derrida. Se trata del segundo momento [b.2] de la segunda aporia nietzscheana: «Grito yo, el *loco* viviente». Aquí, además, entra todo un tema esencial para la filosofía de todos los tiempos.

Se trata de la oposición entre la «sabiduría del sabio» (*σοφία τού σοφόν*,¹ חכמת חכמי²) como ser-para-la-muerte (la sabiduría en el sistema dominador, es decir, «sabiduría de la carne»³ [*σοφία σάρξα*]) [a.2], y el «saber crítico», que es «*locura para el sistema*» (*μορφή τού κόστων*⁴) como ser-para-la-vida [b.2]. El mesías de W. Benjamin era el «*loco*» ante la sabiduría del sistema. En todo el comentario Derrida nunca da una clara explicación de esta oposición dialéctica. Creo que ahora tenemos las categorías suficientes para entender la cuestión.

El «consenso de los excluidos» [ii] es la «sabiduría» como exterioridad (*lógos, dabar*).⁵ Cuando ese consenso crítico —que deslegitima el «estado de derecho», que como Voluntad de los

1. Pablo de Tarsio, *1 Carta a los corintios* I, 18. Los demás textos son de esta *1 Carta a los corintios* I, 26-2, 14.

2. *Isaías* 29, 14. Esta «sabiduría del sistema» dominador es entonces «sabiduría de la carne» (*σοφία σάρξα*), es «el sabio moribundo».

3. La Totalidad, el sistema, es la «carnes», pero en cuanto categoría subjetiva, existencial, antropológica. Además, la «carnes» es la expresión unitaria del ser humano (no hay «cuerpo ni alma»; el alma griega es inmortal); la carne semita muere y resucita. Véase Dössel, *El dualismo en la antropología de la Cristiandad* (1974), Olivar Selectas, t. 5, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012.

4. El «mundo» es también la totalidad del sistema, pero como una categoría que expresa un nivel más objetivo, institucional, histórico, como estructura de poder político.

5. Esta «sabiduría semita, o «lógo» griego, se origina en la antigua manifestación del dios Ptah egipcio, cuya «lengua» (como para los semitas) era la palabra como sabiduría, la diosa *Thot*. Egipto está detrás de Grecia y de los Palestinos (entre los que se encuentran los judíos, cuya lengua hebrea era un dialecto cananeo).

oprimidos (en «estado de rebelión») pone aún en cuestión al mismo «estado de excepción» (de C. Schmitt)— irrumpe *criticamente* en el sistema vigente de dominación la *palabra*: la «palabra [ii] se hace carne [i]»¹ (entra en la Totalidad, la *carne*, desestructurando el sistema de dominación). El *meshiakh* de W. Benjamin justifica ahora con una sabiduría anti-sistémica («locura» de la Totalidad), contra la «sabiduría de los sabios», sus antiguos *amigos*, la praxis liberadora de los *enemigos* del sistema, que ya no son los *enemigos* del *meshiakh*.

Hidalgo, el de la clase sacerdotal, de raza blanca y en posición de dominador, lucha contra la misma élite de la que formaba parte, en una guerra por la Emancipación anti-colonial. Sus razones sonaban a los oídos de sus antiguos *amigos* (las autoridades virreinales que lo persiguen militarmente, los obispos que lo excomulgan y los criollos que lo condenan a muerte) como *locura* insensata, rebelión injustificada, traición de lesa majestad. El hecho empírico de la muerte del inocente, de Miguel Hidalgo y Costilla, que teniendo la *solidaridad* como presupuesto, se descubre como ya siempre responsable por el Otro, el esclavo, el indio, el colono, es el *loco* rehén en manos del sistema. A este hecho, la muerte del inocente culpable de *solidaridad*, E. Levinas lo denomina la revelación en la historia de «la gloria del infinito» —tema sobre el que discutimos largamente con A. Putnam en el comedor de profesores de la Harvard University hace algún tiempo—.

Se trata, entonces, de un momento central de la *Política de la Liberación*, el momento en que la comunidad de los oprimidos y excluidos, la *plebs*² (pueblo *mesiánico* en el sentido de W. Benjamin³), desde la exterioridad del sistema del poder de los

1. Juan 1, 14.

2. Véase Ernesto Laclau, *La razón populista*, FCE, México, 2005.

3. Sin embargo, debemos agregarle a Benjamin dos aspectos fundamentales, no clavados en su individualismo puntual: a) el *mesías* tiene memoria de sus gestas (memoria de las luchas de un pueblo, y por lo tanto otra historia [ii] que la historia del tiempo-continuo [i]); y el *mesías* b) es una *comunidad mesiánica* (un *pueblo*), actor colectivo de la construcción de otro sistema futuro [ii], más allá de la «esclavitud de Egipto» (metáfora de la ontología opresora).

que «mandan mandando» (como expresa el EZLN, los zapatistas), tiende a constituir *desde abajo* un Poder alternativo, el del pueblo nuevo (*populus*), construido desde la «locura» para el sistema dominador. La sabiduría del sabio crítico, *sabiduría popular de los «de abajo»*, ha podido desarrollarse, expresarse gracias a su previa «liberación» subjetiva contra el sistema de dominación desde la potencia de la *solidaridad*, el amor, la amistad por el pobre, el huérfano, la viuda y el extranjero, ya sugerida por el *sistema del derecho* que incluye su contradicción (las victimas de la Ley), el del *Código de Hammurabi*, aquel rey semita de Babilonia, ciudad cuyas ruinas están en la cercanía de la actual Bagdad, destruida por los bárbaros al comienzo del siglo XXI, *enemigos de todos los condenados de la Tierra*.

Y con Nietzsche, contra Nietzsche, podemos exclamar al final que sólo cuando esos «condenados», *enemigos* de los dominadores del mundo, se liberen, entonces, sólo entonces «allegará la hora de la alegría».

* * *

Valgan todavía una última reflexión sobre una obra que cumple cuatrocientos años (1605-2005). En *Don Quijote de la Mancha*, primera novela de la *Modernidad* según los críticos literarios, el «Cide Hamete Benengeli, autor arábigo y manchego», susurraba al oído de Miguel de Cervantes,¹ que don Quijote se hundía en lecturas de ficción, y que «con estas razones perdía el pobre caballero el juicio, [...] desvelándose por entenderlas y desentrañarles el sentido, que no se lo sacara ni las entendiera el mismo Aristóteles».² Y es así que cayó en la *locura*.

1. El «almoco de Lepanto» hacía como si un autor de una *cultura superior* a la europea, es decir la arábigo, que procedía del Sur negro del Norte del África, de *Las mil y una noche*, le hubiera dictado su obra: «Cuenta Cide Hamete [...] en esta [...] historia, que [...]» (Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, I, cap. xxii; Real Academia Española, México, 2004, p. 199).

2. *Ibid.*, cap. I, p. 29.

En el capítulo xxii de la Primera Parte, «De la libertad que dio don Quijote a muchos *desdichados*»,¹ se cuenta que venían por el camino unos soldados y doce presos «ensartados como cuentas en una gran cadena de hierro» rumbo a las galeras, «gente *forzada* del rey». A lo que don Quijote se pregunta: «¿Es posible que el rey *haga fuerza* a ninguna gente?» Y reflexionaba inquietamente: «Como quiera que ello sea, esta gente, aunque los llevan, van *de por fuerza*, y no de su voluntad. — Así es —dijo Sancho. — Pues, de esa manera —dijo su amo [Quijote]—, aquí encaja *la ejecución de mi oficio*: defender fuerzas y socorrer y acudir a los *miserables*». Sancho le advierte que «la justicia [...] es el mismo rey».

Quijote logra que los soldados le permitan preguntar a cada uno «la causa de su desgracia». Después de largas preguntas y respuestas lanzadas a cada uno de los reos, el Quijote concluye:

«Todo lo cual se me representa a mí ahora en la memoria [gracias al relato de los reos], de manera que me está diciendo, persuadiendo y aun *forzando* que muestre con vosotros el efecto para [lo] que el *cielo me arrojó al mundo* y me hizo profesor en él la orden de caballería que profeso, y el voto que en ella hice de favorecer a *los menesterosos y opresos* de los mayores».

Lanzándose el Quijote contra los soldados, liberó a los reos. Uno de los liberados, agradeciendo la locura² osada del caballero, exclamó: «Señor y *librador* nuestro [...] ni pensar que hemos de volver ahora a *las ollas de Egipto* digo, a tomar nuestra cadena y a ponernos en camino [...] hacia la antigua prisión».

1. El texto en *ibid.*, cap. xxii, pp. 199-210.

2. «Pasimonte, que no era nada bien sufrido, estando ya enterado que don Quijote no era *may cuerdo* [...]». In (*Ibid.*, p.209), es decir, estaba *loco*. Cervantes presenta la locura de la ficción como el horizonte desde el cual es posible la crítica al sistema, que es aceptada como la del bufón en las fiestas medievales del «Cristo arlequín», donde se podía criticar carnavalescamente hasta al Rey o al obispo en el poder. *Catársis festiva*, metáfora de las revolucionares empíricas, históricas, reales. Como los esclavos del Brasil que en sus danzas rituales «luchaban contra el Señor de los ingenios», símbolo anticipatorio de la lucha efectiva socio-económica y política que se dará contra la esclavitud.

El autor de *Don Quijote de la Mancha*, aquel gran crítico del sistema de su época, logra mostrar las injusticias del inicio mismo de la Modernidad desde la *locura* de aquel caballero aparentemente anacrónico. ¡Era una manera de mostrar la *locura* de la *solidaridad* ante la racionalidad fraterna del orden establecido!

Capítulo III

Cinco tesis sobre el «populismo»

Permítaseme resumir el tema en cinco tesis sobre el fenómeno del «populismo», que ha cobrado actualidad dada la existencia de gobiernos latinoamericanos que, a excepción de México y Colombia, han escogido presidentes de centro-izquierda en las últimas contiendas electorales desde el año 2000. Un cierto cansancio ante los modelos neoliberales aplicados por parte de las élites, y la constatación de las masas populares de los efectos negativos del «consenso de Washington», han promovido entonces movimientos y decisiones que se juzgan como «populistas» por los grupos o los intereses conservadores, de *dentro* de América Latina o desde *fuera*, es decir, desde Estados Unidos o Europa.¹

1. El «populismo» histórico de ayer. Categorización adecuada de un proceso legítimo

La coyuntura latinoamericana entre las dos guerras llamadas mundiales (1914-1945), y notoriamente desde la crisis económica del 1929, produjo un cambio geopolítico que gran impacto en América Latina. La hegemonía inglesa (1818-1914) es jaqueada por el poder económico y militar norteamericano, que desplazará al Reino Unido desde 1945 como potencia hegemónica. Dichas guerras fueron, con costos inmensos nunca vistos en la historia mundial, de más de cuarenta millones de muertos, por la hegemonía capitalista.

1. Véase el tema en E. Dussel, «Estatuto ideológico del discurso populista», en *Ideas y valores* (Bogotá), 1977, 50, pp. 35-69; nuevamente en *Política de la Liberación* (2007), *Obras Selectas*, t. 26, vol. I, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2013, pp. 435-463.

El llamado «populismo latinoamericano» (cuya época clásica debe situarse desde la Revolución mexicana de 1910 o desde el movimiento de elecciones populares con H. Irigoyen en 1918, en Argentina, hasta el golpe de Estado contra J. Arbenz en 1954, algo más de cuarenta años) y que un teoricismo dogmático confundió unívocamente con el «bonapartismo» europeo,¹ es el fruto de esta situación geopolítica concreta. Desde el comienzo de la llamada primera guerra mundial (ya que en realidad no fue *mundial*, porque gran parte del Asia, del África y de América Latina no intervieron), la dominación del centro sobre la periferia colonial o postcolonial (en América Latina) debió disminuir su explotación, por encontrarse abocado (el centro) en una brutal lucha por la hegemonía. Esto dio oportunidad al lento y débil origen y crecimiento de una cierta burguesía industrial y de una clase obrera producto de esa naciente y siempre dependiente revolución industrial muy tardía. En ciertos países más urbanizados de América Latina (en torno a Buenos Aires o Córdoba, São Paulo o Río, México o Guadalajara, etc.) nacieron empresas industriales que produjeron bienes de difícil importación por el hecho de la guerra entre los países del Norte. G. Vargas, L. Cárdenas, J. D. Perón y tantos otros fueron los líderes de estos procesos de «pacto social», donde una débil burguesía nacional crecía simultáneamente a una clase obrera y a la organización (por ejemplo en México) de los campesinos. Confederaciones Generales de empresarios, de obreros o campesinos manifestaron la irrupción organizada de una nueva constelación política, económica, social, cultural que se denominó «populismo».

Esta categorización no era negativa, sino intentaba mostrar el hecho de un proyecto político hegemónico (en tanto cumplía con los requerimientos de la mayoría de la población, incluyendo la élite burguesa industrial) que afirmaba un cierto nacionalismo que

1. No advirtiendo que los fenómenos franceses del siglo XVIII y XIX no pueden corresponder con otro fenómenos muy diversos del mundo postcolonial y, además, del siglo XX. Otros, igualmente de izquierda, lo confundieron simplemente con los «fascismos» europeos (italiano, alemán o español), no advirtiendo nuevamente la carga emancipatoria de movimientos nacionalistas anti-imperialistas (aunque capitalistas, es verdad).

protegía, gracias al Estado que tenía una relativa autonomía de los sectores de las clases dominantes, el mercado nacional. El débil capitalismo naciente tenía entonces unas fronteras protegidas en cuanto al uso de su energía (de allí la nacionalización del petróleo, del gas, de las minas, de la electricidad, etc.) y de ventajas aduaneras dentro del mercado nacional. Fue la etapa de mayor crecimiento económico sostenido de América Latina en el siglo XX, y el tiempo de los gobiernos elegidos efectivamente por la presencia masiva del pueblo en elecciones no fraudulentas. El bloque social de los oprimidos se hizo presente aún desde un punto de vista democrático, fenómeno que no tendrá comparación con ningún otro en todo ese siglo (exceptuando los procesos revolucionarios a los que haremos referencia posteriormente). Por ello, nombres como los de L. Cárdenas o J. D. Perón, aunque ambiguos, son difíciles de borrar de la memoria popular.

Este fenómeno se daba igualmente en otras regiones de la periferia mundial. Kemal Ata-Turk, el movimiento nacionalista de Abdel Nasser en Egipto, el Partido del Congreso en la India o de Sucarno en Indonesia, manifestaban análogas circunstancias.

2. El «pseudopopulismo» de hoy. Epíteto peyorativo como crítica política conservadora sin validez epistémica

Aquel «populismo» histórico del siglo XX no puede compararse de ninguna manera con lo que hoy ciertos grupos conservadores y dominantes usan como «populismo» o «populismo radical», con lo cual se intenta peyorativamente negar validez a ciertos fenómenos político-sociales en la actual coyuntura del comienzo del siglo XXI.

En efecto, Estados Unidos necesitó algo menos de diez años para organizar su hegemonía en el mundo llamado «libre», ante la presencia de la Unión Soviética (un efecto inesperado de las guerras intra-burguesas), desde el inicio de la llamada «Guerra fría». Por el Oeste, su antiguo enemigo en Europa, Alemania, fue fortalecido con el «Plan Marshall» ante el nuevo enemigo: la Unión

Soviética. Por el Este, el antiguo enemigo, Japón, fue reorganizado ante el nuevo enemigo: la China. Terminada esta tarea de estructurar la hegemonía en el Norte, Estados Unidos observó que en el Sur «pululaban» regímenes con aspiraciones nacionalistas, aunque casi todos capitalistas, que se le enfrentaban en la *competencia dentro del mercado mundial capitalista* en el que luchan las burguesías del Norte contra las del Sur. Sin «compasión» —como es de esperar— el Norte despedazó violentamente esas «burguesías» periféricas que intentaban tener un lugar en el mercado mundial. La burguesía norteamericana, a través del Pentágono, lanzó entonces una guerra¹ de competencia (la «competencia» dentro del mercado donde una burguesía domina y extrae plusvalor de la otra), que se manifestó en primer lugar en Guatemala, en 1954, contra el proyecto capitalista de emancipación nacional de Jacobo Arbenz, que intentaba imponer mayores salarios a los obreros de la United Fruit Compay para fortalecer el mercado interno guatemalteco para permitir una naciente revolución industrial —nada socialista el proyecto²—. Pero en la guerra de la competencia de la burguesía del Norte contra la del Sur latinoamericana no había ninguna proporción en la potencia de los contendientes. Uno tras otros fueron destruidos los proyectos del «populismo» histórico latinoamericano. Así cayeron los gobiernos de J. Arbenz, de G. Vargas, de J. D. Perón, de Rojas Pinilla, de Pérez Jiménez, etc., instaurándose regímenes categorizados como «desarrollistas» (desde 1954, entonces).

La «teoría de la dependencia» formuló estos acontecimientos mostrando que la *transferencia* de plusvalor del capital global del capitalismo periférico hacia el capital global del centro (siendo desde la década del 1980 el mecanismo principal de la dicha

1. Esta «guerra» primeramente fue *militar* y antidemocrática, ya que los opositores fueron derrotados por golpes de Estado *militares* orquestados desde Estados Unidos, y gracias a la educación de militares de alto rango latinoamericanos formados en escuelas estratégicas del Pentágono en Panamá, West Point, etc.

2. La Revolución socialista cubana significó igualmente un proceso que surge posteriormente al populismo histórico de «segundo tipo», véase E. Dussel, «El populismo latinoamericano (1910-1959)», en *Ideas y Valores* (UN Bogotá), (1977), 50, pp. 35-69; nuevamente en *Política de la Liberación*, op. cit., pp. 425-463).

transferencia el pago de una deuda externa inflada y en gran parte contraída antidemocráticamente a espaldas del pueblo latinoamericano)¹ debía ocultarse ideológicamente gracias a una teoría económica construida *ad hoc* por Estados Unidos y Europa por la que se sugería, desde finales de la década del 1950 (denominada por la CEPAL «doctrina desarrollista») «abrir las fronteras» a la *tecnología* más avanzada y al *capital* del centro para sustituir importaciones. Esto produjo el fenómeno de las que se llamarán después: las corporaciones trasnacionales. Lo cierto es que el «desarrollismo» fracasó, porque era sólo la «máscara» de la expansión del capital del centro, de la dominación de la burguesía del Norte sobre la de la periferia; del centro que destruyó y absorbió el capital nacional y debilitó a la burguesía periférica, tarea que realizarán por último las dictaduras de seguridad nacional (desde el golpe dirigido por Golbery en Brasil, en 1964, hasta las primeras elecciones formalmente democráticas de un presidente de un presidente en Brasil o Argentina, en 1983), cuando los masas, que habían de alguna manera gustado el fruto del desarrollo económico-político del «populismo», fueron nuevamente reprimidas desde una disciplina exigida por la lógica del «desarrollo» del capital. Las dictaduras hicieron posible una nueva etapa de la existencia de un capitalismo periférico que aumentaba la transferencia de plusvalor al centro.

La instalación de las *democracias formales* posteriores a las dictaduras (1983-2000) significaron una «apertura» política de la vida pública, no aterrorizada ya por la represión militar, lo que dio un ambiente de aparente libertad que permitió consolidar la conciencia de la legitimidad del deber de pagar una cuantiosa deuda externa contraída. Esa deuda, que los militares iniciaron, debieron heredarla los gobiernos «democráticos» que, siendo «democráticos», justificaban ante la conciencia popular el indicado deber de pagarla —cuando ya los militares habían perdido totalmente la credibilidad—. Es decir, la deuda se había legitimado.

1. Véase Dussel, 2001, *Towards an Unknown Marx*, Routledge, London, cap. 13, pp. 205ss.

Esos gobiernos formalmente «democráticos» fueron lentamente volviéndose ortodoxamente neoliberales (cuyos ejemplos prototípicos fueron los gobiernos privatizadores de los bienes públicos como los de Carlos Menem y Carlos Salinas de Gortari). Así se llevó a cabo a la práctica el «gran relato» (ignorado por la filosofía postmoderna) de la teoría neoliberal (llamada aún por George Soros: «fundamentalismo de mercado») que se expresa en el «consenso de Washington», que presiona a una total apertura de los mercados ante una predicada inevitable globalización económica, cultural y política —cuya expresión en la izquierda es formulada por A. Negri y M. Hardt.¹

Ahora el calificativo de «populismo» había cambiado absolutamente de significado. Se había producido un deslizamiento semántico, una redefinición político-estratégica del término. Ahora «populismo» significa toda medida o movimiento social o político que se oponga a la tendencia de globalización tal como la describe la teoría de base del «consenso de Washington», que justifica la privatización de los bienes públicos de los Estados periféricos, la apertura de sus mercados a los productos del capital del centro, y que niega la priorización de los requerimientos, de las necesidades de la grandes mayoría de la población, empobrecida por las políticas adoptadas por las dictaduras militares (hasta aproximadamente el 1984) y aumentadas posteriormente por las decisiones de reformas estructurales dictadas desde los criterios de una economía neoliberal —que en México seguirán siendo los vigentes hasta 2008, constituyendo un anacronismo lamentable, si no suicida—. En medio de esa «noche de la historia» lati-

1. Interesante es anotar que en las campañas previas a la elección de candidatos a la presidencia en Estados Unidos, en enero de 2008, los políticos hablan en contra de los efectos negativos para Estados Unidos de la globalización y proponen un retorno a un neonacionalismo, críticos a los Tratados de Libre Comercio firmados durante las dos décadas anteriores. Perdida la competencia industrial ante China, la de la explotación del petróleo ante Rusia y la OPEP, la competencia de la producción de los sistemas electrónico-computacional ante la India, Estados Unidos retorna al «proteccionismo». Esto es, como veremos, lo que hasta el presente criticaban en América Latina como «populismo» neo-nacionalista o «radical», comienza a aplicarse en el país del Norte. Pero no nos anticipemos.

noamericana, el levantamiento en Chiapas en enero de 1994 significó un rayo auroral en medio de las tinieblas.

Es decir, todos los movimientos populares y políticos desde 1999 (por tomar como fecha de referencia la promulgación de la Constitución bolivariana en Venezuela) que se oponen al proyecto neoliberal serán tachados de «populistas». En este sentido, la ciencia social con pretensión de tal debería rechazar su uso, porque no cumple con la claridad semántica de ser una denominación que tenga un contenido epistémicamente preciso. Se trata simplemente de un insulto, de un enunciado ideológico encubridor, usado para confundir al oponente sofisticamente. Claro está que su uso es casi unánime entre los medios de comunicación al servicio del capital central y periférico, de las teorías construidas *ad hoc*, continuamente usada por los grupos dominantes políticamente que se oponen a los movimientos populares que luchan contra la teoría y práctica del «consenso de Washington». Hoy se juzgan negativamente a los movimientos populares y políticos críticos como «populistas», como fueron en el pasado criticados los «populismos» histórico de los 30' como «dictadura» militares (las de G. Vargas, L. Cárdenas o J. D. Perón).

La obra tan meritaria de Ernesto Laclau, *La razón populista*,¹ como toda la producción teórica de este autor, intenta rescatar el sentido *positivo* de la denominación «populista» desde una teoría de la hegemonía, en la que revindica que la razón política en cuanto tal o es «populista» —es decir, responde a los requerimientos del consenso mayoritario— o no es propiamente razón política. Es decir, la razón política es siempre razón populista y no otra cosa.

Es aquí donde comienza una nueva problemática, y nos encaminarnos entonces a la tercera tesis de esta contribución.

1. En castellano en el FCE, México, 2005; en inglés *On populist reason*, Verso, Londres, 2005.

3. Remantización de la categoría política de «pueblo»: lo «popular» no es lo «populista» (ni ayer ni hoy)

La cuestión estricta de *filosofía política* latinoamericana actual consiste en preguntarse si puede distinguirse entre lo «populista» y lo «popular»; entre el «populismo» y el «pueblo». Todo parte entonces de una pregunta: ¿A qué se denomina «pueblo»?, o más simplemente: ¿qué es el «pueblo»?, de cuya clarificación dependen las otras. Por mi parte, he intentado distinguir ambas palabras («populismo» y «pueblo») desde finales de la década del 1960, y sobre el tema hemos mantenido una larga polémica que en buena parte ha pasado desapercibida a la ciencias sociales. Intentaré de nuevo distinguir estos términos ambiguos, por tener «doble sentido». Tanto el «populismo» (aún cuando fue usado adecuadamente en el «populismo» histórico desde la década del 1930) como la categoría *política* (central para una *política de la liberación*) de «pueblo» deben aclararse. Lo cual permitiría, como corolario, distinguir por su parte entre lo «populista» y lo «popular» —distinción que E. Laclau se cuida de proponer—. Sería la temática que podría denominarse como: «la cuestión popular» —en el sentido tradicional de las grandes «cuestiones» que ha debatido el marxismo histórico¹—.

En efecto, la cuestión previa, entonces, es preguntarse por el significado de la *categoría política*, tan usada cotidianamente, denominada «pueblo», y *construirla* explícita y precisamente como

1. En mi obra *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, (1985) (*Obras Selectas*, t. 15, Diocencia, Buenos Aires, 2013) pongo por título de un párrafo: «La cuestión popular» (pp.400ss). Vuelvo compendiadamente sobre el tema en «Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación (Cultura popular revolucionaria, más allá del populismo y del dogmatismo)», en *Filosofía de la cultura y la liberación*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2006, pp.251-329. Cabe recordarse que para K. Marx la categoría «pueblo» (nunca constituida explícitamente como categoría) se usa de hecho, junto a la de «pobres» (*puper ante o post festum*), cuando las masas de siervos desambulan por Europa después de haber abandonado los feudos y antes de ser subsumidos por el capital. En esa «tierra de nadie» Marx no puede usar las categorías económicas de «siervos» o «clase obrera», sino que se remite a la categoría política de «pueblo».

tina «categoría» teórico-política, filosófica. La «categoría», que es un instrumento hermenéutico, tiene siempre un «contenido» (un «concepto», diríamos con K. Marx). Este pensador clásico nos dice claramente:

«Todos los economistas [diríamos ahora para aplicar el texto a nuestro tema: muchos filósofos políticos] incurren en el mismo error: en vez de considerar el plusvalor puramente en cuanto tal [diríamos: la categoría de *pueblo*], lo hacen a través de las *formas* particulares de ganancia o renta [diríamos: la usan en la de sus *formas* derivadas de *populismo* o *popular*]».¹

Se trata entonces de no caer en la «confusión» (tomar muchos términos con el mismo significado) de identificar el contenido de las palabras «populista» con «popular», y lo «popular» con «pueblo». Así como Marx necesitó de *dos* palabras diversas (confundidas en la economía política anterior: *profit* y *surplusvalue*) para expresar «dos» significados diversos (siendo que antes ambos términos tenían «un» significado), nosotros usaremos ahora «tres» palabras para distinguir tres conceptos diferenciados, y anteriormente *confundidos*.

Comencemos por la *categoría* filosófico-política «pueblo». En una obra reciente hemos intentado sintetizar la cuestión.² El «pueblo» no debe confundirse con la mera «comunidad política», como el todo indiferenciado de la población o de los ciudadanos de un

1. *Manuscrito de 1861-1863*, MEGA II, 3, p. 333; *Teorías del plusvalor*, FCE, México, 1980, vol. 1, p. 33. Véase mi obra *Hacia un Marx desconocido* (1988), *Obras Selectas*, t. 16, Docencia, Buenos Aires, 2013, p. 110. Marx agrega: «La confusión de los economistas [consiste] en que no existe para ellos la diferencia entre ganancia y plusvalor [para nosotros ahora: entre populismo, popular y pueblo], lo que prueba que no han comprendido con claridad ni la naturaleza de la primera [el populismo y lo popular] ni la del segundo [el pueblo]» (*Grundrisse*, Dietz Verlag, Berlin, 1974, p. 450). Es decir, el *concepto* de «pueblo» (más profundo fenomenológicamente) *funda* a los conceptos de «populismo» y «popular» (fenómenos más superficiales), siendo el primero (el populismo) su *apariencia* fetichizada, y el segundo (lo popular) el *fenómeno* o la aparición en el campo ontológico político no distorsionada del pueblo.

2. Véase *20 Tesis de Política* (2006), *Obras Selectas*, t. 24, Docencia, Buenos Aires, 2013, *Tesis II*, pp. 87 ss: «El pueblo. Lo popular y el *populismo*». Se trata de una síntesis del § 38 de mi obra *Política de la Liberación*, volumen 3, todavía sin publicarse.

Estado (*la potestas* como estructura institucional en un territorio dado),¹ referencia intersubjetiva de un orden político histórico vigente. El *concepto* de «pueblo» —en el sentido que pretendemos darle— se origina en el momento crítico en el que la comunidad política se escinde, ya que el «bloque histórico en el poder» —por ejemplo la naciente burguesía nacional en el populismo histórico latinoamericano posterior al 1930— deja de constituir una clase (o un conjunto de clases o sectores de clase) *dirigente*, diría Antonio Gramsci:

«Si la clase dominante ha perdido el consenso (*consenso*), no es más clase *dirigente* (*dirigente*), es únicamente *dominante*, detenta la pura fuerza coercitiva (*forza coercitiva*), lo que indica que las grandes masas se han alejado de la ideología tradicional, no creyendo ya en lo que antes creían».²

Aplicando las categorías gramscianas al caso del populismo histórico, y de su paso a las dictaduras de seguridad nacional (desde 1964), podríamos decir que en las décadas posteriores al 1930 los gobiernos de G. Vargas, L. Cárdenas o J. D. Perón manejaron el «bloque histórico en el poder», que a través de su burguesía industrial nacional naciente, ejerció el poder como «clase *dirigente*», teniendo el consenso mayoritario de la población (siendo los otros componentes de dicho actor colectivo la clase obrera, la campesina, la pequeña burguesía nacionalista urbana que se encargará de la burocracia estatal, el ejército cuando es de origen popular, parte de las iglesias, etc.), por tener un proyecto *hegemónico*. Una vez efectuada su caída por golpes militares orquestados desde Washington, la burguesía naciente trasnacional, el bloque desarrollista, y mucho más los militares de las dictaduras o de los gobiernos autoritarios o conservadores sin dictaduras militares (como los colombianos, mexicanos, venezolanos, etc.), dejaron de ser *dirigentes* y se transformaron en clases o sectores de *dominantes*. Es decir, al perder el *consenso* (con el que había hegemo-

1. Véase *20 Tesis de Política*, op. cit., Tesis 3, pp.29ss.

2. *Quaderni del Carcere*, 3, § 34 (Edición de V. Gerratara, Einaudi Editore, Torino, 1975), vol. I, p. 311.

nizado el poder, los populismos históricos ya habían obtenido una obediencia sostenible) deben comenzar a reprimir al pueblo, que había comenzado a tomar conciencia de tal (de ser pueblo) en la etapa anterior populista (dentro de todas las ambigüedades que esto pueda contener, como veremos). El bloque represor se transforma en «clase dominante», sin consenso, cayendo es una creciente «crisis de legitimidad», por haber perdido la hegemonía.¹

El *concepto* de «pueblo» aparece fenoménicamente (es decir, se «hace presente» o «aparece» a la conciencia política de la esfera público-ontológica de los mismos actores colectivos oprimidos) en dicha doble crisis de legitimidad y hegemonía. Cuando A. Gramsci describe al *pueblo* como «el bloque social de los oprimidos» (contrapuesto al «bloque histórico en el poder») está describiendo de manera precisa e inesperada la cuestión. En un curso de cuadros del Movimiento Sin Tierra del Brasil (en su escuela Florestán Fernandes) discutimos acaloradamente en 2007 la cuestión. La categoría *política* de «pueblo» no puede confundirse con la categoría *económica* de «clase» (tampoco de clase *obrera*). La clase obrera es el conjunto de los sujetos del «campo económico» que son *subsumidos* por el capital transformándolos en trabajadores asalariados que producen realmente (formal y materialmente) el plusvalor de las mercancías. El «campo político» debe distinguirselo formalmente del «campo económico» —la confusión de ambos campos es una de las falencias de una cierta extrema izquierda economicista—. Las *categorías* de un «campo» no deben atribuirse ni usarse ligera ni superficialmente en el otro, aunque siempre determinan (a su manera, *material* económicamente o *formal* políticamente) a las del otro campo. La «clase obrera» es una categoría *económica* esencial del capital, que cuando entra en el campo político puede o no jugar una función con mayor o menor importancia, según sea el desarrollo económico o político del caso coyunturalmente analizado. Así J. C. Mariátegui mostró en la década del 1920 en Perú, que el actor colectivo popular *político* que

1. Véase la aplicación de las categorías que estamos pretendiendo constituir en nuestra obra *Política de la Liberación*, vol. 2, *op. cit.*, § 19, [296].

podía tener un proyecto hegemónico era la población indígena (*económicamente* no esencial para el capital en abstracto), y no la inexistente clase obrera (y ni siquiera la clase campesina en sentido estricto), porque el capitalismo industrial no existía prácticamente en el Perú. Por el contrario, el pueblo indígena originario era la referencia hegemónica en la política peruana del momento. Mariátegui fue tachado de «populista» por los marxistas ortodoxos que fundaron el Partido Comunista peruano (así como el mismo Marx fue tachado por Vera Zasúlich o Plejanov de «populista», por haber dado razón a Danielson y sus amigos en Rusia en la cuestión de la *obshina*).¹ Además, esos ortodoxos peruanos confundieron el populismo de la *periferia* del capitalismo entre-guerras, con el bonapartismo del siglo XIX y con los fascismos europeos del siglo XX —doble error teórico debido a la falta de una estricta constitución de la *categoría* populismo en el capitalismo *periférico postcolonial* latinoamericano posterior a la década del 1930, cuestión que Marx sospechó en su doctrina de la transferencia de plusvalor entre naciones, pero que nunca pudo atacar teóricamente de manera adecuada—.²

Ciertos marxismo ortodoxos a ultranza actuales siguen señalando a la «clase obrera» como el sujeto histórico en última instancia de todo proceso político transformador (no reformista)³ o revolucionario. «En abstracto», y en el estricto «campo *económico*» (que es el nivel en el que epistemológicamente se sitúa Marx en su obra publicada *El capital*), la clase obrera es, con la clase burguesa, el componente constitutivo esencial del capital, y su intervención (por ejemplo, en una huelga ininterrumpida) sería definitiva para la destrucción del capital; es decir, sería una últi-

1. Véase el tema en el capítulo «Del último Marx a América Latina», de mi libro *El último Marx (1863-1882)* (1990), *Obras Selectas*, t. 17, Docencia, Buenos Aires, 2013, cap. 7, pp. 238ss.

2. Paul Ricoeur, en una discusión que tuvimos personalmente en Nápoles en 1991, cayó en la misma confusión (véase mi obra *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 1998, en el capítulo «Respuesta inicial a Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur», pp. 73ss).

3. Véase la diferencia en mi obra *20 Tesis de Política*, Tesis 17.2, pp. 127ss.

ma instancia de la praxis social económica. Pero en algunas coyunturas «históricas», en un nivel «concreto», y en el «campo político», la clase obrera puede no ser no sólo la última instancia, sino ni siquiera un momento de referencia fundamental. En la revolución tal como la concebía Mariátegui en el Perú, en la Revolución china o sandinista, en la Revolución boliviana liderada por Evo Morales, etc., la clase obrera no jugó en la coyuntura histórica el papel de «sujeto histórico». Lo cierto es que *siempre, en concreto, histórica y políticamente* fue el «pueblo» el actor colectivo¹ (dirigido o no por la clase obrera, o la campesina como en la Revolución china, o una élite de pequeña burguesía con la clase campesina como en la Revolución sandinista, etc.).

La categoría política el «pueblo», entonces, constituye un nuevo *objeto teórico* de la filosofía política latinoamericana. Para su *construcción* se podrá contar con distinciones categoriales que se aplicaban en otros temas. Por ejemplo, si se hablaba de «clase en-sí» y «clase para-sí», o «conciencia de la clase obrera», habrá que vislumbrar lo que pueda significar un «pueblo en-sí» y un «pueblo para-sí», lo mismo que una «conciencia de ser pueblo» desde la *memoria histórico-popular* que trasciende el sistema capitalista (ya que la memoria de la conciencia de clase obrera no puede trascender el siglo XVI o algo antes, porque anteriormente no existía el capitalismo ni la clase obrera). Por ejemplo, la «clase obrera» en Francia puede aparecer desde el siglo XVI o algo antes, pero el «pueblo» francés ya fue gallo ante el Imperio romano, siervo de los feudos medievales, clase campesina u obrera en el capitalismo moderno. Fidel Castro un socialista sin ninguna sospecha, puede hablar de J. Martí como un héroe del «pueblo

1. El concepto «actor colectivo» quiere reemplazar el concepto metafísico —en el sentido de la escuela post-althusseriana de E. Balibar, A. Badiou, etc.— de «sujeto histórico». El «pueblo» no es un «sujeto», es un actor colectivo, intersubjetivo. En la metáfora gramsciana de «bloque» se deja entender que no es tan consistente como una «roca» o « piedra», que puede remodelarse, crecer o disminuir, y, por último, triturarse y desaparecer. No queremos significar que el bloque sea «vacío» —como me indicaba un compañero del MST-, esa sería una referencia indescada. Estamos abiertos a que se nos proponga una «metáfora» más adecuada, mientras tanto me quedo con la de Gramsci.

cubano» —sin haber sido marxista ni socialista ni obrero—. Los héroes de un «pueblo» atraviesan políticamente los modos de producción «económicos», aunque ciertamente reciben las determinaciones materiales correspondientes, en la historia del largo plazo «política».

El pueblo, el bloque social de los oprimidos y excluidos, pueden transitar durante siglos dentro de un «estado de derecho» de *obediencia pasiva*, ante una legitimidad aparente (ya que los tres tipos de legitimidad descritos por Max Weber son simplemente *aparentes*), de un consenso que le presta la comunidad política al bloque histórico en el poder, como clase dirigente. Cuando ese «pueblo» (dicho bloque de los oprimidos) se torna «pueblo *pasivo*» o toma «conciencia de ser pueblo», abandona la pasividad de la obediencia cómplice ante la dominación encubierta bajo una hegemonía que en verdad no cumple con sus necesidades, y entra en un «estado de rebelión» —lento proceso que puede durar decenios, a veces siglos—. El disenso del «pueblo», fruto de la toma de conciencia de necesidades materiales incumplidas, comienza a organizarse. Los llamados «nuevos movimientos sociales» son grupos populares que manifiestan en el campo político (ontológico) la presencia no sólo de necesidades *materiales* incumplidas, sino de dichas necesidades *formuladas* lingüísticamente de manera explícita como reivindicaciones —aspecto bien descrito por E. Laclau—. La reivindicación no es lo mismo que la necesidad; no hay reivindicación sin necesidad. La reivindicación es la interpelación *política* de una necesidad social en el campo *económico*. La necesidad es el *contenido material* de la protesta política. El movimiento *social* es, además, la institucionalidad primariamente *social*,¹ que puede cruzar el umbral de la *sociedad civil* (el Estado ampliado para Gramsci), y aún el segundo umbral de la *sociedad política* (el Estado en sentido restringido). Todos los movimientos sociales manifiestan alguna determinación cor-

1. Véanse las clarificaciones conceptuales de todos estos términos en *20 Tesis de Política*, op. cit., Tesis 7, pp. 55ss; y en el vol. 2 de la *Política de la Liberación*, op. cit., § 21.2 [316], y § 22.1 [330].

poral viviente del sujeto humano intersubjetivo negada en su cumplimiento de necesidad particular. El feminismo nos habla de la dominación (negatividad) en la determinación del género como machismo, y su superación. Los movimientos reivindicativos de las razas no-blancas luchan contra la discriminación racial. Los movimientos de la tercera edad o adultos mayores se levantan con la «adulto-cracia» como criterio productivo del capital, lo mismo que los jóvenes y los niños. Reivindican su cultura originaria los pueblos indígenas —como sistema económico, político, religioso, lingüístico, etc.—. La clase obrera y campesina igualmente afirman su derecho a la plena participación en la producción económica, superando el sistema montado sobre la extracción del plusvalor. Etc., etc.

Todos los movimientos sociales, la Diferencia, no suman toda la población que constituye el «pueblo». El pueblo es mucho más, pero esos movimientos son el «pueblo para-sí», son la «conciencia del pueblo» en acción política transformadora (en ciertos casos excepciones, revolucionaria). De todas maneras son el tejido activo intersticial que une y permite hacerse presente como *actor colectivo* en el campo político al «bloque social de los oprimidos y excluidos», que siempre son la mayoría de la población.

Esta irrupción, como «estado de rebelión» (que pone en cuestión el «estado de excepción» schmittiano,¹ como cuando el pue-

1. Sin embargo, cabe reflexionarse sobre una obra de Carl Schmitt a la que no se le ha prestado suficiente atención. El longevo pensador alemán escribió en 1963 una obra referente no sólo al pueblo en armas español contra la invasión napoleónica al comienzo del siglo XIX, sino en relación también a los guerrilleros (ya que Mao Tse-tung, Ho Chi-min, Fidel Castro y hasta el Che Guevara, son nombrados por Schmitt explícitamente) del siglo XX. La *Teoría del partisan* (que consulto en *La notion de politique. Théorie du partisan*, trad. franc. Flammarion, París, 1992) se pregunta: «¿Quién podrá impedir la aparición de modos análogos e infinitamente más intensos, de tipos de hostilidades inesperados, donde se engendrarán nuevos tipos de *partisan*? [...] La teoría del *partisan* desemboca en el concepto de lo político, sobre la búsqueda del enemigo real y provoca un nuevo *nomos* de la tierra» (p. 305). En cierta manera el *partisan* es singularmente el origen de la «emergencias de un «pueblo». Son oponentes del orden político establecido, no en alguna particularidad, sino en *totalidad*: son oponentes políticos disidentes, no meramente sociales o ilegales (como el ladrón) desde el consenso imperante. Schmitt, sin embargo, no tiene las categorías para explicar el nacimiento de ese nuevo *nomos*.

blo argentino «deja en el aire» al «estado de excepción» dictado por F. de la Rúa y lo depone como presidente el 21 de diciembre de 2001), es la manifestación volcánica en el campo político del «pueblo como pueblo» —diría J. J. Rousseau—, como la *potentia*,¹ y recuerda que la única sede del *poder político* es la comunidad política misma. Pero cuando dicha «comunidad»² ha sido dominada por el bloque histórico en el poder, el pueblo que irrumpie con conciencia escinde el todo, produce una factura. La «comunidad política» deja lugar al «pueblo» —que sugestivamente E. Laclau denomina *plebs*— que ahora se opone al «anti-pueblo», a la minoría que ejerce el poder fetichizado.³ «Pueblo» sería así el acto colectivo que se manifiesta en la historia en los procesos de crisis de hegemonía (y por ello de legitimidad), donde las condiciones materiales de la población llegan a límites insoportables, lo que exige la emergencia de movimientos sociales que sirven de catalizador a la unidad de toda la población oprimida, la *plebs*, cuya *unidad* se va construyendo en torno a un proyecto analógico-hegemónico, que incluye progresivamente todas las reivindicaciones *política*, articuladas desde necesidades materiales *económicas*. Toda la discusión teórica se centra hoy en el *cómo* se va construyendo ese *proyecto hegemónico*, o aún mejor, un *proyecto anti-dominación* que se irá imponiendo como *hegemónico*, cuando el pueblo (la *plebs*) llegue a ejercer el poder como *nuevo* bloque histórico en el poder institucional (la *potestas*⁴).

1. Véase 20 *Tesis de Política*, *op. cit.*, Tesis 2 [2.35]; y en la *Política de la Liberación*, *op. cit.*, § 14, [250ss].

2. En el presente dicha «comunidad» ni es pre-moderna, ni niega la «individualidad», sino que debería ser, como indicaba Marx en los *Grundrisse*, el tercer estadio que alcanzaría la plena individualidad en la plena comunidad. En el momento actual se va presagiando un «despues» del individualismo moderno-liberal, donde dicha «individualidad» liberada del aislacionismo metafísico de la competencia del mercado, avanza hacia una nueva recuperación de la intersubjetividad «comunitaria». Sería la *plena singularidad* (individualidad) en la *plena comunidad* (futura), que los mismos movimientos sociales están iniciando.

3. Considérese el concepto de «fetichismo del poder» en *Tesis 5*, de 20 *Tesis de Política*, [5.1ss]; y en *Política de la Liberación*, vol. 3, § 30.1.

4. El concepto de *potestas* considérese en la *Tesis 3* de 20 *Tesis de Política*, *op. cit.*

Contra la propuesta de que *una* demanda o reivindicación se tornaría equivalencial (de E. Laclau), habiendo sido en su origen *una* reivindicación diferencial de un movimiento, y vaya llenando progresivamente el «significante vacío» (que por otra parte representaría de alguna manera en concreto el líder), asumiendo por otra parte procesualmente las restantes reivindicaciones diferenciales de los otros movimientos (con lo cual se iría nuevamente vaciando). Y contra la mera necesidad de la traducción de las diversas reivindicaciones diferenciales por un diálogo ininterrumpido de los movimientos entre ellos, pero teniendo como un peligro el universal hegemónico de Laclau, el posmodernismo crítico de Boaventura de Souza nos deja sin suficiente unidad estratégica. En un caso se cae en el univocismo equivalencial con la ventaja de la propuesta de una unidad estratégica necesaria (Laclau); en el otro en la equivocidad escéptica aunque respetuosa de la Diferencia (B. de Souza).

Proponemos en cambio una solución equidistante y compleja. El proyecto hegemónico que asume las reivindicaciones de los Diferentes movimientos sociales, que son particulares (y deben ser), deben entrar efectivamente en un proceso de diálogo y traducción. De esta manera la feminista comprende que la mujer, que dicho movimiento afirma, es al mismo tiempo la más discriminada racialmente (la mujer de color), la más explotada económicamente (la mujer obrera), la más excluida social (la madre soltera marginal), etc. De la misma manera el que reivindica la igualdad entre las razas descubre que los obreros de color son los más injustamente tratados, que el racismo atraviesa todos los restantes movimientos sociales. Una comprensión *transversal* comienza a construir un proyecto hegemónico donde todos los movimientos van incluyendo sus reivindicaciones. Pero dicha inclusión no es por supremacía de una sobre las restantes (ni siquiera la reivindicación de la clase obrera capitalista), tentación de la propuesta de Laclau; ni la imposibilidad de un proyecto unificador, tentación de la descripción de B. de Souza. Sino que el proyecto sería analógico: asumiendo momentos de *semejanza* (no de identidad *universal unívoca*, como en Laclau) y permitiendo *distinciones analógicas*

particulares de cada movimiento (contra la imposibilidad de la *unidad* por parte de B. de Souza). Es una cuestión de la lógica analógica (que hemos denominado el «método analéctico» propio de una *Filosofía de la Liberación* sobre el que no podemos extendernos aquí pero de la que espero poder ocuparme extensamente en el próximo futuro¹).

En este sentido el «pueblo» siendo una «parte» representa al todo, ya que «el pueblo es (...) el protagonista central de la política, y la política es lo que impide que lo social cristalice en una sociedad plena» escribe Laclau refiriéndose a la posición de J. Rancière,² y criticando las de S. iek y A. Negri —esto último descarta el concepto de «pueblo» por el de «multitud», cuestiones que no podemos abordar aquí—.

De esta manera lo «popular» es lo propio del «pueblo» como *plebs*, como actor colectivo (no como «substancia» que recorre metafísicamente la historia como «sujeto histórico», demiurgo omnípotente e infalible, de ciertas ortodoxias quasi-anarquistas de la izquierda extrema).

Mientras que lo «populista», en el sentido válido del populismo histórico de las décadas posteriores al 1930, es la *confusión* entre lo propio del «pueblo» tal como lo hemos comenzado a definir («bloque social de los oprimidos») con la mera «comunidad política» como un todo. Toda la comunidad cubana, argentina o mexicana es considerada como el «pueblo» cubano, argentino o mexicano por el «populismo», incluyendo a las clases, sectores de clase y grupos que constituyan el bloque histórico en el poder que sería necesario derrocar. El «pueblo» se *confunde* así con la «nación» (toda la población *nacida* en un territorio organizada bajo la estructura política institucional de un Estado, comunidad política).

Lo «popular» y el «pueblo», en cambio, no son la totalidad de la comunidad política, sino que es un *sector* de la población que

1. En *20 tesis de política*, op. cit., [9.14] y [11.1]; y en *Política de la Liberación*, vol. 2, op. cit., § 24.3.b, [372-375].

2. *La razón populista*, op. cit., p. 309.

Giorgio Agamben, en su sugestiva obra *El tiempo que resta*, denomina semitamente como «el resto».¹ El «pueblo» rescatará, redimirá a toda la comunidad (confundida y dividida), salvará a la «patria», al *populus* como proyecto futuro (en el nivel simbólico de J. Lacan), aún contra la voluntad de los dominadores.

4. El poder del pueblo, instituciones de participación y democracia

La cuestión puede formularse en pocas palabras. Siendo imposible en comunidades políticas de millones de ciudadanos la organización política por medio de la democracia directa, hubo necesidad desde hace milenios —al menos desde las grandes ciudades del Mediterráneo y la Mesopotamia del 3000 a.C.— de instituir estructuras de representación. La *potentia* o el poder político *en-sí* de la comunidad política se la apropián instituciones (*la potestas*) que permiten el ejercicio *delegado* del indicado poder. La delegación del poder crea problemas propios, el más grave: el paulatino alejamiento del representante del representado y su subseciente fetichización. El que ejerce delegadamente el poder se afirma como la sede misma, auto-referente, del poder político, definiéndolo como dominación legítima que gana obediencia de los ciudadanos —en la descripción de Max Weber—. La comunidad política, de sede originaria del poder, es convertida en objeto pasiva de un consenso

1. *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Torino, 2000, p. 55ss: «Resto». Véase mi obra *El humanismo semita*, Eudeba, Buenos Aires, 1969, pp. 157ss, en aquello de la «personalidad incorporante» que dialógicamente significa una persona histórica, una comunidad, el *resto*, etc. El tema lo trato en el § 31 del vol. 3 de la *Política de la Liberación*: «El acontecimiento liberador» —más allá de A. Badiou—. Cita Agamben: «Así, en el tiempo de ahora [expresión técnica del tiempo messiánico, explica Agamben] se ha producido un *resto* por la elección de la gracia» (*Romanus*, 11, 5). La «gracia» es, secularizadamente y en filosofía política, la «auto-conciencia del pueblo» (el *opueblo paraíso*) que le permite desemir actor colectivo y constructor de la historia futura: el *consenso crítico* del pueblo como *disenso* ante el antiguo *consenso* devenido ideología de dominación a través de una praxis represiva del bloque histórico en crisis de legitimidad. Trataremos todas estas cuestiones en la obra indicada *Política de la Liberación*.

como obediencia ante la autoridad del que originariamente había sido investido de la representación por delegación. El delegado pasa a ser el que ejerce el monopolio del poder y el delegante ha perdido todos sus atributos.

De hecho, la comunidad ciudadana crea las instituciones representativas, desde el municipio o el condado, hasta la provincia o el Estado regional, hasta el Estado territorial nacional u organismo internacionales. Esas instituciones representativas, gestionadas por los partidos políticos se pueden tornar en un organismo de dominación de la ciudadanía, que sólo cada cuatro o seis años expresa su voluntad confirmando por el voto universal los candidatos que los partidos (y los poderes fácticos) han elegido previamente de manera elitista, sin participación democrática de la comunidad. Se llega así al círculo en el que se encuentra la política latinoamericana, que después de la «apertura» democrática posterior a la caída de las dictaduras militares desde 1984, los partidos políticos monopolizan la vida política cayendo en profunda corrupción —la primera de todas el inconscientemente situar la sede del poder en su propia voluntad de gobernante, olvidando que el lugar ontológico de dicho poder es el del pueblo—.

Hannah Arendt recuerda que Thomas Jefferson, mucho antes de la Comuna de París, estaba obsesionado por una temática: «la división de los condados [municipios] en distritos».¹ Jefferson opinaba que las «repúblicas elementales» debían permitir a los ciudadanos en el mundo cotidiano reunirse habitualmente en el distrito (que serán los *soviets* de la Revolución de Octubre, y que hoy expresaríamos: el barrio, la aldea, la comunidad en la base, los «cabildos» de la Constitución bolivariana de 1999 en Venezuela, toda organización debajo de los municipios), tal como A. Tocqueville había descrito entre las comunidades utópicas de los Pilgrims o los padres fundadores. Comunidades auto-gestivas, de democracia directa, asumiendo responsabilidades cotidianas;

1. Carta a John Cartwright, 5 de junio de 1824 (cit. H. Arendt, *Sobre la revolución*, 6, iii; Alianza Editorial, Madrid, 1988, p. 257).

«Jefferson sabía muy bien que lo que proponía como *salvación de la república* significaba en realidad la salvación del espíritu revolucionario de la república —comenta Arendt—. Todas sus explicaciones del sistema revolucionario comenzaba con un recordatorio del papel desempeñado por las *pequeñas repúblicas* con la 'energía que en su origen animó nuestra revolución' [...] De aquí que confiase en los *distritos* [comunidades debajo de los municipios o condados] como el instrumento para lograr que los ciudadanos siguiesen haciendo lo que se habían mostrado capaces de hacer durante los años de la revolución, es decir, actuar responsablemente y participar en los asuntos públicos».¹

Jefferson se está refiriendo a la problemática que hemos esbozado en este trabajo. Es decir, en el momento revolucionario la comunidad política colonial, que había permanecido unida bajo la dirigencia del bloque histórico inglés metropolitano en el poder, ejerciendo hegemónicamente la autoridad con el consenso de los colonos, se escindió por la emergencia del *pueblo* norteamericano, que generó un nuevo proyecto hegemónico que unió las voluntades revolucionarias, y desde la *disidencia* emprendieron una lucha de liberación contra la Corona británica. Esa intervención del *pueblo*, que situó como enemigos a ingleses colonialistas y a colonos colaboracionistas, el surgimiento de una *plebs* políticamente activa, podía, al institucionalizarse la república independiente, perder su conciencia política creadora, permanente, responsable. El *pueblo* como *plebs* se adormecía como nuevo *populus*, como comunidad política que se tornaba pasivo, obediente ante el nuevo bloque histórico en el poder: la burguesía industrial naciente, en el Norte, y la oligarquía esclavista, en el Sur. Jefferson intentaba mantener ante de las instituciones de la representación la presencia de la experiencia originaria de la participación democrática. Pero fracasó.

Igualmente Lenin, al comienzo, dio «todo el poder a los *soviets*», a las comunas, a la democracia directa popular. Fue el caos total. Se pasó de un extremo al otro. El NEP fue «todo el poder a las instituciones dirigidas por el partido bolchevique».

¹. Arendt, *Op. cit.*, p. 259.

El tema entonces es *cómo articular* las instituciones de la representación (siempre en proceso de transformación o perfeccionamiento) en torno a los partidos políticos y a los tres poderes ya existentes (ejecutivo, legislativo y judicial), con nuevas instituciones de la participación que permitan, más allá de los partidos y desde la base misma, una real actualización, con democracia directa de pequeñas comunidades del *pueblo*, de la *hiperpotencia*¹ o del ejercicio *permanente en el tiempo* (no debiendo esperar a la intervención puntual cada cuatro o seis años en la confirmación de un representante *ya elegido por otros*²) de la voluntad popular. Los cabildos, los distritos, las comunidades barriales, en las aldeas, etc., serían organizaciones debajo de los municipios (con padrones de pocos miles de ciudadanos) de reuniones hasta semanales, donde los ciudadanos se responsabilizarían, con recursos asignados y jurídicamente fundados en la Constitución y las leyes correspondientes, de cuestiones tales como la seguridad de la comunidad, distribución del agua y el drenaje, educación de la juventud, embellecimiento del lugar, responsabilidad de la salud, cooperativas de consumo y hasta producción, etc. Es decir, el ejercicio efectivo del poder político *bajaria* del municipio a la comunidad en la base misma.

Desde estos millares de organismos donde se ejercería la democracia directa, uno por casilla electoral (por ejemplo en México hay 130 mil casillas electorales dentro del padrón nacional), la vida política *participativa* se convertiría en la actividad cotidiana de los ciudadanos. Además, deberían coordinarse en redes dentro de los municipios, de las provincias hasta alcanzar

1. Considerense este concepto en la *Tesis 12*, de mi obra *20 Tesis de Político*, [12.3]: «Si la *potencia* es una capacidad de la comunidad política, ahora dominante, que ha organizado la *poderosa* a favor de sus intereses y contra el pueblo emergente, la *hiperpotencia* es el poder del pueblo, la soberanía y autoridad del pueblo que emerge en los momentos creadores de la historia» (p.97). Es el «*Jetztzeit*» de W. Benjamin.

2. Los padres constitucionalistas norteamericanos temían la democracia del pueblo. Por ello idearon una «democracia representativa» donde las élites (la burguesía y los poderes fácticos) *elegían* los candidatos que el pueblo *confirmaba* en sus intervenciones esporádicas y manipuladas frecuentemente llamadas elecciones.

su presencia en el Estado nacional. Esta red de redes constituiría el *Poder ciudadano*,¹ que fiscalizaría los otros poderes (ejecutivo, legislativo y judicial). La *participación* estaría así garantizada permanentemente en una comunidad política de consenso activo y crítico, que fiscalizaría la *representación* de los políticos profesionales organizados en partidos políticos.

Si a estas instituciones de la participación se le agregaran nuevas transformaciones, tales como los referendos revocatorios, la posibilidad de que los ciudadanos (en una cierta proporción) puedan presentar proyectos de leyes, etc., quitaría a la *representación* su anquiloso burócratismo y agilizaría la participación ciudadana. Claro que habrá siempre que pensar en la gobernabilidad y estabilidad en el ejercicio del poder delegado de la representación, pero habrá que elegir un justo medio entre revocabilidad de los mandatos y estabilidad gobernable.

Sin representación la participación cae en el caos ingobernable: «¡Todo el poder a los soviets!» Sin participación la representación se anquilosa, se fetifica, se corrompe: «¡Todo el poder al monopolio de los partidos políticos!»

1. La Constitución bolivariana de 1999 en Venezuela ha creado este cuarto Poder. En la reforma a dicha Constitución, que fracasó a fines de 2007, se proponía en el nuevo Artículo 184 la creación de estos organismos debajo de los municipios, cabildos populares, que ejercerían el Poder popular. En el texto de la reforma leímos: «[Se] crearán mecanismos para que el Poder Popular, los estados y los municipios descentralicen y transfieran a las comunidades organizadas, a los consejos comunales y otros entres del Poder Popular los servicios [tales como:] en materia de vivienda, deporte, cultura, programas sociales, ambiente, mantenimiento de áreas industriales [...], prevención y protección vecinal, construcción de obras [...], participación en los procesos económicos estimulando las diversas expresiones de la economía social [...], creación de organizaciones, cooperativas y empresas comunales [...] La comunidad organizada tendrá como máxima autoridad la Asamblea de ciudadanos y ciudadanas del Poder Popular, la que designa y revoca a los órganos del poder communal de las comunidades [...] El Consejo communal constituye el órgano ejecutor de las decisiones de las Asambleas de ciudadanos [...] Los proyectos de los consejos comunales se financiarán con los recursos contemplados en el Fondo Nacional del Poder Popular». Este artículo, y todos los demás del referendo, no fueron aprobados. Si se hubiera convocado dicho referendo para la sola aprobación de este artículo el intento habría revolucionario, ya que las otras reformas eran secundarias.

Es necesario inventar una nueva articulación entre la representación abierta, revocable, fiscalizada por una democracia real, y la participación directa, permanente, responsable y constitucional de los ciudadanos como ejercicio del poder del pueblo.

5. Exigencias democráticas del ejercicio del liderazgo

Ahora nos situaremos decididamente en el nivel de la praxis política, en la esfera de la acción estratégica como tal. La política puede describirse como teniendo tres niveles: el nivel de los principios normativos (C), el de las instituciones (B) y de la acción política como actividad agónica emparentada, pero distinta a la guerra (A).¹ Es en este sentido que Fidel Castro se expresó de la siguiente manera:

«Entendemos por pueblo, cuando hablamos de lucha, la gran masa irredenta [...], la que ansia grandes y sabias transformaciones de todos los órdenes y está dispuesta a lograrlo, cuando crea en algo y en alguien, sobre todo cuando crea suficientemente en sí mismo».²

La reflexión es político *estratégico*, porque se sitúa al nivel de la *lucha*. En ese nivel agónico no sólo es necesario la teoría sino la *fe*, la *creencia* como convicción subjetiva que permite oponerse al «estado de derecho» injusto. Se deben creer en los postulados (el Reino de la Libertad, la Disolución del Estado, la Sociedad sin clases, etc.), pero también *en alguien*. El pueblo puede estar convencido racionalmente de un plan político, pero subjetivamente debe objetivar *en alguien*, en su honestidad, entereza, valentía, sabiduría, para entregarle el mandato de hacerse cargo de la responsabilidad de compartidamente alcanzar la meta estratégica convenida. Se establece, en el pueblo que *cree suficiente en sí mismo* un pacto de mutua colaboración. Y esto,

1. Véase esta problemática *arquitectónica* de la política en mis obras *20 Tesis de Política*, op. cit., Tesis 6 [6.01ss], y *Política de la Liberación*, vol. 2, [246ss], en especial Cap. I, § 16ss.

2. «La historia me absolverá», en Fidel Castro, *La revolución cubana*, Era, México, 1975, p. 39.

porque en la lucha, en la guerra, se deben frecuentemente tomar decisiones instantáneas, difíciles, complejas, que Karl von Clausewitz describe así:

«Si observamos en forma amplia los cuatro componentes de la atmósfera en que se desarrolla la guerra, el peligro, el esfuerzo físico, la incertidumbre y el azar, fácil será comprender que es necesaria gran fuerza moral y mental para que avance con seguridad y éxito en este elemento desconcertante una fuerza que los historiadores y cronistas de sucesos militares describen como energía, firmeza, constancia, fortaleza de espíritu y de carácter».¹

Dicho de otro modo, y en palabras de Gramsci:

«Marx y Maquiavelo. Este argumento puede dar lugar a una doble tarea: un estudio de las relaciones entre los dos, en tanto teóricos de la práctica militante y de la acción».²

Esta tarea situada en un nivel estratégico, no con intención teórica, se interesaba de dar luz a un partido político «que quiere fundar un Estado».³ El «intelectual orgánico», que no puede dejar de tener un cierto carisma, era concebido en el encuentro complejo de: a) el militante del partido, b) el organizador como dirigente político, y c) el que tiene la capacidad de formular teórica y organizativamente los pasos estratégicos en el corto plazo (lo táctico) y, sobre todo, en el largo plazo (lo estratégico propiamente dicho).

En general, la filosofía política latinoamericana, que comenta autores europeos o norteamericanos, tiene como referencia órdenes políticos establecidos con «estado de derecho». No se trata de la organización de *nuevos* momentos, de la responsabilidad de instaurar sistemas políticos transformados profundamente. Por ello, no se reflexiona sobre el tema que el mismo N. Maquiavelo se propuso claramente:

1. *De la guerra*, I, cap. 3; Colotón, México, 1999, p.43.

2. Cuaderni 4, § 10; vol. 1, p. 432

3. *Ibid.* En este caso «el protagonista de este nuevo *Principes* deberían ser los intelectuales orgánicos de los socialmente oprimidos.

«Mas para volver a aquellos que por *virtù* propia, y no por *fortuna*, han llegado a ser príncipes, digo que los más notables son Moisés, Ciro, Rómulo, Teseo y otros similares».¹

No se trataba de dar consejos a un príncipe establecido, que había heredado el poder tradicional. Por el contrario, era una situación revolucionaria, donde había que instaurar un nuevo orden. Maquiavelo no se sitúa en el *nivel B* institucional (para ello dedicará su obra: *Discurso sobre la primera década de Tito Livio*), sino en el *nivel A* estratégico, y en el momento auroral de la creación de algo sin precedente. En este momento de lucha —y el pueblo en América Latina se sitúa en lucha contra los poderes fácticos del centro capitalista neoliberal y contra las oligarquías de adentro— se establece un diálogo de doble complicidad entre el liderazgo y el pueblo:

«El pueblo [...], al ver que no puede resistir a los grandes, aumenta la reputación de uno [de ellos], y lo hace príncipe para ser, bajo su autoridad, defendido [...] Aquel llega al principado con el favor popular, se encuentra solo y tiene en su entorno a poquisimos o a ninguno que no estén prontos a obedecer. Además, no se puede con honestidad satisfacer a los grandes sin injuria de otros, pero si al pueblo; porque el fin del pueblo es más honesto que el de los grandes, por querer éstos oprimir y aquél no ser oprimidos».²

Sacándole a este texto todo lo de paternalista y aristocrático que tiene, se entiende que el liderazgo es investido de autoridad por el mismo pueblo que necesita una cierta conducción. Pero, al mismo tiempo, le impone condiciones de fidelidad a las luchas del pueblo (en el sentido de lo que hemos llamado «poder obediencial»³). El pueblo crea el mito del liderazgo, lo necesita, lo apoya, lo maneja, y puede sufrir una gran desilusión.

El postulado estratégico debería tender a la disolución de todo liderazgo, de todo vanguardismo. Un pueblo que ejerce plenamen-

1. *Il Principe*, cap. 6; N. Maquiavelo, *Opere*, Einaudi-Gallimard, Torino, 1997, p.111.

2. *Ibid.*, cap. 9; pp. 143-144.

3. Véase la Tesis 4, en *20 Tesis de Política*, op. cit.

te una democracia participativa horizontal, auto-referente, de autónoma, de autodeterminación, no necesitaría sino un débil liderazgo. Sin embargo, en los momentos de gran transformación, más aún en procesos revolucionarios, es necesaria la dialéctica mutuamente enriquecida de liderazgo y pueblo *para-sí* que va creciendo en el paulatino ejercicio de la participación simétrica de todos sus miembros: la democracia como fundamento de la legitimidad —por sobre el «estado de derecho»—.

Este tema, de la existencia del liderazgo en los movimientos político populares, habría entonces que describirlo primeramente como en un silogismo. a) La *universalidad* estaría presente en la comunidad política no escindida todavía en el tiempo del consenso en el ejercicio clásico del poder del bloque histórico con partidos políticos. b) La *particularidad* consistiría en el pueblo en acto transformador (aún revolucionario), en el movimiento social o en la comunidad política de la base (sería el momento mesiánico de un W. Benjamin). c) La *singularidad* ejercida por el liderazgo (el Moisés de Maquiavelo), en función dialéctica con los otros momentos. Estos momentos se determinan mutuamente y se complementan, jugando cada uno funciones políticas imprescindibles.

De hecho, en la historia, los pueblos nunca dejaron de tener liderazgo (desde la indicada y mitica figura de Moisés en la narrativa exaltada por Erns Bloch en *El principio esperanza*). No ha habido revolución histórica sin liderazgo: S. Bolívar, J. de San Martín o M. Hidalgo en la primera emancipación latinoamericana a comienzo del siglo XIX; Lenin en la Revolución rusa de Octubre, Mao Tse-tung en China, Fidel Castro en Cuba, L. Cárdenas en México, el Sub Marcos en Chiapas, Evo Morales en Bolivia, etc. Y, sin embargo, poco o nada se ha meditado teóricamente sobre esta inevitable función práctico-política. Creo que es necesario reflexionar sobre el tema.

Los peligros a salvar son sus extremos. a) El liderazgo *vanguardista* de derecha (autoritario, a lo Hitler o Mussolini) o de izquierda (a lo Comité central: el «centralismo democrático» y la «dictadura del proletariado»), o b) el espontaneísmo populista criticado por F. Fanon (ahora como denominación despectiva) que

atribuye al pueblo una extraña omnisciencia por la que no puede cometer errores políticos. Es toda la cuestión de la relación entre teoría y praxis, entre las masas y los «intelectuales orgánicos» (tal como lo enunciaba A. Gramsci), de suma actualidad en América Latina en el comienzo del siglo XXI, porque los gobiernos emergentes de centro-izquierda, progresistas (aunque no revolucionario en el sentido clásico, anti-neoliberales pero no anticapitalistas), tienen siempre algún liderazgo visible en las personas de N. Kirchner, Tabaré Vázquez, Luiz Inacio «Lula» da Silva, Hugo Chávez, Evo Morales, Rafael Correa, Daniel Ortega, Colom y muchos otros.

El liderazgo es necesario en ciertas coyunturas políticas. En la filosofía política china, un Huang Tsung-hsi (1610-1695) escribió una obra estratégica bajo el título de: *La espera de la aurora* (*Ming-i tai-fang lu*).¹ Sería como *El Príncipe* de Maquiavelo pero en una situación completamente distinta. En este caso, el filósofo político chino espera igualmente de un liderazgo fuerte que pueda reorientar al imperio corrupto, que tiene más de 150 millones de habitantes. Las obras de los filósofos europeos de la época parecieran reflexiones provincianas de pensadores periféricos. Sin embargo, dicho liderazgo no se apoyaría en el consenso crítico del pueblo, democráticamente, sino que bajaría de arriba hacia abajo reordenando la sociedad como en el tiempo de las «Tres Dinastías» originarias:

«En los tiempos antiguos todos [los que están] bajo el cielo eran considerados; los señores y príncipes eran como el servidor. El príncipe ocupaba toda su vida trabajando para todos [los que están] bajo el cielo. Ahora el príncipe es el señor, y todos [los que están] bajo el cielo sus siervos». ²

Plantea exactamente el sentido de un «poder obediencial» como postulado en el caso del príncipe justo, y de la corrupción del poder en la tradición posterior. De todas maneras el ejercicio del

1. Véase mi *Política de la Liberación*, vol. 1, [76ss].

2. En el capítulo: «Sobre el Príncipe», en Huang Tsung-hsi, *Waiting for the Dawn: A Plan for the Prince*, Columbia University Press, New York, 1993, p. 92.

liderazgo era autoritario, oligárquico, paternalista. No había, como es de suponer, exigencias democráticas posibles.

Por el contrario, de lo que se trata es de definir correctamente la importancia y necesidad del liderazgo en situaciones de profundo cambio político, en ciertos casos revolucionaria, en donde los movimientos sociales y las masas populares pueden investir simbólicamente a ciertos líderes de un *aura*, que el mismo pueblo construye para su defensa, exigiéndoles obediencia a los consensos de los movimientos y del pueblo expresados en sus organizaciones democráticas con las que debe articularse. Si el liderazgo se autonomiza y pretende identificar su propia voluntad con la sede del poder política se cae en profunda corrupción. Si se mantiene fiel al servicio del pueblo aportando unidad, creatividad, confianza, paciencia, su función se hace necesaria.

Quizá ninguna *virtù* —en el sentido de Maquiavelo— más encomiable en el liderazgo que «la firmeza [como] la capacidad de resistencia de la voluntad frente a la fuerza del golpe; la constancia a la resistencia con respecto a la duración».⁴² Lula fue derrotado varias veces como candidato a la presidencia; Andrés Manuel López Obrador visita uno por uno los 2500 municipios después del fraude sufrido en 2006; el Sub Marcos resiste en la Selva chapanea por decenios la persecución de la oligarquía y el ejército. Son liderazgos que prueban, articulados democráticamente, en el sufrimiento, la inteligencia estratégica y la obediencia disciplinada, el cumplimiento de los requerimientos materiales del actor colectivo en última instancia: el pueblo en «estado de rebelión».

Conclusión

El «populismo» como término que tiene como significado el fenómenos de los regímenes que se originan desde la Revolución mexicana del 1910, y se expanden desde el 1930 en América Latina; es una denominación válida (*Tesis I*).

1. Von Clausewitz, *Op. cit.*, p.45.

Por el contrario, el epíteto peyorativo de «populismo» que se usa para denigrar a los oponentes al «consenso de Washington, el neoliberalismo, y que se refiere a gobiernos latinoamericanos neonacionalistas, populares, de protección de la riqueza nacional, que se viene dando desde finales del siglo XX, debe ignorarse en las ciencias sociales (*Tesis 2*).

Por otra parte, hay que distinguir claramente los conceptos de «populismo» (en el sentido de la *Tesis 1*), de lo «popular» y del «pueblo», categorías que deben ser construidas más acabadamente, pero no abandonadas por complejas (*Tesis 3*).

Articulada a la cuestión del «pueblo» se encuentra la del ejercicio del «poder popular», como un sistema político que cree nuevas instituciones de participación en todos los niveles de las estructuras políticas, en la Sociedad civil y política del Estado, y constitucionalmente. La democracia real se liga a la organización efectiva de la participación político-popular (*Tesis 4*).

Por último, debe reflexionarse, e integrarse teóricamente, la cuestión del liderazgo, para evitar el tradicional vanguardismo o las dictaduras carismáticas, pero igualmente un cierto espontaneísmo populista (ahora en sentido negativo, pero en otro uso que en la *Tesis 2*), mostrando su importancia y necesidad, y explicitando al mismo tiempo las exigencias democráticas de su ejercicio (*Tesis 5*).

Estas cinco tesis las expongo para la discusión, con pretensión de verdad (por lo tanto con conciencia de su falibilidad), pero sabiendo que sólo con el debate podrán alcanzar pretensión suficiente de validez.

Capítulo IV

La violencia en Walter Benjamin

El escrito de W. Benjamin sobre la violencia¹ tiene tres partes claramente discernibles. En la primera, se enfrenta críticamente a la visión de la cuestión de la violencia desde la filosofía del derecho imperante,² burgués, y mostrará sus contradicciones.³ En la segunda, opondrá la concepción mitica de la violencia a la semita.⁴ En la tercera expone las conclusiones propias.⁵ Por nuestra parte, continuaremos la reflexión para esclarecer algunos puntos para una comprensión actual y latinoamericana del asunto.

1. Crítica de la violencia en W. Benjamin

1.1. En un *primer* momento, Benjamin desarrolla una argumentación detallada y compleja para mostrar la crítica del *concepto*

1. «Hacia la crítica de la violencia», en Walter Benjamin, traducción castellana en *Obras*, Abada Editores, Madrid, 2007 vol. II/1, pp. 183ss (citado en primer lugar en el texto); edición original alemana *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991, vol. II/1, pp. 179ss (citado en Segundo lugar).

2. Por ejemplo la de Erich Unger, *Politik und Metaphysik*, Berlin, 1921, aunque fundamentalmente a la posición de I. Kant que en su *Metafísica de las costumbres* (1797) observa que el fundamento de la legalidad es el orden vigente en tanto vigente, profundamente conservador. Kant escribe: «El cambio de una constitución política [...] puede ser introducido por el soberano mismo, mediante reforma, pero no por el pueblo, por consiguiente no por revolución [...] Si una revolución ha triunfado y se establece una nueva constitución, la ilegitimidad del comienzo y de la realización no puede librar a los súbditos de la obligación de someterse como buenos ciudadanos al nuevo orden de cosas» (*Metafísica de las costumbres*, A. 178-180, B 209-210, en edición alemana *Kant Werke*, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt, vol. VII, 1936, p. 441-442). Véase mi *Política de la Liberación. Arquitectónica* (2009), en *Obras Selectas*, Tomo 29, vol. 2, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2013, pp. 370ss.

3. Desde las páginas cast. pp. 183ss; al. pp. 179ss.

4. Desde las páginas cast. pp. 200ss; al. pp. 197ss.

5. Desde las páginas cast. pp. 205; al. pp. 202ss.

de violencia en el pensamiento vigente burgués, que se lo sitúa como el *fundamento* «que instaura el derecho» (*als rechsetzender*), «que da permanencia al derecho» (*als rechtserhaltender*), y, por ello mismo, es también el fundamento del poder (*Macht*) y del Estado. Distingue la vigencia de la violencia en el derecho y la justicia; usa la distinción del ordenamiento jurídico distinguiendo entre medios² y fines, entre principio y criterios justos e injustos, dentro del ámbito del derecho natural y positivo. Por otra parte, la violencia en el darwinismo biologista constituiría un medio y un hecho natural. En el fondo se trata de la «*justificación (Berechtigung)* de ciertos medios que conforman la violencia» (185; 181).

En una «teoría positiva del derecho es aceptable como base hipotética [...] la violencia históricamente reconocida (sancionada) y la no sancionada» (*Ibid.*). Y a partir de esta propuesta se interna en el esclarecimiento de algunas situaciones ejemplares, hasta llegar al «caso de la lucha de clases, del derecho a la huelga garantizado a los trabajadores» (187; 183), ya que los «trabajadores organizados son hoy [...] junto a los Estados, el solo y único sujeto jurídico al que se da derecho a la violencia» (*Ibid.*), si la huelga es definida como un acto violento (siendo en realidad es un acto de omisión), que es concedido para evitar mayores violencias (como la destrucción de las fábricas, p.e.). Y comenta Benjamin que es paradójico «calificar de violento un comportamiento que se lleva a cabo justamente para ejercer un derecho» (188; 184-185), que habría que diferenciar de la acción cuya «intención es subvertir el ordenamiento jurídico» (*Ibid.*) en cuanto tal.

Otro caso límite es el «derecho de la guerra» (189; 185), ya que enfrenta el derecho de dos o más Estados en el ejercicio de la violencia, lo que establece una contradicción.

De todo ello Benjamin concluye que la violencia tiene dos funciones: «La primera función de la violencia consiste en el hecho de *instaurar el derecho*, [...]; la segunda consiste por su parte en *mantener el derecho*» (190; 186).

De donde puede deducirse que «el origen del derecho está en la violencia [...] violencia ejercida sobre la vida y la muerte [...] como] centro del ordenamiento jurídico» (191; 188).

En el caso de la pena de muerte y en las acciones de la policía puede verse el ejercicio de la violencia del Estado moderno. Por ello, siendo entonces la violencia el fundamento del derecho este mismo se «aparece a una luz moral sin duda tan equívoca que se nos impone la pregunta de si para regular intereses humanos antagónicos no habrá otros medios que los medios violentos» (193; 190). Uno sería el «origen del contrato», pero dicho contrato tiene como fundamento «el poder (*Macht*) que garantiza el contrato jurídico» que tiene su «origen violento» (*Ibid.*).

Llegando aquí Benjamin se pregunta: «¿Es posible resolver los conflictos sin violencia alguna?» (194; 191). En el nivel privado es posible, y en el público cuando se llega a un cierto «entendimiento» (*Verständigung*) (195; 192), que se encuentra dentro de la «esfera del lenguaje», pero no del derecho que sólo puede garantizarlo, como hemos indicado, por la violencia.

Aquí vuelve Benjamin a plantear de nuevo, la situación de la lucha de clases, e inspirándose en Georges Sorel, plantea la cuestión de la «huelga general política» y la «huelga general proletaria», dándole a la primera la forma de presión política y a la segunda el propósito de la «destrucción del poder del Estado» (*der Vernichtung der Staatsgewalt*) (197; 194), que sería la posición anarquista, al que suma a Marx, y que de alguna manera es juzgada por Benjamin como «el despliegue de la verdadera violencia (*eigentlicher Gewalt*) de las revoluciones» (198; 195).

Pareciera que el final de este primer momento, Benjamin concluye que «sobre la justificación de los medios y sobre la justicia de los fines *no decide nunca la razón*, sino la *violencia de destino* (*schicksalhaftie*) ejercida sobre ella, y sobre ésta Dios» (199; 196). Así queda bosquejada entonces la cuestión.

1.2. En un segundo momento, aparece una nueva contradicción: «la violencia mítica (*mythische*)» y la «violencia divina (*göttliche*)».

La «violencia mítica» es la de Niobe (en la *Iliada* de Homero), el mundo trágico del «destino» violento de la ley, y de la experiencia moderna («el poder ha de ser garantizado por toda vio-

lencia instauradora de derecho, y esto en mayor medida por la excesiva obtención de propiedades» (201; 198). Es la que se ejerce en la tragedia griega (formulada por F. Rosenzweig, que tanto elogia Benjamin) y en la filosofía política desde Th. Hobbes o J. Locke.

Mientras que «si la violencia mítica instaura (*rechtssetzend*) el derecho, la violencia divina lo *aniquila* (*rechtsvernichtend*); si aquella pone límites, ésta *destruye ilimitadamente*; si la violencia mítica inculpa y expia [como Prometeo], la divina *redime* (*entsühnend*)» (202; 199). Ese Dios, y esa violencia divina, es *semita y crítica*, no es griega ni moderna, ya que «igual que Dios se contrapone en la totalidad de los ámbitos al mito [trágico]; la violencia divina es lo contrario a la violencia mítica *en todos los aspectos*» (*Ibid.*).

El criterio diferencial de la «violencia divina» consiste en que «redime, no pudiendo ignorarse la conexión profunda entre el carácter incruento y redentor que la caracteriza, pues la sangre es el símbolo de la mera vida (*des blossen Lebens*)» (203; 199).¹ Y aquí no podemos menos que citar un texto profundamente benjaminiano:

«La violencia mítica es violencia sangrienta sobre la mera vida a causa de la violencia que le es propia; la violencia divina pura es, por su parte, ya violencia sangrienta sobre toda la vida, justamente a causa de lo vivo. La primera exige sacrificios, mientras que los acepta la segunda» (203; 200).

Esa violencia divina sólo puede definirse «por el hecho de momentos de consumación incruenta, consumación fulminante y redentora [...], por la ausencia de toda posible institución de derecho. Por consiguiente, hay buenas razones para considerar destructiva a esta violencia» (*Ibid.*).

1. Sobre la vida humana como criterio y principio fundamental de la ética, véase el capítulo 1 de mi *Ética de la Liberación* (1998), en *Obras Selectas*, t. 22, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2013. En la política véase el principio de afirmación de la vida en la *Política de la Liberación. Arquitectónica* (2009), en *Obras Selectas*, t. 26, vol. II, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2013.

Todo esto se basa en «la tesis de la *sacralidad de la vida* (*der Heiligkeit des Lebens*)» (204; 201). Y aquí Benjamin lanza preguntas que ya no responde, y que deja en el aire sin respuesta todavía —y que retomaremos en nuestras reflexiones posteriores—. Algunas de ellas se formulan así: «Aunque el ser humano fuera sagrado [...] valdría la pena sin duda investigar el origen del dogma de la *sacralidad de vida*» (204-205; 201-202).

1.3. En el *tercer momento*, se realiza como un repaso de la argumentación desarrollada. «La crítica de la violencia es ya la filosofía de su *historia* [...] en su condición de instauradora y mantenedora del derecho» (205; 202) en cuanto «violencia mítica» (griega y moderna), «y esto dura así hasta que otras nuevas violencias, o las anteriores oprimidas, vienen a derrotar a la violencia que instauraba hasta entonces el derecho; y así fundamentan una nueva para una nueva decadencia [...] que sin más es la violencia del Estado» (*Ibid.*).

Pero hay otra violencia todavía: «la violencia revolucionaria (*revolutionäre Gewalt*)» (205-206; 202). ¿Es ésta la «violencia pura del ser humano» (206; 202)? «Sólo la violencia mítica, pero no la divina, se dejar conocer exactamente y en cuanto tal (...), por cuanto que la *fuerza redentora* (*entsühnende Kraft*¹) propia de la violencia *no se halla a la vista de los seres humanos*» (206; 203), pero ella «es capaz de aparecer (*zu er scheinen*) en la auténtica guerra» (*Ibid.*) y en otras situaciones que consideraremos a continuación.

Hasta aquí las reflexiones benjaminianas.

2. Desarrollos desde una Política de la Liberación

Continuaremos la reflexión de Benjamin desde el horizonte de una filosofía política de la liberación y desde la situación latinoamericana.

1. No se usa la palabra *Gewalt* (violencia) sino *Kraft* (fuerza).

Las preguntas que Benjamin deja abiertas y las propuestas positivas cifradas en un lenguaje metafórico deberemos desarrollarlas *críticamente* (en el sentido del propio Benjamin, en aquello de que la *crítica* cumple o realiza plenamente el texto criticado, en este caso el mismo texto benjaminiano).

Expondremos nuestra reflexión en dos momentos, correlativos a los considerados por nuestro pensador.

2.1.. En un *primer* momento, partiremos de categorías de la filosofía política de la liberación ya elaboradas en detalle.¹ Sería necesario para comenzar intentar una descripción mínima del concepto de *violencia*, que aparentemente es claro en el lenguaje cotidiano.

A los fines del discurso que sigue, deseo indicar que denominaré «*violencia*» a una coacción ejercida *contra el derecho* del Otro. La palabra *violar* indica bien este sentido negativo. Es claro que se preguntará el lector: ¿cuáles son los derechos del Otro? En un primer sentido amplio, aquellos que el cuerpo del *derecho vigente* le acuerdan. La problemática benjaminiana del derecho natural y positivo es entonces *evitada*. El derecho natural sería algo así como una lista *a priori* desde donde se podría criticar al derecho positivo. Pero la dificultad estriba en la cuestión de los *nuevos derechos*. Esto *nuevos* derechos aparecen históricamente por la maduración de la conciencia colectiva y propuestos y defendidos por las víctimas que la ignorancia de esos *nuevos* derechos producen. ¿Para qué sirve una lista *a priori* de derechos si históricamente los *nuevos* derechos surgen *a posteriori* del cuerpo de derechos positivos vigentes?

Como puede comprenderse, si la violencia es coacción contra los derechos del Otro, cuando el Otro tiene conciencia y lucha por *nuevos* derechos, de los cuales el que ejerce la violencia no los conoce (y quizás no pueda *todavía* conocerlos), se produce una

1. Nos referimos a las *20 Tesis de Política* (2006), en *Obras Selectas*, t. 24, *Op. cit.*; *Hacia una filosofía política crítica* (2001), en *Obras Selectas*, t. 23, *Op. cit.*; y *Política de la Liberación. Arquitectónica* (2009), en *Obras Selectas*, t. 26, *Op. cit.*

situación límite en la que A. Gramsci ha construido las categorías para entender (con las que Benjamin no contaba).

En el caso de que un «bloque histórico en el poder» ejerza el gobierno *hegemónicamente* cumpliendo con los intereses de los ciudadanos, el *consenso* (fundamento de la legitimidad) permite la paz social (al menos en principio y precariamente), y no hay por lo tanto violencia. Cuando un grupo social, del «bloque social de los oprimidos» (del pueblo¹), cobra conciencia que sus intereses no se cumplen en el proyecto político vigente, o que ciertos derechos que van descubriendo los oprimidos no son reconocidos por los grupos dirigentes, entran en disidencia gracias al *consenso crítico* de los dominados (o las víctimas). Se rompe así el *consenso* social y se perturba la paz social. El «bloque histórico en el poder» no conoce (o reconoce) los *nuevos derechos* que los disidentes defienden. Usa entonces la coacción policial contra los *nuevos derechos*, y dicha acción es *violenta* según la descripción inicial indicada. La clase *dirigente* se transforma en clase *dominante*, es decir, violenta, represora, usando la coacción de las instituciones contra los derechos de los oprimidos con conciencia de la injusticia de la situación vigente, con críticas con *consenso crítico* (principio de *nueva legitimidad*).

Esa acción disidente, con conciencia de ejercer *nuevos derechos*, puede ser aún una coacción (o una «fuerza»: *Kraft* la llama Benjamin) con medios proporcionados a la violencia que sufren los oprimidos de los grupos dominantes. La *coacción legítima* de liberación, revolucionaria, no es violencia, aunque en ciertos casos (como G. Washington, M. Hidalgo y Costilla o la «residencia francesa» ante la invasión nazi) pueda ser armada, y que tampoco todavía es *legal* (porque no se ha instaurado un orden *nuevo jurídico*).

2.2. Esto nos permite comprender que el *nuevo orden* (y todo orden fue al comienzo un *nuevo orden*) no es fruto necesario de la violencia como fundamento de un poder instituyente, porque la

1. Considerese esa categoría de «pueblo» en la *Tesis II de 20 Tesis de Política*, op.cit.

coacción legítima de los oprimidos que organizan dicho *nuevo orden* no fue violencia. El fundamento de la *legitimidad* (no digo de la *legalidad*, que viene después) es el *consenso crítico* de los oprimidos, y no una violencia instituyente. Por ser *legítimo* el nuevo orden lo son igualmente sus instituciones legítimas coactivas, como por ejemplo la policía. Y esto porque los miembros disidentes del orden anterior, y creadores del nuevo, cuando deciden que todos deben cumplir los acuerdos alcanzados por consenso incluyen las obligaciones y los castigos para los miembros que no cumplan con dichos acuerdos válidos. La institución policial, así como el *nuevo Estado*, tienen como fundamento la legitimidad de la comunidad revolucionaria, cuya praxis no es violenta (según la descripción dada). Por ejemplo, las comunidades indígenas castigan al asesino de otro miembro de la comunidad a alimentar, trabajando su campo, a la familia del asesinado, de por vida. Es un castigo justo que la policía comunal hace cumplir. No se trata de violencia sino de justicia.

Si por el contrario, el grupo dominante *reprime* a los disidentes, que han alcanzado *consenso crítico*, por medio de la policía, este acto policial es violento, porque se ejerce contra el *nuevo derecho legítimo*, aún de un acto de coacción o *fuerza revolucionaria* (como son los casos de G. Washington, M. Hidalgo, o los sunitas que se defienden hoy de la invasión norteamericana en la Guerra de Irak o Afganistán).¹

Por ello en la guerra hay que definir la finalidad de la acción de cada ejército (porque hay al menos dos). El ejército que *agredie* al Otro, que lo invade, que ocupa agresivamente el territorio extranjero, se opone a otro ejército que *defiende* al pueblo inocente y sufriente que es oprimido por el agresor. El primer ejército es violento, y por ello injusto; el segundo es heroico, y por ello justo.

Los grupos, clases, movimientos, naciones, etc., oprimidas que se levantan contra la dominación cumpliendo una praxis (o *fuerza*, o coacción) de liberación legítima ejercen lo que Benjamin

1. Véase mi 20 *Tesis de Política*, op. cit., Tesis 16.23.

denomina «violencia divina». La «violencia mítica», trágica, o moderna (que parte de una descripción del «poder político» como dominación, y no como «poder obediencial», diría Evo Morales) se origina efectivamente en la violencia injusta como instauración y permanencia de un orden opresor fetichizado: la totalidad totalizada donde el Otro es asesinado como Abel.

El momento *mesiánico* y *materialista* benjaminiano consiste en ese momento insospechado, el «tiempo-ahora», en que salta como el tigre en la historia el movimiento, el que ejerce el liderazgo, el pueblo como actor colectivo de la instauración de un *nuevo orden*, de un *nuevo derecho*. Es el «tiempo del peligro» (y peligro, porque deberá ejercer una «fuerza mesiánica» que puede ser hasta una coacción legítima armada si es la necesaria proporcionalmente a la violencia contraria, aunque siempre será preferible si la mera «no-violencia» es suficiente¹), es el *Kairos* que anula la cotidianidad del mero «tiempo duración» del ejercicio sistemático de la violencia dominadora.

1. Ni la coacción armada ni la coacción «no-violenta» son principios normativos; son simplemente tácticas políticas determinadas por las circunstancias que los actores deben decidir. La «no-violencia» entre los indígenas quiché guatemaltecos durante decenios del siglo XX era imposible: si hubiesen decidido hacer una «huelga de hambre» hubieran sido asesinados antes de tener siquiera hambre, pero, además, nadie se habría enterado del asesinato, ya que ningún medio de comunicación era permitido. M. Gandhi, mediante la opinión pública en un Reino Unido con algo de «estado de derechos», podía decidirse a usar una táctica (con fundamento ontológico hindú) no-violenta, y era eficaz. Los quiché de Guatemala no podían optar por esa táctica. El principio normativo justifica el derecho a usar una concepción legítima proporcional al ataque dominador e injusto sufrido, en defensa de un pueblo inocente masacrado, praxis que de ninguna manera es «violencia» (y, quizás, tampoco «violencia divina»). Véase mi trabajo «Sobre algunas críticas a la Ética de la Liberación», en *Hacia una política de la liberación* (2007), en *Obras Selectas*, t. 25, op. cit., pp. 173ss, donde se toca el tema «Coacción legítima, violencia y políticas», tema por otra parte ya presente en mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973-1979), en *Obras Selectas*, t. 8, vol. I y II.

Capítulo V

Modernidad y *Ethos* Barroco.

Un diálogo con Bolívar Echeverría.

En primer lugar, Bolívar Echeverría (1941-2010) se ocupó (y fue el primer momento de su vida intelectual) de una muy creativa interpretación no dogmática de categorías esenciales de la crítica de la Economía Política realizada por K. Marx, cuestión que no abordaremos, sino en cuanto sea necesario, en este trabajo. En segundo lugar (siendo el tema abordado en un segundo momento de su vida, desde fines de la década del 80 del siglo XX), expuso una filosofía de la cultura, situada principalmente en América Latina, cuestión que trataremos en este corto ensayo.

Dentro de la filosofía de la cultura la visión que tiene de la modernidad y del *ethos* barroco son quizás los dos temas centrales abordados por el gran filósofo latinoamericano. La exposición de este ensayo lo dividiré en dos partes. En la primera, expondré resumidamente la posición de Echeverría; en la segunda, intentaré plantear algunas preguntas para abrir un debate dentro de la problemática actual latinoamericana que ha sido recientemente enriquecida por la problemática esbozada por el llamado «giro descolonizador» —cuyos prolegómenos deben situarse desde finales de la década del 60 del siglo XX—.

1. Modernidad y «ethos» barroco en Bolívar Echeverría

Entender esta problemática reciente para Echeverría es, sin embargo, captar de alguna manera la vida entera del gran pensador. No es indiferente haber nacido en Riobamba (tierra también del gran Leónidas Proaño, y donde he estado tantas veces en semi-

narios con miembros de los pueblos originarios del Chimborazo¹), y haberse mudado a Quito, en lugar de haber nacido en España (como le acontece, por ejemplo, al importante marxista Sánchez Vázquez). Opino que Quito es la capital del barroco latinoamericano, y la iglesia de los jesuitas² en esa ciudad es la obra cubre del barroco en todo el mundo (comparándola con las existentes no sólo en toda América hispana o Bahía en Brasil, sino igualmente en Goa, España, Portugal, el *Jesù* en Roma, o los *Vierzehnheiligen* de Alemania). Hijo de padre con posiciones de izquierda y una madre católica (como en mi caso), estudiante primero en una escuela confesional y después en unos de esos clásicos colegios secundarios latinoamericanos de gran nivel académico (como el Mejía), el niño creyente se transforma en un estudiante militante de izquierda (pero siempre crítico de los partidos comunistas dogmáticos bajo la hegemonía soviética), estudiioso en un primer tiempo del existencialismo de Unamuno, de Sartre y por último de Heidegger en tiempos del gobierno populista de Velasco Ibarra.³

Como en el caso de muchos estudiantes de filosofía latinoamericanos, y también en mi caso, a Bolívar le era necesaria la «aventura» europea (por nuestro inevitable «eurocentrismo» de aquella época), especialmente en Alemania de mucha mayor exigencia, buscando a Heidegger en Freiburg en 1961,⁴ el que sin embargo

1. Permitaseme algunas referencias a mi propia vida, a fin de situar un cierto paralelismo que me permita en la segunda parte plantear algunas preguntas para continuar un diálogo creativo, que es diferente del que pueda elaborar un autor de origen europeo (como S. Gandler en su magnífica biografía *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, FCE, México, 2000).

2. Ese templo, fastuoso, todo policromado en oro, con motivos indígenas y criollos, que en mi opinión crea un ambiente simbólico único de la interioridad barroca en su estilo más exigente, clásico e imaginativo. Bolívar no pudo dejar de admirar ese templo, y otras expresiones del mejor barroco del mundo.

3. Me tocó vivir también bajo un régimen populista, pero en mi caso de J. D. Perón, y posteriormente la época del desarrollismo, con militancia política democrática (pero todavía no de izquierda).

4. En 1958 pasaba por Freiburg para encontrarme con un amigo, Norberto Espinosa, que me informaba sobre esa imposibilidad de estudiar con Heidegger. Poco después me encaminaba hacia Israel, para comenzar mi experiencia *semita*, aunque residiré después en Alemania dos años del 1963 al 1965.

sólo realizaba seminarios *privatissimus* (para alumnos selectos), lo que le obligó a cambiar de ruta y residir en Berlín para estudiar bien su alemán.¹ Después de Berlín residirá en México, enseñando muy pronto un marxismo estricto y anti-dogmático en la Facultad de Economía de la UNAM, hasta que es nombrado profesor en la Facultad de Filosofía desde 1987. Este como retorno a la filosofía, en pleno proceso de la Perestroika desde 1985 en la Europa Oriental, y posteriormente con la «caída del muro de Berlín» en 1989, permiten a Bolívar centrarse con mayor atención en la problemática que intentamos tocar en este trabajo. No es de olvidar que igualmente venía descubriendo la importancia de Walter Benjamin, que tendrá la mayor relevancia en la descripción que iniciamos. Se trata de una segunda época en el desarrollo de su pensamiento (en coherencia con la primera ciertamente, pero con un cambio de temática). El conocido marxista aparecerá desde ahora como un especialista en el debate de la modernidad latinoamericana, en la cuestión precisa del «*ethos barroco*».

Su filosofía de la cultura intentaba responder a cuestiones abiertas en su visión crítica del marxismo, aunque también gracias a la confluencia de otras vertientes de su amplia cultura filosófica y de intelectual militante de izquierda. En primer lugar, desde el *valor de uso* (inspirándose en Marx) trata de ampliar el horizonte de esa mera cuestión económica tradicional a un análisis que se hiciera cargo de otros niveles de la «forma natural de la reproducción social» como totalidad de la vida de un momento histórico. De esta manera se pasa de una economía abstracta a una filosofía de la cultura histórica y concreta.

En segundo lugar, la importancia que dedica W. Benjamin a ciertas etapas olvidadas de la historia de los vencidos, como en la estética y la literatura al «drama alemán» (el *Treuenspiel*²), le

1. Por mi parte, justamente en 1961 llegó a Francia, y después a Alemania, de retorno de Israel. Nunca sin embargo me crucé con Bolívar. Véase el resto de la biografía de Echeverría en S. Gandler, 2000, pp. 93-125.

2. Se trataba de un movimiento literario y cultural preponderantemente católico completamente desapercibido en la historia de la literatura alemana, que por ser consideradas

permite al filósofo alemán revalorizar ese momento y, al mismo tiempo, la tradición romántica alemana.¹ De la misma manera Echeverría podrá volverse sobre el barroco (cuestión ignorada por el marxismo latinoamericano) para aplicar el método de rememorar a la manera benjaminiana una etapa histórica olvidada de los vencidos² (paradójicamente tres veces olvidadas: por ser latinoamericana, por pertenecer al momento colonial del siglo XVII —que fue el siglo igualmente del *Treuerspiel*, un como barroco alemán— y por tener una impronta católica, propia de la Europa meridional derrotada por la Europa del Norte, esta última ilustrada, calvinista y capitalista industrial, que gracias a las experiencias de juventud quiteña le permitía a Bolívar descubrir sin prejuicios el aspecto jesuita del barroco.³

En tercer lugar, un cierto agotamiento (es verdad que pasajero) del marxismo tradicional, invitaba a atacar nuevos debates, y el barroco era uno de ellos y que mostraba gran fecundidad. El que Echeverría se introdujera en esta temática llamó la atención. Lo cierto es que ha aportado distinciones necesarias que han elevado el tono de esa discusión, permitiéndole además enfrentar la ambigüedad del postmodernismo de moda, defendiendo la *universalidad*

obras trágicas se las consideraba de muy bajo nivel literario. Benjamin, teniendo conciencia de lo que eran las tragedias, según la interpretación de Franz Rosenzweig, mostraba que se trataba de otro estilo, y por ello las revalorizó. Rememoró su importancia: recordando una etapa olvidada. De alguna manera el barroco era un caso análogo en América Latina o España.

1. Véanse los trabajos de Michael Löwy, *El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*, Ediciones el ciclo por asalto, Buenos Aires, 1997; *Juifs hétérodoxes. Romantisme, messianisme, utopie*, Éditions de l'éclat, París, 2010. Como información general Ruediger Safranski, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, Tusquets Editores, México, 2009.

2. Nos dice: «La peculiaridad y la importancia de este siglo [el siglo XVII colonial barroco] sólo aparecen en verdad cuando, siguiendo el consejo de Benjamin, el historiador vuelve sobre la continuidad histórica que ha conducido al presente, pero revisándola a contrapelo» (*La modernidad de lo barroco*, Biblioteca Era, México, 1998, p. 48).

3. Tanto los marxistas Echeverría como A. Gramsci pueden referirse a los jesuitas, tan importantes para la historia latinoamericana como para la italiana. No lo era para la Alemania de Benjamin, para la España franquista del siglo XX vivida por Sánchez Vázquez, o para S. Giandler, filósofo alemán (biógrafo de Echeverría).

dad concreta de la razón (que en mi caso llamaré pluriversidad analógica mundial dentro del «giro descolonizador»).

En resumen, Echevarría defenderá la permanencia de la modernidad, que se inicia para él en la Edad Media europea, que atraviesa los últimos cinco siglos capitalistas, y que tendrá posibilidad (esa es la alternativa utópica e incierta) de ser una «modernidad no-capitalista», que en el caso del barroco estuvo siempre *en resistencia* ante el mismo capitalismo del cual sin embargo no puede escapar. Pareciera que en los rasgos no-capitalistas (o como resistentes ante el capitalismo) del barroco se encontraran elementos utópicos que pudieran ser parte de la alternativa de una «modernidad no-capitalista» (pero sin embargo «con mercado», como anota S. Gandler al final de su estudio¹).

Nada mejor que el escrito de 1989 sobre «Modernidad y capitalismo: 15 tesis sobre la modernidad»² para entender las posiciones teóricas de Echeverría. En la introducción se nos dice que «el predominio de lo moderno es un hecho consumado» (67).³ Sin embargo, el propósito de Bolívar no es meramente de resignación o quietismo:

«Las *tesis* que se exponen en las siguientes páginas intentan detectar en el campo de la teoría la posibilidad de una modernidad diferente de la que se ha impuesto hasta ahora, de una modernidad no capitalista [...]. De acuerdo con esta suposición, la modernidad no sería *un proyecto inacabado*,⁴ sería, más bien, un conjunto de posibilidades exploradas y actualizadas sólo desde una perspectiva y un solo sentido, y dispuesto a lo que aborden desde otro lado y lo iluminen con una luz diferente» (70).

En la *tesis I* se analiza el hecho de que la modernidad es «una forma histórica de totalización civilizatoria» determinada por el

1. Gandler, 2000, pp. 461-464.

2. En B. Echeverría, *Crítica de la modernidad capitalista*, Oxfam-Vicepresidencia del Estado, La Paz, 2011, pp. 65-115. Véanse los trabajos posteriores de este capítulo I, pp. 117-200. Considerese especialmente *La modernidad de lo barroco*, ya nombrado.

3. Este número es de la página del trabajo citado en nota anterior en primer lugar, y así sucesivamente.

4. Es la posición de J. Habermas.

capitalismo, como «modo de reproducción de la vida económica del ser humano» (70). Aquí se hace una síntesis de su visión del asunto.

En la *tesis 2* se describen las determinaciones fundamentales de la modernidad. Puede ser una «forma ideal de totalización de la vida humana» en abstracto, o una «configuración histórica efectiva» (73). En este segundo sentido, se consolida históricamente «en la Edad Media, después acelerada, a partir del siglo XVI, e inclusivo explosiva, en la Revolución Industrial» (73). La modernidad pone en cuestión a las «sociedades históricas tradicionales» atacando «su código de vida originario». «La esencia de la modernidad se constituye en un momento crucial de la historia de la civilización occidental europea», por ello «las configuraciones históricas efectivas de la modernidad aparecen así como el despliegue de las distintas re-formaciones de sí mismo que el occidente europeo puede inventar» (74). La modernidad es entonces de un fenómeno europeo. «La muchas modernidades son figuras dotadas de vitalidad concreta porque siguen constituyéndose como intentos de formación de una materia [...] que aún ahora no acaba de perder su rebeldía» (74).

En la *tesis 3* se expone la crítica de Marx al fenómeno de la modernidad. Se la interpreta como «un hecho dual y contradictorio [...] mediante el cual] un proceso *formal* de producción de plusvalor [...] subsume un proceso *real* de transformación de la naturaleza y restauración del cuerpo social» (76). Aquí Echeverría hace un apretado resumen de su profunda interpretación de Marx —que no es el tema de este trabajo—, que es de importancia para entender el pensamiento de nuestro filósofo.

En la *tesis 4* indica los rasgos característicos de la vida moderna. Ellos son: a) El *humanismo*, como «triunfo aparentemente definitivo de la técnica racionalizada sobre la técnica mágica» (79). El ser humano dispone de la Naturaleza ante la «muerte de Dios». b) El *racionalismo* como predominio del ámbito cognitivo sobre el práctico y afectivo. c) El *progresismo*, en el que el tiempo es vivido como un progreso inevitable de innovaciones, especialmente en el nivel técnico y como incremento de

riqueza (80). d) El *urbanicismo*, donde en un territorio la civilización la Gran Ciudad se opone a la barbarie rural y atrasada. Es el final de la revolución urbana del Neolítico. e) El *individualismo* como término del proceso de socialización de los miembros del género humano, que afirma la identidad individual y no atiende tanto a la comunidad como a la Nación (82). f) El *economicismo* donde el individuo es incorporado al Estado en torno al proyecto del «enriquecimiento común» (83), bajo la ley del valor y por una justicia distributiva equitativa y automática.

En la *tesis 5* se expone «el capitalismo y la ambivalencia de lo moderno» (84), ya que «el modo de producción capitalista de reproducción de la riqueza social requiere, para afirmarse y mantenerse en cuanto tal, de una infra-satisfacción siempre renovada del conjunto de necesidades sociales establecido en cada caso» (84).

Anticiparemos ahora la *tesis 8*, porque pienso que todavía analiza la modernidad como totalidad, sin entrar a sus modalidades específicas. Expone, en primer lugar, que la modernidad (que es un «*ethos histórico*» europeo por su origen) tiene igualmente una ubicación espacial, *geográfica*, cuando escribe que «referidos a distintos impulsos sucesivos del capitalismo —el mediterráneo, el nórdico, el occidental y el centro-europeo [...]— configuran diferentes estratos *arqueológicos* [...]» (92).¹ En segundo lugar, expone una cierta visión *diacrónica*, es decir, histórica, de la mayor importancia como veremos posteriormente. Y en este sentido Echeverría observa, repitiendo ahora la tesis sostenida por Max Weber:

«Europa no es moderna *por naturaleza*; la modernidad, en cambio, es europea *por naturaleza*. En efecto, cuando resultó necesario, ella, sus territorios y sus poblaciones, se encontraban especialmente bien preparados para darle una oportunidad real de despliegue al *fundamento* de la modernidad [...], y no desactivado y sometido a la sintetización social tradicional, como sucedió en el Oriente» (92).²

1. Volveremos en la segunda parte de este trabajo sobre este aspecto geopolítico.

2. Como puede observarse, y ya lo consideraremos, estos juicios asumen a «orientalismo» en el sentido que le da Edward Said, explicable quizás por la época de su enunciado.

Muestra Echeverría ésta mejor «preparación» de Europa (ante la implantación en «regiones tórridas» de otras culturas, y aun ante las «zonas templadas» semejantes pero sin la «coherencia tecnológica» del «pequeño continente» europeo), ya que el europeo era el «único que se encontraba en plena revolución civilizatoria» (93) para lanzar el proceso de la modernidad.¹ La modernidad comienza en la Edad Media gracias a «la constitución del orbe civilizatorio europeo, la subordinación de la riqueza a la forma mercantil y la consolidación católica de la revolución cultural cristiana».² Se habla de una «economía-mundo» en el siglo XII europeo,³ antecedida por «la transformación cristiana de la cultura judía», a través de la refuncionalización de la cultura greco-romana y la incorporación del mundo germánico. Todo esto daría a Europa un cierto estado de «preparación» para lanzar la modernidad, en su estado de proto-modernidad (94), para poder «extenderse y planetizarse» posteriormente (95).

Se desvaloriza un tanto la apertura a América por el llamado «descubrimiento» y sus riquezas, ya que el colonialismo es como un «juego efímero» en comparación con «la explotación de la fuerza de trabajo [europeo]; que las verdaderas Indias están dentro de la economía propia [europea] (*Correct your maps. Newcastle is Peru!*)» (95). Veremos qué significación posterior tiene esta interpretación histórico-geopolítica.

En la *tesis 6* entra al tema del «*ethos* histórico», donde enlaza las «distintas modernidades» con los «distintos modos de

1. Estas tesis se asemejan mucho a las del «viejo» Kant (véase E. Mendieta (ed.), *Reading Kant's Geography*, SUNY Press, New York, 2011) muy criticadas por E. Eze y otros. En China hubo un claro antílope a la modernidad, a la Revolución industrial y al capitalismo europeo (véase Kenneth Pomeranz, *The great divergence. China, Europe and the Making of the Modern World Economy*, Princeton University Press, Princeton, 2000; John Hobson, *Los orígenes orientales de la civilización de Occidente*, Crítica, Barcelona, 2006; y mi *Politics of Liberation*, SCM Press, Edinburgh, 2011, pp. 127-190).

2. Veremos qué esos fenómenos pueden quizás describirse de otra manera.

3. El centro y mayor peso de ese sistema del antiguo continente era la China y el Indostán, unidad lograda por los imperios mongoles y no por la Europa periférica, subdesarrollada, atrasada. Véase el que inicia el debate André Gunder Frank, *ReOrient. Global Economy in the Asian Age*, University of California Press, Berkeley, 1998.

presencia del capitalismo» (88). Aquí es donde se intenta articular fecundamente el *primer* Echeverría (el marxista) con el *segundo* (filósofo de la cultura latinoamericano). Se advierte que es «sobre el plano sincrónico» (88) que se deben distinguir «tres fuentes de diversificación»: a) Por «su amplitud» con respecto a un conjunto de la vida de una sociedad que se encuentra «sometido a la reproducción del capital» de manera exclusiva, dominante o simplemente participativo. b) Por «su densidad» en cuanto dicha sociedad es subsumida por un capitalismo «real» o meramente «formal» (de más a menos). c) Por «su tipo diferencial», es decir, por «la ubicación relativa de la economía de una sociedad dentro» (89). Todo esto caracterizaría lo que Echeverría llama el «*ethos histórico*»¹ de una época, como la modernidad.

En la *tesis 7* ataca el tema del «cuádruple *ethos* de la modernidad capitalista» (89). El capitalismo es la «última instancia» de la diferenciación del «*ethos histórico*» del capitalismo, pero no la única. 1) El «*ethos realista*» se daría en el centro y norte de Europa, caracterizado por M. Weber con influencia calvinista, propiamente agente creador del capitalismo industrial maduro, donde hay coherencia entre cultura y sistema capitalista, en el que el valor de uso es producido como mero portador del valor propiamente dicho, que como plusvalor valoriza el capital. 2) El «*ethos romántico*» (preponderantemente alemán, y sobre el que volveremos cuando hablaremos de W. Benjamin) que se describe como crítico del capitalismo en tanto afirma el valor de uso, contra la división del trabajo y la afirmación del criterio último de la acumulación del capital como sentido de la vida. Echeverría, gracias a W. Benjamin, descubre su importancia pero no se detiene en él, sino que pareciera que le sirve como de excusa para mejor caracterizar a lo barroco, como veremos. 3) El «*ethos clásico*», que es el menos trabajado por Bolívar, que consistiría en criticar el capitalismo, pero reconocer su ineludible existencia, emprendiendo una política reformista que no toca su esencia. Sería la cultura de la

1. Véase Gandler, 2000, pp. 374-409. Echeverría incorpora los estudios de su etapa heideggeriana, en categorías tales como la «imagen» de las «épocas del mundo».

social-democracia, una izquierda no revolucionaria que al final hace el juego al capitalismo, con pretensión de autonomía.

Como en las *tesis* restantes Echeverría se interna en otras caracterizaciones de la modernidad que nos alejan del tema escogido, nos detendremos más largamente en el cuarto *ethos*, que es el que nos interesa particularmente. Bolívar se ocupa de lo barroco de manera especial, como

«una cuarta manera de *interiorizar* al capitalismo en la espontaneidad de la vida cotidiana [...] El *arte barroco* puede prestarle su nombre [...] ya que] es una estrategia de afirmación de la *forma natural* [del valor de uso..., que permite] insuflar de manera subrepticia un aliento indirecto a la resistencia que el trabajo y el disfrute de los *valores de uso* ofrecen al dominio del proceso de valorización» (91).

Para Echeverría «lo barroco se presenta como un fenómeno específico de la historia cultural *moderna*»,¹ es decir, es un momento de la modernidad. Contra la hipótesis weberiana de que la modernidad y el capitalismo son exclusivamente calvinistas, Bolívar le opone la posibilidad de una modernidad católica (en su esencia jesuítica), que por el mismo hecho queda signada por una esencial ambigüedad:

«Distanciada [...] del hecho capitalista, no lo acepta, sin embargo, ni se suma a él sino que lo mantiene siempre como inaceptable y ajeno. Se trata de una afirmación de la *forma natural* del mundo de la vida [...] Pretende restablecer las cualidades de la riqueza concreta re-inventándolas informal o furtivamente como cualidades de segundo grado» (39).

Echeverría conoce la diferencia del barroco peninsular y del colonial latinoamericano, sin embargo no se propone caracterizar claramente su diferencia y, sobre todo, no indica cuál pudo ser el origen del otro.² Su signo, en ambos casos, será de todas maneras la ambigüedad, como hemos indicado:

1. *La modernidad de lo barroco*, 1998, p. 11. Citaremos a continuación directamente las páginas de este libro.

2. ¿Y si la experiencia de la conquista y la hibridez colonial fuera el origen mismo del barroco como tal, aún el de la Península hispana? Problematisaremos luego esta pregunta.

«El *ethos* barroco no borra, como lo hace el realista, la contradicción propia del mundo de la vida en la modernidad capitalista, y tampoco la niega, como lo hace el romántico; la reconoce como inevitable, a la manera del clásico, pero, a diferencia de éste, se resiste a aceptarla, pretende convertir en *bueno* el *lado malo* por el que, según Hegel, avanza la historia» (40).

La experiencia barroca *americana*, por su parte, tiene una cierta duración en el tiempo y un final violento:

«El siglo XVII americano, obstruido torpemente en su desarrollo desde los años treinta del siglo XVIII por la conversión despótica ilustrada de España americana en colonia ibérica, y clausurado definitivamente, de manera igualmente despótica aunque menos ilustrada, con la destrucción de las Reducciones Guaraníes y la cancelación de la política jesuita [...] Un mundo histórico que existió conectado con el intento de la Iglesia Católica de construir una modernidad propia, religiosa [...] planteado como alternativa a la modernidad individualista abstracta, que giraba en torno a la vitalidad del capital, y que debió dejar de existir cuando ese intento se reveló como una utopía irrealizable» (49).

Debemos desde ya hacer una cierta reflexión. Hemos notado que Bolívar nunca nos habla de un *capitalismo mercantil*, dinario, anterior al capitalismo industrial, organizado en torno al «*valor de cambio*».¹ Por ello el *Siglo de Oro* (o mejor *Siglo de Plata*, ya que en 1546 se descubren las minas de este metal en Potosí en el Alto Perú y en Zacatecas en el norte de México, hasta aproximadamente 1630 que comienza la declinación de su extracción) será el del surgimiento del barroco, que vivirá de su impulso hasta el final de los Habsburgos. Con los Borbones, y bajo la hegemonía creciente del capitalismo industrial y la Ilustración francesa como fenómeno cultural, el barroco entrará en crisis² (definitivamente con Carlos III a mediados del siglo XVIII). ¿No será el *barroco expresión del capitalismo mercantil*, de acumulación y

1. Es sabido (véase mi obra *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, México, 1988) distingue claramente entre *valor o como tal* y *valor de cambio* con posterioridad de la publicación del tomo I de *El capital* (1867).

2. La expulsión de los jesuitas del Brasil (1759) y de Hispanoamérica (1767) será un signo de este final trágico.

uso del dinero (la plata), fruto del trabajo extractivo indígena en las minas¹ (por el sistema de la *mita*) y no del trabajo de la comunidad criolla o española, lo que permitía gozar el valor de uso por su obtención ociosa del valor de cambio?

El ornamentalismo, lo extravagante y bizarro, el sentido de lo rebuscado o torcido en pliegues, lo ritualista y ceremonial, la *decorazione assoluta* advertida por Adorno, el tradicionalismo conservador y sin embargo inconformista, y siempre al final festivo, ¿no es fruto del uso de una riqueza fácil, abundante, extraída directamente de la naturaleza (la plata americana como el primer dinero mundial) por el *trabajo* de los dominados (los indígenas y los esclavos de las plantaciones: el oro tropical) correlativo al *tiempo libre* de la *ciudad letrada* de los dominadores (en parte mestizos, criollos y españoles en Indias y en España, que vivía de esas riquezas extraídas sin trabajo propio)? ¿No sería el *valor de uso* felizmente gozado y celebrado comprado con la riqueza inmerecida del *valor de cambio* de los metales preciosos, el azúcar o el tabaco? Dejemos las respuestas para estas preguntas para más adelante.

Lo cierto es que Echeverría muestra claramente que el barroco es moderno (no medieval como pensaban algunos); es además un *ethos* en cierta manera crítico ante el *ethos* realista del capitalismo industrial del centro y el norte de Europa, y tiene posibles

1. «Extraer» metales preciosos o dinero, no es lo mismo que producir valor *normalmente* o crear plusvalor. El *valor* de la plata extraída en una mina rica y *nueva* de dicho metal es *mucho menor* que el producido en una mina *antigua y pobre*, ya que usa en la objetivación de valor mucho *menos tiempo* que el tiempo social medio necesario del trabajo del minero en la mina antigua y pobre. La plata como *equivalente general* de todos los valores de *cambio* de las otras mercancías es dinero, y la mercancía de la mina nueva aparece en el mercado como teniendo más valor del que realmente contiene. Esto significa usar mucho *menor tiempo* en la obtención del mismo dinero que se le asignará en el mercado mundial inaugurado en el siglo XVI, donde la plata tiene *mucho más valor* (que el de las minas viejas y ricas) por su escasez en dicho mercado, en especial en la China. Ese *mayor dinero* (que es ganancia extraordinaria en la competencia) es debido al *mayor tiempo* que se necesita fuera de América para extraer la misma cantidad del precioso metal debido al agotamiento de las minas *antiguas*. El barroco «festea» esa riqueza *extraordinaria*: puede adquirir y consumir mayor *valor de uso* por tener *valor de cambio* sobrante (que no lo producen con su agotador trabajo, criollos, blancos ni mestizos).

reservas en vista de una modernidad no capitalista, según la hipótesis de Bolívar.

Habría un tema que podemos tratar aunque sea brevemente, porque está relacionado con el Barroco y lo estamos debatiendo en México. Hemos visto que el *ethos* barroco tiene un componente religioso inevitable (católico y jesuita, como indica Echeverría). Este aspecto, además, será igualmente meditado por Bolívar en referencia a las extrañas, desconcertantes y sugestivas opciones teóricas de Benjamin (que tanto molestaban a Adorno, pero no a Horkheimer), en especial aquella de la famosa *Tesis I* de las *Tesis sobre el concepto de la historia*.¹ en aquello del «enano encorvado» (*buckliger Zwerp*) que es «la teología que, como hoy sabemos, es pequeña y fea, y no está, por lo demás, como para dejarse ver por nadie». ² Michael Loewy, en una clara conferencia que nos dictó en 2011 en la Facultad de Ciencias Económicas (UNAM, México), tocó el tema,³ y como se refirió a mi persona (que estaba entre los presentes), quedé personalmente comprometido aclarar también mi posición.⁴

1. Véase W. Benjamin, *Gesammelte Werke* (Suhrkamp, Frankfurt, 1991, vol. 1/2, pp. 690ss (*Obras*, Akuda Editores, Madrid, 2008, vol. 1/2, 303ss)). Bolívar tiene varios textos, uno de ellos «El ángel de la historia y el materialismo histórico», en B. Echeverría (compilador) *La mirada del ángel*, Facultad de Filosofía y Letras- Editorial Era, México, 2005, pp. 23-33, de donde citaremos. Considerese el comentario de Reyes Mate, *Media-noche en la historia*, Trotta, Madrid, 2006, pp. 49ss.

2. En la citada *Gesammelte Werke*, p. 690 (*Obras*, p. 305).

3. Su posición se deja ver cuando critica tres interpretaciones reductivas: «1. La escuela materialista: Walter Benjamin es un marxista [...] sus formulaciones teológicas deben considerarse como metáforas [la posición de Bolívar?]; [...] 2. La escuela teológica: Walter Benjamin es ante todo un teólogo judío [...]. 3. La escuela de la contradicción: Walter Benjamin trata de conciliar marxismo y teología judía [...] pero] son incompatibles» (M. Löwy, *Aviso de incendio*, FCE, México, 2003, p. 41). Löwy piensa que en efecto «W. Benjamin es marxista y teólogo. Es cierto que ambas concepciones son *habitualmente* contradictorias. Pero el autor *no* es un pensador habitual; las reinterpreta, las transforma, las sitúa en una relación de esclarecimiento reciproco que permite *articularlas de manera coherente*» (*Ibid.*, pp. 41-42). Esta última es también mi posición. El temprano texto de la década del 20 del siglo XX así lo confirma, cuando Benjamin no era todavía marxista (el «Fragmento teológico-político», en *GW*, II/1, pp. 203-204; *Obras*, II/1, pp. 206-207).

4. Y, en especial, porque S. Gandier, el excelente biógrafo de Bolívar, se ocupa críticamente de mi persona (p. 34). Pidiéndole Gandier a M. Loewy el prólogo de su importante obra, explicitamente aclara Michael que el barroco ha sido correctamente

Bolívar escribe:

«La alegoría del autómata jugador de ajedrez presente al materialismo histórico como una cripto-teología. Implica así, por decir lo menos, una abierta provocación, pues hay que tener en cuenta que lo que pretende ofrecer es la representación simbólica de una doctrina educada en el materialismo y el jacobinismo más implacables, en una tradición discursiva anti-teológica por excelencia. ¿Qué pretende con esta provocación?» (30).

Y poco después continúa:

«Por lo demás, pienso que, cuando habla de *teología* como la fuente secreta de la efectividad explicativa del materialismo histórico, Benjamin no predica el retorno a ninguna doctrina teológica, sea ésta judeocristiana o de cualquier otra filiación» (*Ibid.*).

Sin embargo, pareciera que la cuestión es más compleja, ya que Benjamin se ha internado desde su primera juventud en movimientos judíos alemanes, ha tenido una profunda interpretación romántica del drama del *Treuespiel*, ha estudiado junto a su amigo G. Scholem muchos elementos de la cábala y del mesianismo judío, y especialmente ha leído la *Estrella de la revelación* de su admirado Franz Rosenzweig. Entre nosotros, en México, Esther Cohen¹ ha estudiado la extraña semejanza entre la posición de Isaac Luria, el mesiánico judío del siglo XVI de la escuela de Sfat (cuya tumba pude conocer en Israel personalmente, al norte del Kibutz Ginossar junto al Kineret donde trabajé durante muchos meses), con las *Tesis* de Benjamin. La teología de la cábala luriana (de larga historia hermética egipcia y mazdeica, neoplatónica y

interpretado (por Echeverría y Gandler) por haberse usado una clave que nos permite dar cuenta no sólo de las Reducciones jesuíticas en Paraguay, sino también en el siglo XX, del fenómeno del *cristianismo de liberación* y de las comunidades de base. Entre paréntesis –escribe M. Löwy– me parece que se equivoca [sic] Stefan Gandler al considerar a don Samuel Ruiz y los teólogos de la liberación como comprometidos con el poder fuerte y brutal de Karol Wojtyla» (p. 16). Para comprender la complejidad latinoamericana del momento véase mi obra *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza (1968-1978)* (1979), Obras Selectas, Soccción II, t. 7., Editorial Docencia, Buenos Aires, 2014.

1. Véase *La palabra inconclusa. Ensayos sobre cábala*, UNAM, México, 2005.

gnóstica, y propia de los místicos iránicos, árabes y cristianos andaluces, que culmina con los judíos del califato de Córdoba con *El Zohar*, y que es continuada posteriormente en Galilea), con sus sefiros o ángeles jerarquizados, propone que Dios y su creación recorre tres momentos: en la primera época se contrae Dios a sí mismo para dar *lugar* a la creación (la *contractio Dei*); en una segunda época (por la destrucción de los «vasos comunicantes»: *shevirat hakeilim*) la obra de Dios se corrompe y el mal se expande por el universo; en la tercera época, gracias a la acción de algunos seres humanos que asume la función mesiánica (el *Tikun*) se restituye la obra de Dios, es decir, cumplen una misión de *redentora*. La *redención* es así una acción profana y colectiva de la humanidad por la que rescata a Dios mismo. Esta acción mesiánica interrumpe, frena la catástrofe en cadena que se había desbordado en la segunda época, y que había sembrado los mayores desastres en el pasado.

Por otra parte, Giorgio Agamben muestra que la diferencia que Walter Benjamin establece entre «tiempo» como duración cotidiana (*khrónos* en griego) y «tiempo-ahora» (el *Jetzt-Zeit*) como el instante de la ruptura mesiánica (*hó nín kairós*) no pudo dejar de inspirarse en Pablo de Tarso.¹ El «tiempo-ahora», el tiempo de la revolución (no sólo histórica sino igualmente política) es la irrupción de la acción mesiánica. Agamben se refiere a *Efesios* 1, 10, donde se lee: «Por la *economia* de la plenitud de los tiempos todas las cosas se recapitulan en el *meshiakh*», y comenta:

«Este versículo se halla en verdad cargado de significado hasta reventar, tan cargado que se puede decir que algunas de las tesis fundamentales de la cultura occidental —la doctrina de la *apokatastasis*

1. En su obra *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los romanos*, Trotta, Madrid, 2006: «*Hó nín kairós*» (aparece más de ocho veces en la *Carta a los romanos* de San Pablo). Véase mi artículo «The Liberatory Event in Paul of Tarsus», en *Que parle. Critical Humanities and Social Sciences* (Berkeley), Winter (2009), vol. 18/1, pp. 111-180; y, además, Douglas Harink (Ed.), *Paul, Philosophy and Theopolitical Vision*, Cascade Books, Eugene, 2010. Para Pablo el *khronos* es el tiempo cotidiano; el *kairos* es el tiempo del peligro mesiánico. Para Benjamin, o para la *Política de la Liberación*, es el tiempo revolucionario, el «estado de rebelión» (más allá que el «estado de derechos» o el «estado de excepción»).

de Orígenes y de Leibniz, la de la reanudación en Kierkegaard, el eterno retorno de Nietzsche y la de la repetición en Heidegger— no son más que fragmentos resultantes de su explosión».¹

Todo esto nos llevaría muy lejos, pero solamente lo indicamos para remitir a otros trabajos que hemos escrito sobre el tema² y que muestran que Benjamin había tomado en serio la tradición del mesianismo judío (que M. Löwy compara con la tradición latinoamericana de la teología de la liberación, muy acertadamente).

Se podría continuar comentando largamente el análisis riquísimo, complejo, creativo, autorizado por la excelente bibliografía utilizada, del *ethos* barroco tal como Echeverría lo hace en sus numerosas obras. Sin embargo, dado el carácter preliminar de este corto trabajo, remito al lector a sus obras para mayor información. Y paso a la segunda parte, donde deseo hacer algunas preguntas, además de las ya expresadas inicialmente hasta ahora.

2. Algunas preguntas en torno a la interpretación de la modernidad y del ethos barroco de Bolívar Echeverría

Deseamos ahora efectuar algunas preguntas a la obra de Echeverría para comenzar un diálogo con aquellos que continúan su tradición de pensamiento.

2.1. Sobre la Teoría de la Dependencia

Llama la atención que Bolívar no haya dado importancia a la llamada *Teoría de la Dependencia* formulada en la década del 60. Personalmente me llamó la atención, en 1975 en el I Coloquio Filosófico de Morelia (punto de partida de los futuros Congresos nacionales de filosofía), que los filósofos de izquierda en México no hubieran detectado la importancia de la *Teoría de la Dependencia*.

1. *Op. cit.*, p. 79.

2. En mi artículo citado sobre Pablo de Tarso, expongo la posición sobre el tema en Nietzsche, M. Heidegger, A. Badiou, S. Žižek, J. Taubes, F. Hinkelammert y otros filósofos.

dencia (que exponía la transferencia de plusvalor del capital global nacional menos desarrollado al más desarrollado).³ En ese mismo año en Quito, Agustín Cuevas efectuó la primera crítica a dicha Teoría desde el punto de vista de un cierto marxismo, y se la enjuició como una teoría burguesa en la interpretación de la historia de la economía latinoamericana. Tanto Sánchez Vázquez como otros marxistas no daban a la teoría mayor importancia filosófica. Esto fue el origen de una fuerte discusión en dicho I Coloquio de Morelia (que me enfrentó en esa ocasión, y contra mi voluntad, a Sánchez Vázquez). Es posible que la ausencia de esta teoría haya permitido no descubrir el significado de la dimensión de la «colonialidad» en la descripción del capitalismo latinoamericano en algunos miembros de la tradición filosófica marxista, y quizás de Bolívar en particular. La *Teoría de la Dependencia*, por el contrario, impactó a la filosofía en América del Sur a tal punto que fue el origen epistemológico de los primeros descubrimientos desde finales de la década del 60 de lo que se llamaría Sociología, Psicología o Filosofía de la Liberación. ¿A qué se debió la ausencia del impacto de dicha *Teoría de la Dependencia* en la filosofía crítica mexicana de la época y de Bolívar en especial? Es una respuesta que hay que estudiar.

2.2. ¿Y si se efectuara una descripción geopolítica mundial del origen de la modernidad?

En segundo lugar, el concepto de la modernidad fue interpretada por Bolívar dentro del debate europeo. No se descubrió la significación filosófica de la apertura geopolítica de Europa (por España) al Atlántico. Por mi parte, gracias a los contactos con Pierre Chaunu (presente en la defensa de mi tesis doctoral en La Sorbona en París en 1967), vislumbré desde el comienzo de la década del 60 la importancia del «descubrimiento del Atlántico» (antes que el «descubrimiento de América»). F. Braudel escribió

1. Véase «Teorías de la dependencia», en mi obra *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos de 1861-1863* (1988), en *Obras Selectas*, t. 16, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2013, pp. 312-363.

Felipe II y el Mediterráneo. Pierre Chaunu publicó siete tomos sobre *Sevilla y el Atlántico*. Por ello comprendí muy pronto que la llamada «modernidad», vista en geopolítica *mundial* y no desde el mundillo eurocentrífugo, fue la apertura de Europa al *Atlántico*, y la muerte del Mediterráneo. El aislamiento debido al encierramiento de Europa sitiada por el Islam, es lo que constituye la mal llamada «Edad Media», que fue sólo un fenómeno particular de la Europa latino-germánica. No hubo Edad Media ni feudalismo fuera del Oeste europeo; y por ello no lo hubo en los continentes Nord-africano, Asiático o del Este europeo (bizantino, otomano, y también ruso). La modernidad del oeste europeo consiste entonces en todas las transformaciones culturales, económicas, filosóficas, etc. que se producirán allí por su «apertura al Atlántico» (centro geopolítico de la dicha modernidad) en 1492, siendo los descubrimientos portugueses un antecedente, ya que gravitaban todavía en torno al continente Afro-asiático, premodernos. Sólo España con el «descubrimiento» y dominio del *Atlántico* tropical (del cual América será su costa occidental) evade el cerco islámico, y comienza a instalar (como «Imperio-mundo» para I. Wallerstein) lo que se será el «Sistema-mundo» (desde los Países Bajos, después del siglo XVI hispano). La modernidad no pudo darse en la Europa encierrada, subdesarrollada, periférica del sistema más desarrollado: el mundo islámico y chino.

Como puede entenderse habría muchas preguntas que hacer a Bolívar, que tiene todavía una visión de la modernidad centrada exclusivamente en Europa latino-germana, como Max Weber.

2.3. ¿Y si se comenzara el fenómeno de la modernidad sólo a finales del siglo XV?

Si nos situamos entonces en el Atlántico, océano sobre el que nunca el Islam intentó ejercer su hegemonía, toda la historia de la modernidad cobra *otro sentido*. En primer lugar, fue la Península hispánica (la región europea más desarrollada porque era heredera del Califato de Córdoba, y por su contacto con el mundo otomano y árabe-musulmán, la correa de transmisión para el contacto con

la China y el Indostán) la que dio la espalda al Mediterráneo para abrirse al ancho mundo de todo el Planeta. En segundo lugar, la «muerte del Mediterráneo» es el final de la mal llamada «Edad Media» europea, el final del cristianismo feudal latino-germánico en torno a una Roma confrontada ligada al mundo musulmán, y con el Oriente gracias a las potencias navieras de las ciudades-puerto renacentistas (Venecia, Amalfi, Génova, etc., por otra parte bajo la influencia bizantina). El Báltico y la Europa central, que antes necesitaban de Roma para conectarse con el *único mundo* conocido,¹ que con la modernidad será el *mundo antiguo*² (que era el Oriente mítico que se conectaba con Europa a través del Mediterráneo oriental), se situaban ahora en el nuevo centro geopolítico: el Atlántico.

Nace así una *Europa del Sur*, del Atlántico tropical, en torno a España y Portugal, a Salamanca y Coimbra, al concilio de Trento que significará el origen del catolicismo³ (que evolucionará posteriormente produciendo el *ethos barroco*): la Roma-atlántica *moderna*, renacentista, humanista, de capitalismo mercantil, de la Contra-reforma, de los jesuitas. Y la *Europa del Norte* (como la llamará Hegel), que ya no necesita de la Roma-mediterránea, porque los Países Bajos, las islas Británicas y el Báltico dan directamente al Atlántico y pueden separarse de la Roma medieval, efectuándose el fenómeno *moderno* de la Reforma y del protestantismo, posteriormente de la Ilustración, cuando se produzca la Revolución industrial capitalista (que desembocará en los *ethos realista* y clásico de Echeverría).

¿Es posible efectuar este tipo de descripción histórica, situando los *ethe* diacrónicamente?

1. Era la trinidad de Asia al este, África al sur-oeste y Europa al norte-oeste. Véase mi obra *The Invention of the Americas. Eclipse of the Other and the Myth of Modernity*, Continuum, New York, 1995.

2. El *old world* de Adam Smith (véase Giovanni Arrighi, *Adam Smith in Beijing*, Verso, London, 2007).

3. Advírtase que estamos distinguiendo la iglesia cristiano-medieval que mira hacia el *Oriente*; del *catolicismo* que es la iglesia tridentina que mira hacia el *Atlántico* y América Latina. Es tan nueva como el luteranismo o el protestantismo, económica, política y geopolíticamente hablando.

2.4. Algo más sobre el barroco y el «valor de cambio»

Si esa descripción fuera probable, habría que agregarle todavía otros hechos. La China era desde el siglo X el sistema cultural, político y económico más desarrollado mundialmente hablando (cosechó los avances en todos los órdenes civilizatorios árabes de Bagdad, Bukhara, Samarcanda, Cairo o Fez). Descubrió América, África y Australia al comienzo del siglo XIV.¹ Sus inventos técnicos, astronómicos, científicos dieron elementos fundamentales para el origen del llamado Renacimiento italiano, entre otros efectos. El mercado mundial hasta bien comenzado el siglo XIX casi exclusivamente comerciaba mercancías chinas (porcelana, textil de sedé, armas y tecnología de acero, especias, etc.).

Por otra parte, España y Portugal fueron los primeros Estados europeos unificados y modernos que se lanzaron al comercio, a la acumulación de capital dinarario por el sistema mercantil (primera etapa del capitalismo moderno). Fue la *primera modernidad temprana*. Fueron entonces los metales preciosos, mercancías con *valor de cambio* universal (el primer «dinero mundial» de la historia global se extrajo en América Latina). Toda una nueva cultura surgirá fundada en el *valor de cambio*, en la plata principalmente, como ya lo hemos dicho. Pero, al mismo tiempo, el choque cultural de la cultura hispano-lusitana (mediterránea con influencia islámica, lo más desarrollado de la Europa del siglo XV, heredera del Califato de Córdoba como hemos indicado) con las culturas amerindias, producirá un *híbrido* moderno, mestizo, por el choque de la cultura latino-andaluza con los mayas, aztecas, quiché, quechuas, aymaras, tupi-guarani, etc. Este mestizaje cultural originario producirá primero unas obras de arte, por ejemplo templos, donde se dejen ver elementos románicos, mozárabes españoles y de las culturas indígenas. Podría denominarse en el siglo XVI un *ethos* híbrido, con elementos renacentistas, hispanos e indígenas. El *ethos* barroco nacerá dentro de ese medio, donde

1. Véase mi artículo «China (1421-1800). Razones para cuestionar el eurocentrismo», en *Archipiélago* (Méjico) (2004), Año 11, N° 44 (abril-junio), p. 6-13.

lo europeo y lo amerindio se confunden en una obra ambigua de ambos mundos.

La pregunta que habrá que contestar es: ¿fue la experiencia americana colonial la que lanzó el proceso barroco aún de la Península hispánica y de ahí a la Europa del Sur, Roma o Alemania? ¿No será que el barroco nació por el impulso del mestizaje colonial más que por un *Siglo de Oro* peninsular?

Además y en general, parecerá que Echeverría no considera el momento *colonial* como constitutivo esencial de la modernidad, y ello impediría una clara diferenciación entre el barroco *colonial* latinoamericano y el barroco *europeo*. Hemos dicho repetidamente que la modernidad supone *simultáneamente* 1) el *capitalismo* (ya que la acumulación medieval es insignificante y sin futuro sin la acumulación originaria fruto del mercantilismo atlántico), 2) el *eurocentrismo* (como fenómeno cultural y filosófico), y 3) el *colonialismo*. Esto último como causa constante de la acumulación originaria dineraaria mercantil en vista de lo que será posteriormente el capitalismo industrial. Diacrónicamente el *ethos* barroco es *anterior* al realista, romántico y clásico; pero, al mismo tiempo, habría que diferenciarlo del anterior *ethos* del siglo XVI, donde el humanismo renacentista hispánico (con un Ginés de Sepúlveda alumno de Pomponazzi, o un Bartolomé de las Casas educado en la Escuela de Salamanca estrictamente moderna y nominalista, por ejemplo) se alimenta de capitalismo mercantil, que no es todavía propiamente el barroco de finales del siglo XVI y de su momento clásico, que es el siglo XVII colonial latinoamericano (por ejemplo, el templo de los jesuitas en Quito, como hemos indicado).

2.5. ¿El «enano encorvado» de Benjamin tendrá que ver con el catolicismo y los jesuitas de Echeverría?

Si por último retomamos el tema del «enano» del turco ajedrecista de la *Tesis I*, y nos referimos a la hipótesis de M. Löwy (judio, marxista y ateo, según propia confesión) que nos dice que la intuición de Benjamin sobre un «mesianismo materialista», o la posible relación del marxismo con el fenómeno de la *redención*, se ha

realizado en América Latina contemporánea con la teología de la liberación, valdría la pena preguntarse igualmente sobre la importancia del asunto. Porque a Stefan Gandler esa dimensión del pensamiento de W. Benjamin queda situada de manera tradicional. ¿No será que se han producido hoy tales cambios políticos, económicos y culturales que el jacobinismo secularizante debe dejar lugar al enriquecimiento de la problemática tomando elementos que el imaginario popular latinoamericano nunca ha perdido y que dentro de él se mueve aún en nuestros días cotidianamente. Me refiero al horizonte religioso que en América Latina, en el nivel de los pueblos originarios, las grandes masas campesinas y urbanas, aun marginales, sigue prevaleciendo. Por ello, un texto constituyente del intercambio entre la visión del mundo de los pueblos originarios (como los nahuas o aztecas) y los españoles (entre los que se encontraban los franciscanos, y particularmente el propio B. de Sahagún) como el *Nican Mopohua*, redactado en el siglo XVI por estudiantes nahuas del colegio de Tlatelolco en la México-Tenochtitlan recién conquistada, significa ya la prehistoria del barroco y el nacimiento de una cultura que ha cumplido 500 años. Esa Virgen de Guadalupe del *Nican Mopohua*, venerada en el templo de Tonanzintla («Nuestra madrecita» en nahua): la *Terra Mater* de los aztecas, creada primero dentro del imaginario del pueblo indígena como crítica política, materialista y mesiánica contra de la conquista, y posteriormente asumida por los criollos desde el siglo XVII y hasta como estandarte contra los españoles en las guerras de la independencia, después en la Revolución mexicana (cuando esa Virgen era la bandera de los campesinos al tomar Cuernavaca), y siempre presente en la vida de los oprimidos y vencidos, hasta entre los chicanos en tiempos de Cesar Chávez en California, ¿no será esa tradición ya un texto simbólico intercultural, americano y europeo, un momento inicial del primer momento del *ethos* barroco todavía presente en el pueblo latinoamericano y especialmente mexicano? ¿Y la reformulación materialista (en pleno conocimiento de la crítica marxista asumida contra el capitalismo) que no deja de ser mesiánica (desde un cristianismo que se compromete con los pobres, los oprimidos, los olvidados)

dos desde Bartolomé de las Casas hasta Samuel Ruiz) no es acaso un momento barroco, que al mismo tiempo concuerda en otros horizontes culturales como el de la tradición que dentro del judaísmo intentó reformular W. Benjamin?

2.6. ¿La utopía es una modernidad no capitalista o es una nueva edad del mundo?

Bolívar opinaba que la utopía era una modernidad no capitalista, para el cual momento el barroco como resistencia ante el *ethos* realista del capitalismo industrial y trasnacional triunfante era una experiencia a tenerse en cuenta. La modernidad medieval inicial habría cobrado cuatro modalidad durante los últimos cinco siglos para culminar en el futuro en una moralidad no capitalista. La pregunta es: ¿no será la nueva civilización que se está gestando ante la crisis de la modernidad y la postmodernidad capitalistas el final de la modernidad como tal?

Si la modernidad no fue simplemente un fenómeno europeo sino algo más complejo, quizá pueda entenderse que estamos contemplando el final de esa edad del mundo. En efecto, la modernidad no fue un proceso intra-europeo fruto de una invención eurocéntrica, sino un producto del manejo de la «centralidad» del sistema-mundo, que utilizó la información cultural de las civilizaciones «periféricas» (América originaria, el África, el Indostán, el mundo islámico y al final hasta a la China) como fuentes de extracción de riqueza (como la plata americana, la ganancia de la venta de esclavos o el efecto de la guerra del opio para destruir la antigua cultura china) y de conocimientos (culturales, técnicos, científicos), que fueron reelaborados por Europa en su función dialéctica de recepción no reconocida (atribuida a la propia capacidad creadora) y expansión dominadora. La postmodernidad es el último momento de la indicada modernidad, que como autocritica reconoce el efecto terrorífico de su auto-referencia racionalista.

¿No será la utopía a ser esbozada algo más radical e innovador que una modernidad de otro tipo? ¿No surgirá una nueva civilización *trans-moderna* (y por lo tanto no ya moderna ni capitalista,

pero tampoco colonialista ni eurocéntrica, ni dilapidadora de la vida del planeta Tierra) fruto no de un desarrollo de la modernidad, sino como efecto de una elaboración que parte de las culturas periféricas dominadas, y desde los momentos despreciados y negados por la modernidad, y que por ello guardaban una cierta *exterioridad* del horizonte de la estructura del sistema-mundo que la modernidad dominaba y explotaba? Esas culturas coloniales de la modernidad toman autoconciencia de su valor, recuperan por su liberación memoria de la historia de su pasado olvidado, y partiendo de ese mismo pasado (en diálogo no fundamentalista con la modernidad), crecen hacia un pluriverso planetario futuro, donde no puede hablarse de una cultura universal y ni siquiera identitaria, sino más bien por un mutuo proceso analógico de afirmación en la semejanza y por un progreso en la distinción y la traducción como esfuerzo de la construcción de novedad sin dominación. No será *una cultura*, ni siquiera una *totalidad concreta*, sino un mundo cultural plural con conexiones transversales de mutuo enriquecimiento. Cada cultura no perderá su riqueza, sino que la sumará en el mutuo compartir su originalidad con las otras culturas. La identidad sustantiva dejará lugar a la pluralidad analógica en la distinción y en la pluriversidad transmoderna por convergencia.¹

Esta y otras preguntas deberemos desarrollar ante la fecunda obra intelectual de Bolívar Echeverría del cual hay tanto que aprender.

1. Véase mi artículo «Transmodernity and Interculturality», en *Poligrafi* (Ljubljana, Slovenia) (2006), N° 41/42, vol. II, pp. 5-40 (también en mi obra *Filosofía de la cultura y Transmodernidad. Obras Selectas*, t. 13, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012, pp. 21-72; hay traducción alemana). Véase el *Transmodernity Journal* (Berkeley) electrónico de reciente creación gracias a Nelson Maldonado-Torres.

Capítulo VI

La filosofía de Adolfo Sánchez Vázquez (1915-2011)

El biógrafo Stefan Gandler¹ comienza el relato sobre la vida de nuestro gran pensador español-mexicano Adolfo Sánchez Vázquez, con una poesía de Bertolt Brecht:

«A las ciudades llegué a la hora del desorden,
cuando el hambre reinaba...
Mi comida comí entre las batallas...
Las calles en mi tiempo llevaban al lodazal...
Las fuerzas eran muy pocas. La meta
estaba muy lejana...
Así se pasó el tiempo
Que se me dio sobre la tierra.»

En efecto, Adolfo Sánchez Vázquez no fue sólo un pensador importante, sería ya a celebrar; no fue sólo un pensador coherente a través de toda su larga vida; sino que además fue un intelectual crítico, como dice Brecht: «Entre los hombres llegué a la hora del tumulto / y me rebelé con ellos». Fue un rebelde, fue siempre un actor crítico, nunca se doblegó, y por ello partió de España hacia el exilio. Fue un miembro prominente del exilio español en México. Mi reflexión será la de un miembro del exilio latinoamericano en este noble país.

El exilio es un espacio, es un tiempo y es un mundo. Es un *espacio* porque hay que dejar lo propio conocido desde el nacimiento, con sus experiencias comprensibles por todos, por sus

1. Obras de Stefan en FCE, México, 2007.

familiares, su amigos, sus contemporáneos e igualmente sus enemigos. Dejar todo eso es irremediable, nunca podrá cicatrizarse. Es un *tiempo*, porque el sucederse de los eventos vividos desde el origen de pronto se interrumpen, y uno se incorpora al trascurso del tiempo de otra comunidad, que puede hablar la misma lengua (esto es esencial para el que se ocupa de la crítica literaria o es poeta, lengua que hace del exilio algo menos brutal), pero no elimina esa no clara comprensión del tiempo de la nueva patria. Es un mundo, un nuevo mundo (en el sentido ontológico de Heidegger): una nueva totalidad de sentido, y del sentido de la propia vida, de los proyectos, de la existencia. El *mundo* al que el exiliado accede le mantendrá para siempre como extranjero: «no se olviden que fueron extranjeros en Egipto», dice por ahí un libro semita, y esto porque esa extranjería, que sufre el exiliado, es sin embargo una cualidad positiva para el observador *crítico*, porque pierde ante los hechos cotidianos la complicidad ingenua del autóctono. Esta experiencia la vivió Sánchez Vázquez cuando España fue dividida por el fascismo franquista que tocó la vida de nuestro filósofo en 1939. Había vivido en España 22 años; viviría en México los restantes 72.

El mismo filósofo que quejará un tanto de no haber podido terminar su formación filosófica en España, ya que usó sus últimos años en la participación directa de la guerra en favor de la República. Pero esto nos demuestra una virtud: la filosofía no es un discurso como los demás, frecuentemente se alcanza la elección adulta de su ejercicio justamente para poder explicar o criticar la vivida experiencia «no-filosófica» (como enunciaba Alphonse de Waelhens) tenida antes por el compromiso exigido por una conciencia moral clara, abierta a los más desprotegidos. Y es el caso de Sánchez Vázquez.

El exilio de nuestro pensador fue desgarrador. Vivió años en México pero pensando en su patria primera, con amigos antiguos o nuevos que partieron con la misma experiencia. Eso hizo más difícil el injertarse de cuerpo entero en la nueva realidad. Permítanme un comentario. Debo decir que, cuando decidí venir a México, después de un atentado de bomba en mi hogar, de que me ex-

pulsaran de la universidad en la última etapa de la radicalización hacia derecha del peronismo que se transformaría en la dictadura de Videla, cumplía una consigna: «No vuelvas los ojos al pasado o te transformarás en una estatua de sal», como dice otro texto semita. Estuve en México sin añoranzas desde el primer día. Claro que era más fácil. Para mí México era una provincia norteña de la sureña Argentina, de mi Patria grande: América Latina. Las montañas que cobijan a los «chilangos» ~~per~~ son al final las mismas cordilleras de los Andes junto a las que naci, que se dividen en Sierra Madre Oriental y Occidental, para volver a unirse en las Rocallosas. Debo decir que coincido con nuestro filósofo (y en ello juzgo una ventaja, una virtud) cuando en 1978 (casi cuarenta años después de su partida, decide quedarse en México, ya que «tanto si vuelve como si no vuelve, jamás dejará de ser un exiliado»).¹

Sánchez Vázquez, al comprender por la guerra europea del 39-45 que el exilio sería largo, y por la necesidad de encontrar razones firmes a su compromiso de izquierda, ingresa a la Facultad de Filosofía de la UNAM, donde tiene maestros y compañeros igualmente exiliados: José Gaos, Wenceslao Roces, el grupo «Hiperion», siempre teniendo como horizonte el precisar la filosofía marxista (y en este caso teniendo a Eli de Cortari como maestro de lógica dialéctica, del que será su asistente desde 1952). A sus 38 años defiende su maestría en filosofía. En 1956, ante ~~los~~ del XXX Congreso del PC de la URSS, comienza nuestro filósofo la lenta ruta de la crítica del dogmatismo marxista, que será su posición definitiva. Habiendo renunciado al PC, y siendo nombrado en 1959 (a sus cuarenta años) profesor en la Facultad de Filosofía de la UNAM, se dedicará de por vida a esa reconstrucción teórica. Sólo en 1966 defenderá su tesis doctoral *Sobre la praxis*² (casi a sus cincuenta años).

Ahora quiero referirme a esta obra, no abordando hoy sus trabajos sobre estética.

1. «Cuando el exilio permanece y dura», en *Anthropos* (Barcelona), agosto (1985), p. 18 (Cit. S. Gandler).

2. En 1967 aparecerá como libro en el FCE, México, con el título *Filosofía de la praxis*.

La intención consiste en sacar a Marx de una discusión filosófico-dogmática del «diamat» y situarlo criticamente dentro de un horizonte propiamente filosófico. Se trata de la filosofía implícita en toda la obra de Marx sin rupturas epistemológicas althusserianas y, siguiendo el camino emprendido por A. Gramsci, poner el dedo en el centro de la filosofía que siempre suponía Marx mismo, no los marxismos dogmatizados en uso. Es verdad que descubriendo como lugar hermenéutico la obra juvenil de Marx, como se trataba en esa época (que no se había descubierto que los mismos temas eran tratados, con mayor profundidad posteriormente a los *Grundrisse*). En concreto, en torno a las 11 *Tesis sobre Feuerbach*.

Esto implica tres momentos en relación con el tema de la *Filosofía de la Praxis*:

1. Considerar a la praxis como *fundamento* y no como fundada en el conocimiento.
2. La praxis como *criterio* (si se entiende qué es criterio) de verdad.
3. La praxis como la *finalidad* del conocimiento.

Se trataría de superar tanto al idealismo como el materialismo ingenuo en la teoría del conocimiento. El idealista tiende a identificar el *mundo* con la *realidad*; es decir, el conocimiento llega hasta el horizonte de la totalidad de nuestras experiencias que se identifica con la totalidad de lo real. El materialista ingenuo tiende a afirmar que se accede de manera directa a las cosas reales como materia de trabajo sin supuestos. Ambas posiciones simplifican lo que acontece y que Sánchez Vázquez está decidido a clasificar en detalle a través de la función que cumple la praxis en ese proceso cognitivo.

Praxis (aquella palabra griega *praxis*, de la que Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* describe diciendo: *praxis kai poiesis éteron*: la praxis y el acto técnico son distintos) es en el pensamiento clásico aristotélico la acción interhumana, relaciones de amistad, odio, justicia, etc. La *poiesis* es la acción productiva o instrumental del ser humano con la naturaleza, cuya virtud en la *tékhne* (como

la agricultura). Sánchez Vázquez, partiendo de Marx, la describe como la acción humana que puede transformar la realidad (realidad política por ejemplo en el nivel interhumano; o realidad física por el trabajo humano).

El acto cognitivo humano no anticipa a la praxis, como se cree habitualmente, como cuando se dice: proyectó teóricamente su plan político (el aspecto teórico), y después lo llevó a cabo (el aspecto práctico), sino por el contrario: situó su subjetividad en el mundo desde ponerse por la *praxis* en una cierta perspectiva de la totalidad de la realidad que lo circunda, desde donde si da la posibilidad de conocer el objeto *teórico*. En este caso la *praxis* antecede a la *teórica*, que es producida (la teoría) desde el horizonte que la *praxis* le enmarca. La *praxis* es el fundamento de la teoría. Si me remitiera a *El ser y el tiempo* de M. Heidegger, encontraría, debo decirlo, algo semejante: es desde el horizonte del «poder-ser» como futuro y desde el mundo cotidiano práctico que puedo preguntar por el contenido teórico de algún ente que me rodea en el mundo. Heidegger, además de Husserl, descubrió esta temática gracias a Lukacs (y por su intermedio fue deudor de Marx). La *praxis*, entonces, es siempre fundamento de la teoría. Cuando Descartes enunció: «Yo pienso luego soy», no se trataba de un momento ontológico originario, sino de un acto ya fundado: antes de decir «Yo pienso» ya sabía lo que era el «yo» y el «pensar» en su mundo cotidiano.

Sánchez Vázquez muestra la dificultad en interpretar la posición de Marx en la *Tesis 1* en aquello de «*Gegenstand*» y «*Objekt*» cuando Marx escribe: «la falla fundamental de todo el materialismo precedente reside en que sólo capta lo que me enfrenta (Wenceslao Roces traduce: cosa: *Gegenstand*), la realidad (*Wirklichkeit*), lo sensible, bajo la forma del objeto (*Objekt*), o de la contemplación, no como actividad (*Tätigkeit*) humana sensorial, práctica (*sinnlich*)».¹

Wittgenstein, en l.l. del *Tractatus* escribe: «El mundo (*Welt*) es la totalidad de hechos (*Tatsachen*), no de cosas (*Dinge*)». ¿Estará

1. *La ideología alemana*, Grijalvo, Montevideo, 1970, p. 665; Marx, MEW, 3, p. 5).

refiriéndose Marx a algo análogo? La praxis es el mundo, lo dado, de donde se parte; los hechos son «los que me enfrentan» (de Marx) en el mundo; son los componentes prácticos (*sinnliche*) o descubiertos desde la totalidad del mundo (como su supuesto); los «objetos» son los que se constituyen en el acto cognitivo a partir de los hechos y como teoría; teoría que viene después de la existencia práctica en el mundo cotidiano de «*lo que me enfrenta*»; las cosas están en la realidad *más allá del mundo* que deben irse accediendo por el conocimiento posterior, pero siempre desde el mundo (desde la praxis) y como su despliegue. El conocimiento queda así fundado en la praxis.

En todo esto Sánchez Vázquez se remite a Marx, cuando en la *Ideología alemana*, escribe:

«No ve [el materialista contemplativo] que el mundo sensible (*sinnliche Welt*) que nos rodea no es algo directamente dado desde toda una eternidad y constantemente igual así mismo, sino el *producto* histórico, el *resultado* de la *actividad* de toda una serie de generaciones.¹

Ese mundo, sensible y práctico, es la condición ontológica de posibilidad de todo conocimiento (teórico) posible. Escribe Sánchez Vázquez:

«El conocimiento sólo existe en la práctica, y lo es de objetos *integrados* en ella, de una realidad que ha perdido ya, o está en vías de perder, su existencia inmediata, para ser una realidad mediada por el hombre».²

Por ello todo ello, la praxis es también el criterio de verdad del conocimiento. En mis categorías, si *verdad* es la actualización cerebral de la cosa real en la propia subjetividad, esa *actualización* que es el conocimiento, está situada, orientada y delimitada por el interés dictado por la praxis del mundo cotidiano. Además, el criterio o la prueba (o el juicio) de que dicha actualización sea

1. *Op. cit.*, 1970, p. 47; MEW, 3, p. 43).

2. *Filosofía de la praxis*, Grijalbo, México, 1969, p. 158.

verdadera (es decir, que coincide con la realidad) no puede realizarse sino a través de la praxis. La mera verdad real como actualización se despliega como verdad probada o verdad verificada por medio de la praxis:

«El problema de la verdad objetiva, o sea, de si nuestro pensamiento concuerda con las cosas que preexisten a él, no es un problema que pueda resolverse teóricamente, en una mera confrontación teórica de nuestro concepto con el objeto o de mi pensamiento con otros pensamientos. Es decir, la verdad de un pensamiento no puede fundarse si no sale de la esfera misma del pensamiento».¹

Es decir, dicho pasaje de verificación no puede sino volver al mundo cotidiano práctico para ahí constatar su vigencia.² Aquí hay toda una discusión con el pragmatismo.

Hay un tercer aspecto aún más particular. La praxis es el fin, el propósito del conocimiento. Se conoce para llevar a la práctica lo pensado, y en ese caso, de nuevo, la praxis antecede al conocimiento como su finalidad última: si no se lleva a la práctica es intrascendente. Como cuando se dice: vivimos para conocer (sería la posición idealista) o conocemos algo para vivir (esta es la posición de Marx, de Sánchez Vázquez y la mía propia). El vivir en el *contenido* de la praxis en último término.

Pero esto nos lleva a un nuevo y fundamental tema. Si el «mundo sensible y práctico» cotidiano es el punto ontológico de partida, la praxis se juega en todo su sentido como una acción transformadora de ese mismo estado de cosas, especialmente cuando se ha fetichizado por la dominación, lo habitual, lo fetichizado. La praxis irrumpe así como «praxis revolucionaria» en el paroxismo de su actualidad, cuestión estudiada por Sánchez Vázquez comentando la famosa *Tesis II*: «Los filósofos se han limitado solo

1. *Op.cit.*, p. 158.

2. Si digo que *esto* es un vaso de agua, el criterio de verdad es verificarlo; es decir, alargar mi brazo y con mi mano tomar dicho vaso, ver si hay agua, gustarla, beberla, y constatar que es real lo que había anunciado previamente. La praxis fue la mediación necesaria.

(*nur*) a interpretar de diversos modos el mundo (*Welt*)», escribe en la primera parte. Esa interpretación del *mundo práctico y sensible* no es equivocada ni debería abandonarse, pero «de lo que se trata es de transformarlo (*veraendern*)». Y todavía más claro: «De ahí que Fuerbach no comprenda la importancia de la actividad (*Taetigkeit*) revolucionaria, de la actividad *crítico-práctica*.¹

La transformación del mundo práctico-cotidiano, en cuyo uno de sus entramados está el sistema capitalista, con una determinación material que nunca se niega pero a la cual no se le asigna la última instancia de la exigencia de todas las transformaciones, quedó claramente enunciada por nuestro filósofo.

Sánchez Vázquez defendió las tesis de Marx, hoy más vigentes que nunca, y lo hizo en un tiempo que el *giro lingüístico* había negado como objeto de la filosofía todo lo que no fuera lenguaje y verdad lógica bajo la hegemonía del Círculo de Viena y sus desarrollos transatlánticos, latinoamericanos y particularmente mexicanos. Su tarea no fue fácil, pero opino que fue justa, adecuada, verdadera, y es la que continúa en pie.

Como exclamaba Paul Ricoeur recordando a su maestro Emmanuel Mounier, en el sentido de que teníamos del amigo y maestro sus *obras completas*, pero qué parte minúscula son las obras completas de un autor (aunque se cuenten sus libros por decenas y sus artículos y actividades por centenas) con la immense vitalidad de un colega que en vida hubiera podido expresar mucho más de experiencias que se llevó consigo al abandonarnos. Su obra es un minúsculo recuerdo de una infinita subjectividad. Valgan estas cortas líneas, como recuerdo y como gesto de celebración, al filósofo coherente en su larga vida con una misma posición crítica y orientada por el criterio de no poder soportar la injusticia que sufren las víctimas de la dominación, aunque haya que sufrir en la propia corporalidad el golpe del poder destructor

1. *Tesis sobre Feuerbach*, p. 668 (MEW, 3, 535).

del mal en la historia. Pero, ¿qué sería la historia de la humanidad sin el efecto que causaron en ella los que se hicieron cultores de esa «praxis transformadora», esos mesías materialistas diría Walter Benjamin, que antepusieron la felicidad de las víctimas a su propia felicidad, o mejor, que supieron construir sus vidas como ofrenda para una humanidad mejor? Sánchez Vázquez fue uno de esos héroes. ¡Deseo recordarlo hoy como cuando estaba con nosotros!

Capítulo VII

Agenda para un Diálogo filosófico Sur-Sur¹

El diálogo intercultural que se viene cultivando desde el comienzo del siglo XXI, como una prioridad cultural y política, debe fundarse epistemológicamente u ontológicamente en un diálogo inter-filosófico mundial. Sin embargo, habiendo una desproporción en el ejercicio del poder (cultural, político, económico, militar, de razas, géneros, etc.) del Norte (principalmente de Europa y Estados Unidos, pero no solamente) sobre el Sur (el antiguo mundo colonial estructurado desde el siglo XVI y agravado desde la Revolución industrial en América Latina, África bantú, mundo árabe-musulmán, Sudeste asiático y India, y China que sin ser colonia sufrió los embates de Occidente desde el siglo XIX), se hace necesario primeramente que las comunidades postcoloniales establezcan entre ellas dicho diálogo inter-filosófico. Y esto, también, porque la filosofía moderna occidental decretó la inexistencia como filosofía *estricta* de todo el ejercicio filosófico en dichos países que soportaron el colonialismo de las metrópolis europeas. Es necesario entonces que los filósofos del Sur se reúnan teniendo en cuenta su propia existencia, y desde las tradiciones que hayan cultivado en la filosofía regional desde su origen, pero primeramente desde el siglo XVI, siglo en el que comienza la hegemonía europea, a fin de poder aclarar posiciones, desarrollar hipótesis de trabajo y poder, posteriormente, entablar un diálogo inter-filosófico fecundo Sur-Norte, con una agenda bien establecida previamente por las filosofías de los países llamados periféricos, subdesarrollados, y que bien pueden interpretarse como explotados por un capitalismo colonialista que hoy se globaliza y está en crisis.

1. Ponencia presentada en el I Diálogo Inter-filosófico Sur-Sur organizado por la UNESCO (Rabat, Marruecos), junio de 2012.

Deseamos exponer nuestras opiniones a manera de simples tesis que puedan servir para el diálogo, para ser falsadas por el debate a fin de que se alcance un consenso de los temas centrales, prioritarios y por jerarquía de importancia, para futuros diálogos más específicos, donde se podrían profundizar dichos temas de manera más profunda para alcanzar acuerdos que puedan llevarse a cabo en el ejercicio docente de la filosofía en escuelas secundarias, universidades, institutos, que generen nuevas hipótesis de trabajo y proyectos de investigación novedosos, a partir de este nuevo paradigma filosófico.

1. Sentido de una agenda de temas filosóficos a ser discutidos en el diálogo Sur-Sur

Pienso que, en primer lugar, para poder realizar en el futuro un diálogo fecundo, es necesario que un grupo de filósofos críticos del Sur, no de los que meramente enseñan o comentan a los filósofos del Norte, discutan profundamente y con suficiente tiempo, cuáles son los problemas, los temas, las hipótesis de reflexión a los que deberían abocarse en el futuro. En dichos encuentros irían abordando, en el orden acordado, cada uno de los temas o hipótesis fundamentales, para profundizarlos en comunidad de diálogo y llegar a consensos que permitan ir elaborando un acuerdo mínimo, suficiente y necesario para una filosofía futura planetaria (no solo del Sur, sino igualmente en el Norte).

Habría que, para alcanzar dicho consenso (y en su orden de importancia), discutir detenidamente cuáles son los temas más relevantes. Esto supone ya una reflexión filosófica crítica que serviría para inaugurar desde un punto cero dicho diálogo. No habría que discutir un tema específico en este primer encuentro, sino reflexionar sobre el sentido de la situación de la filosofía postcolonial actual, de las causas de su postración, de su pretendida inexistencia, de su aparente infecundidad, de su invisibilidad ante los ojos de los propios filósofos de la llamada periferia. ¿Por qué se llegó a esta situación? ¿Cómo puede revertirse esa aparente inexistencia de las filosofías regionales del Sur? ¿Cuáles son los temas que

deben estudiarse y con qué orden? Como en otras regiones postcoloniales o del Sur, las historias de nuestras filosofías regionales, algunas con antigüedad de siglos (y hasta milenios), han comenzado a escribirse por vez primera o se van renovando con nuevos criterios. Hace tiempo que la historia de *nuestras* filosofías dejó de ser el centro de la formación de *nuestros* estudiantes universitarios en filosofía. Simplemente aplicábamos los planes de estudio vigentes en las universidades europeas o norteamericanas (esto último después de la llamada Segunda Guerra Mundial). Esto manifiesta un estado de cosas nefasto, fruto de un colonialismo cultural que debe enfrentarse.

Discutir por orden cuáles son *los factores que impidieron el desarrollo de nuestras filosofías regionales del Sur* pareciera que debe ser el primer tema de la agenda a ser abordado con plena conciencia de su importancia.

2. La modernidad metropolitana y los mundos coloniales

Pienso que toda filosofía fue siempre inevitablemente etnocéntrica (la china, indostánica, griega, romana, árabe, amerindia, etc.), ya que a partir de una cierta ingenuidad ontológica, consideraba a su propio mundo (su totalidad cultural como comprensión del sentido de la existencia humana) como el centro en torno al cual rotaba la humanidad. Ese etnocentrismo, sin embargo, era empíricamente local, regional. Aún el inmenso imperio chino, que siempre se tuvo como el «centro» del universo, no dejaba de ser particular y tenía una oscura conciencia que había en su entorno, cercano y lejano, otros pueblos que si juzgaba como inferiores no dejaban su conciencia del todo tranquila, porque se sospechaba que el conocimiento era limitado y que una inmensa exterioridad ignota, dejada en las tinieblas y en lo tenebroso de lo inexploitable, podía irrumpir en cualquier momento. Relato de viajeros esporádicos contaban aventuras en regiones desconocidas, a los que no se les daba mucho crédito pero, de todas maneras, alimentaban esa conciencia nunca del todo clara de estar rodeados por fantasmas, seres monstruosos, abismos insondables, como

el Atlántico era representado por los europeos sitiados por el mundo árabe-musulmán en la llamada por ellos Edad Media.

Sin embargo, el etnocentrismo tradicional alcanzó, como veremos, por primera vez en la historia de la humanidad los confines mismos del Planeta, y pudo comenzar a desplegarse por la circularidad de la tierra en pleno siglo XV de la era común. Sean los chinos, los portugueses o los españoles, pudieron por medio de una navegación sumamente desarrollada empíricamente dar la vuelta al esférico planeta Tierra, y se pudo entonces convertir el mero etnocentrismo *particular* en un etnocentrismo *mundial*. Se trata de la expansión *moderna* de la Europa mediterránea, primero, y posteriormente de la Europa del norte, y el inicio del fenómeno que hoy denominamos la globalización.

La modernidad europea surge simultáneamente gracias a la centralidad mercantil del Atlántico norte (que deja atrás al mar Mediterráneo), al fenómeno del capitalismo, que en su primera etapa mercantil acumula dinero (que devendrá capital), al eurocentrismo, a la revolución científico tecnológica. Nace igualmente una filosofía *moderna* que se arrogará el privilegio de ser el único despliegue de la razón humana por sobre los relatos míticos (y con ellos desacredita todas las religiones universales y particulares del Sur). Esta filosofía tiene no solo la pretensión de ser universal, planetaria, expresión de la razón humana como tal, sino que al mismo tiempo valora a las otras filosofías regionales del Sur (china, indostánica, árabe, latinoamericana, etc.) como «atrasadas», ingenuas, particulares. Toda su argumentación (iniciada ya al final del siglo XV en el choque cultural que consistió la conquista de España en el mar Caribe) se concentra en mostrar la superioridad de la civilización europea, y poco a poco de su filosofía. Esto impedirá, junto a la ocupación militar, la destrucción de las vías comerciales anteriores, el posterior desarrollo de Europa, a las otras culturas que desplieguen una nueva perspectiva de la historia mundial que el original *sistema-mundo* inauguraba. Pretendían defenderse estas culturas coloniales repitiendo el valor de sus glorias pasadas, pero no podían dar cuenta de los nuevos acontecimientos ni podían crear argumentos contra esa pre-

tendida superioridad. De hecho fueron como arrojados por los acontecimientos y no pudieron hacer frente durante siglos a la nueva filosofía europea.

Este panorama no debe ser exagerado, porque en realidad hubo alguna creatividad particular en todas las regiones del Sur, pero pronto no serán recogidas en historias regionales de las filosofías comparadas con el avance de la filosofía moderna europea que, desde Descartes, cobrará indiscutida hegemonía aun entre las élites coloniales.

Un cierto juicio histórico se expandió en la periferia. Era verdad que se practicaba un discurso filosófico en el Sur con figuras localmente importantes, pero ¿cómo podía compararse con el pensamiento de Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Sartre o Carnap? La pregunta era mal planteada y por ello la respuesta era parcial y encubridora. En América Latina se dijo hasta hace poco: «¡No hay una filosofía latinoamericana!», si por filosofía se entiende la práctica de ese discurso teórico tal como lo cumple la filosofía moderna europea. Pero ciertamente hay numerosos filósofos, corrientes filosóficas que en la región latinoamericana fundamentaron procesos culturales, políticos, económicos o tecnológicos, y que interpretaron el sentido de la vida de nuestra región cultural. Pero tuvieron reconocimiento regional, no global, propio de una cultura periférica.

Debe, entonces, meditarse detalladamente las causas que produjeron el eclipse de las filosofías del Sur, para tener clara conciencia de los factores negativos que deben ser superados para hoy poder emprender el crecimiento de las filosofías del mundo poscolonial, periférico o dominado por las metrópolis europeas, cuya dominación no fue solamente militar, económica o política, sino igualmente ideológica, cultural, y en su fundamento *filosófica*.

3. La expansión económica-tecnológica colonial

Europa se encontraba completamente limitada, a finales del siglo XV, asediada por los muros del Imperio otomano. Los musulmanes sitiaron a Viena hasta bien entrado el siglo XVII, y desocupaban Granada (la última región exponente del esplendor del

antiguo Califato de Córdoba) en enero de 1492. La Europa latino-germánica (no la bizantina u oriental) periférica, subdesarrollada, arrinconada por el mundo islámico no podía conectarse con el «mundo antiguo» (el «old world» de Adam Smith), sino por los puertos de las ciudades Italianas de donde dominaban el tráfico del Mediterráneo oriental y de ahí, por el Egipto fatimita o la Siria antioqueña, hacían contacto con Bagdad, o con las caravanas que llegaban hasta China por los desiertos del norte, a la India por Kabul; también al norte del Mar Negro hasta Constantinopla, o por el Mar rojo o el Golfo pérsico hacia el Indostán y el mar de la China. Esa Europa sitiada y oscura (la denominada¹ «Edad Media») solo podía desbloquear su aislacionismo por el norte (y será el principado de Moscú que se internará en Siberia y llegará al Pacífico al comienzo del siglo XVII), o por el occidente: por Portugal y España. El descubrimiento de la carabela en 1441, el dominio lento de los Océanos gracias a mapas chinos del Atlántico y el Pacífico, la brújula y otros instrumentos igualmente chinos (la China tenía un avance de más de cuatro siglos con respecto a la tecnología, a la ciencia, y a la astronomía europeo medieval), permitió descubrir y manejar (*manage*) el nombrado Océano Atlántico, que se convertirá en el centro geopolítico de la modernidad europea. El desarrollo de la tecnología naviera y militar permitirá a Portugal adueñarse de las vías comerciales oceánicas de África, del Océano Índico, de la India, de Malaca y las costas de la China y el Japón. España instalará el *primer colonialismo europeo continental* en América Latina sobre los pueblos originarios (Mesoamericanos, Incas, Tupi-Guaraní, etc.) durante tres siglos (desde finales del siglo XV hasta comienzos del siglo XIX aproximadamente).

Esta expansión, debido a un mayor desarrollo de la estratégica y de la tecnología militar respecto a las culturas de América Latina, instalará en la primera modernidad temprana un sistema económico capitalista mercantil-dinerario de extracción de plata, oro

1. Nombre de una edad histórica solo válida para Europa. El mundo islámico vivió el esplendor urbano y mercantil en la Edad Media europea.

y productos coloniales,¹ mediante la dominación inhumana de los indígenas americanos y la *slave trade* que involucraría al África occidental en un triángulo de la muerte: África-América Latina-Europa. De Europa se transportaban armas al África; de allí esclavos hacia América Latina (y posteriormente al sur de las colonias inglesas en América), cuya venta permitía obtener plata y oro (dinero) y productos tropicales (azúcar, cacao, tabaco, etc.) que se vendían en Europa o se acumulaba en sus bancos. Era el tiempo de la «acumulación originaria». Posteriormente holandeses, ingleses, franceses y daneses llegarán a la India y al Asia, y el comercio capitalista, con centro en Europa, cobrará dimensión mundial.

Lo trágico de la constitución de un *sistema-mundo* económico capitalista es que el mundo colonial será interpretado como habitado por seres humanos explotables, de segunda categoría (antropológica, ontológica y ético-políticamente, como veremos). Eran sub-humanos a los que la civilización europea al dominarlos les concedía simultáneamente algo de humanidad. La colonialidad era interpretada desde Europa con un don: el don de la humanización. Esta ideología debajo de todas las ideologías modernas reinó hasta el presente.

4. La expansión político-militar colonial

La expansión económica (el sistema mercantil capitalista, en las haciendas y la mita latinoamericanas, la esclavitud africana, el comercio desigual hasta la guerra del opio con el Extremo Oriente) fue siempre antecedida por una agresión político-militar. Una Voluntad de Poder eurocéntrica organizó ejércitos de ocupación que cuando tuvieron ventajas tecnológico-estratégicas dominaron las estructuras políticas de poder instaladas. Sean reinos o etnias en América (desde finales del siglo XV), en África y en Asia

1. La segunda *Modernidad temprana* será hegemonizada por Holanda, la tercera por Inglaterra, para pasar a la *Modernidad madura* gracias a la Revolución industrial, comenzada en el Valle de Río Amarillo, en China, y floreciente definitivamente en el Reino Unido a finales del siglo XVIII.

(continentalmente desde finales del siglo XVIII). Los Estados modernos nacientes (en España, Portugal, Provincias Unidas de Holanda, Inglaterra, Francia, Dinamarca, etc.) fueron desde su origen a) *cristianidades* (los reyes dominaban sus iglesias)¹, b) *coloniales*, c) mercantil-capitalistas y d) *eurocéntricas* (todos estos adjetivos se predicen simultáneamente).

La *colonialidad del poder*² metropolitano europeo, de las llamadas potencias metropolitanas, ejercieron una dominación de muy diversos tipos sobre sus colonias dependientes. El rey europeo de cada una de las potencias metropolitanas ejercía un poder político monopólico e incuestionable sobre todos los súbditos coloniales. La colonialidad de los miembros de las comunidades coloniales impedia que fueran propiamente ciudadanos; no eran sujetos de derechos políticos o humanos equivalentes a los derechos de los sujetos europeos metropolitanos. No era para Europa contradictorio (por la concepción europea del derecho, que Carl Schmitt describe adecuadamente sin descubrir su eurocentrismo) que la Revolución francesa promulgara la lista de los Derechos humanos universales,³ y que al mismo tiempo estipulara en el *Code noir*, válido para la colonia Haití, los deberes de los esclavos en el Caribe. Esos esclavos, es evidente, no eran considerados *humanos* ni sujetos de los nuevos Derechos humanos universales proclamados por una revolución metropolitana burguesa y colonialista en Francia (que interpretaba reductivamente como *iguales, fraternos y libres* a los ciudadanos metropolitanos, y pero como *desiguales, dominados y esclavos* a los *no-humanos* del Sur).⁴

1. El concepto de «Cristiandad» véase en mi obra *Política de la Liberación* (2007), *Obras Selectas*, t. 26, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2013, § 4.2, [39ss], pp. 79ss; y en Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche* (1964), Boenos Aires, 1968, II parte, cap. 5.

2. Concepto acuñado por el sociólogo peruano Aníbal Quijano.

3. Es decir, en la «universalidad» de dichos derechos se excluyen a los sujetos coloniales: era una particularidad con pretensión de universalidad, o una universalidad ideológica efectivamente particular y excluyente de la humanidad colonial, tema de la filosofía política del Sur no tratada ni por Hobbes, Locke, Hume, etc.

4. La *no-humanidad* de los seres humanos del Sur o las regiones post-coloniales llega hasta nuestro tiempo. Los muertos de la población agredida en Irak o Afganistán no cuentan tanto como los *boys* que pierden su vida en la agresión.

Los países metropolitanos europeos contaron con instituciones políticas que se ocupaban de los problemas de ultramar (desde el *Consejo de Indias* instituido en España a comienzos del siglo XVI). Estas instituciones político-militares se encargaban de *vigilar*, y *castigar* en su defecto, la extracción de riquezas de las regiones coloniales, sin tener en cuenta ninguna reciprocidad con respecto al trabajador colonial (indígena que trabajaba gratis, esclavos o mestizos explotados). No se trataba de un intercambio comercial simétrico (cuando se paga el valor equivalente de la mercancía transportada al centro), sino que era simplemente un robo del valor de cambio expropiado gracias a la presencia de un poder militar que impedía al mundo colonial pedir un justo pago por la dicha extracción de su riqueza del Sur. La coacción violenta militar garantizaba el robo económico, que no era considerado endeudamiento del centro metropolitano con respecto a las colonias, y que merecía el justo pago de intereses, sino que era apropiación directa del bien ajeno por un pretendido derecho de conquista, que fue siempre solo la imposición por la fuerza militar. J. Habermas con razón indica que todo consenso debe alcanzarse por la participación racional simétrica de los afectados; el colonialismo político fue la imposición asimétrica por la fuerza no de un consenso racional, sino de la *Voluntad de Poder* irracional del centro sobre la periferia. Sin embargo, los filósofos del centro hablan hoy de derechos, de simetría, de democracia (y hasta no critican las guerras que se hacen en el presente «para implantar la democracia» en países atrasados del Sur) sin antes haber reconocido cinco siglos de violencia político-militar colonial irracional y anti-democrática.

La filosofía política del Sur debe hoy pensar nuevamente toda la tradición filosófica desde Hobbes o Locke, hasta la Escuela de Frankfurt, C. Schmitt, A. Badiou o G. Agamben, por nombrar algunos, que no han podido superar el eurocentrismo que acompañó siempre la expansión política moderna de Europa, y hoy también de Estados Unidos.

5. La justificación ontológico-filosófica colonial

En efecto, la praxis colonial contó desde el inicio (y ahí comienza la filosofía moderna europea que tiene pretensiones de universalidad, por desgracia pretensión aceptada por la mayoría de los miembros de la academia filosófica del Sur) con una justificación filosófica. Esa justificación era de carácter antropológico (el ser humano europeo era superior a los del Sur, como en la interpretación de dicha superioridad por parte de Ginés de Sepúlveda en su relectura de Aristóteles en el siglo XVI, o de I. Kant en el siglo XVIII con fundamentación en los climas de la Tierra), histórica (donde Europa era «el centro y el fin de la historia universal», por ejemplo para Hegel), ética (en cuanto la inclusión en la cultura europea de los pueblos americanos, africanos o asiáticos, imponiéndoles su visión de una ética no convencional, individualista, racionalmente argumentada, universal y no meramente particular como en las culturas del Sur), etc., y probaba la legitimidad del colonialismo.

Pero la fundamentación última fue ontológica. El «Yo» europeo, que había enunciado prácticamente un siglo y medio (en 1492) «Yo conquistó el nuevo mundo», es decir, al Sur, argumenta ahora ser el fundamento ontológico como «Yo». Esa «yoidad» (*Ichheit* diría un alemán) era inadvertidamente europea: un «Yo» europeo pretende descubrirse a sí mismo como universal, último, que se sabe a sí mismo, y que puede reconstruir desde él mismo *todo el mundo* (todos los otros mundos también del Sur). René Descartes, en la segunda modernidad temprana, en Amsterdam (años antes provincia española), alumno de jesuitas (orden religiosa española) expresa el *Ego cogito*. Ese *Ego*, el *Yo europeo*¹ metropolitano es el fundamento filosófico-ontológico de lo que M. Heidegger denominará el «mundo» (*Welt*) en *Ser y tiempo* (1927).² En 1637,

1. Repito: *inadvertidamente «europeo»*, y además masculino, blanco, adulto, metropolitano, etc.

2. Claro que Heidegger intenta mostrar que el «Yo» se funda en el «mundo» que ya siempre está ahí presupuestado.

en el *Discurso del Método* se tiene el manifiesto de la filosofía moderna europea que pasa por ser la filosofía universal de los últimos cuatro siglos.¹ Superar esta visión eurocéntrica es exactamente el primer objetivo de un diálogo entre los filósofos del Sur, de las regiones post-coloniales (que seguimos siendo coloniales epistemológica y filosóficamente en la gran mayoría de nuestros claustros filosófico-académicos de las universidades del Sur). Somos en gran parte *comentadores* de esa filosofía moderna europea, y no pensadores de nuestra realidad negada, y no-pensada por esa filosofía con pretensión de universalidad.

La colonialidad filosófica es doble: a) en el centro, por la pretensión de universalidad de su filosofía regional europea y metropolitana desde el siglo XVI (la primera modernidad temprana tiene una filosofía ético-política pre-cartesiana qua ha desaparecido de las historias de la filosofía moderna); b) en la periferia, en el Sur, por la aceptación como una evidencia de suyo de que dicha filosofía europeo moderna es la filosofía universal de los últimos siglos. Esto último supone, por su parte, a) ignorancia de la propia filosofía regional de la periferia desde sus orígenes (anterior y junto a la modernidad europea); b) evaluación negativa del sentido de la propia filosofía en los últimos cinco siglos; c) definición de filosofía como comentario de la pretendida universal negación aun de la existencia misma de la propia filosofía; además se argumenta en pro de su imposibilidad y hasta de su inutilidad.

La filosofía colonial del Sur, entonces, negativamente, es aquella practicada en la periferia por los que eurocéntricamente niegan su propia filosofía regional, local. Positivamente, y en el centro, es la filosofía moderna que niega toda otra filosofía (del Sur), y que lo considera como pensamiento mítico, folklórico, convencional, atrasado, particular, pseudo-filosófico, etc.

1. Véase mi artículo «Meditaciones anti-cartesianas», en www.enriquedussel.com, obras, artículos filosóficos.

6. La liberación económico-política del Sur

Los procesos históricos concretos de liberación nacional o regional ante el colonialismo europeo, que comienza en el Sur con Haití en 1804 ante Francia, en 1810 con América Latina ante España y Portugal, y aproximadamente después de la segunda guerra mundial, desde 1945, en África y Asia, permiten la aparición de filosofía de la liberación del indicado colonialismo que determinan un momento creativo a tenerse en cuenta.

Habrá que considerar esos momentos políticos, económicos y culturales de liberación, como término de un proceso también filosófico, y nacimiento de una filosofía que junto a la praxis justifica esa edad emancipatoria del colonialismo. Será necesario *prestarle* especial atención en la reconstrucción histórica de la filosofía del Sur (en singular o plural también: «las filosofías» del Sur). No es posible pensar en una filosofía autónoma, creativa, libre, dentro del horizonte agobiante político, económico y cultural de una comunidad colonial, subyugada, explotada, oprimida. Como indicaba Augusto Salazar Bondy en 1969, en el Perú neocolonial es difícil una auténtica filosofía en el contexto dependiente y colonial.¹

La situación post-colonial (aunque no exenta de colonialismos neoliberales económicos, políticos nuevos o geopolíticos, epistemológicos, etc.) es la condición de posibilidad actual de una liberación de la filosofía colonial a fin de iniciar una nueva etapa creativa. Opino que esa es la responsabilidad actual de los filósofos que pretenden pensar la realidad que los rodea (como hicieron los filósofos modernos europeos con su realidad, aunque fuera metropolitana y colonialista), y no solo *comentar* obras filosóficas de las que se debe aprender mucho, pero que debe tenerse en cuenta que fueron expresión de un pensamiento de *otra realidad*. Confundir la realidad europea, o norteamericana, con la realidad sin más es una *falacia de desubinidad* (falacia de tomar el espa-

1. *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, Siglo XXI, México, 1969.

cio o el mundo de otra cultura como el propio, encubriendo la originalidad distinta de la otra y la diferencia con la propia).¹

7. La afirmación de las culturas ancestrales del Sur

La filosofía no es una producción teórica aislada, sino comprometida con su mundo (la pretensión de sus autonomía absoluta es el intento de una cierta filosofía analítica anglosajona que, sin embargo, supone toda la historia, desde el Círculo de Viena hasta la filosofía del lenguaje en las Islas Británicas, situada inevitablemente en un mundo cultural, en una historia de la filosofía y de las universidades de ciertos países en ciertos momentos históricos bien delimitados que explican su aparición, desarrollo y actual crisis. La Escuela de Frankfurt, el existencialismo francés, la fenomenología, etc., argumentaron en favor de las imposibilidades de una filosofía sin compromiso históricos (es decir, sin estar ligada a momentos filosóficos, culturales, económicos y políticos). Thomas Kuhn demostró que las revoluciones científicas (y filosóficas por lo tanto) no dependen solo de acontecimientos intra-científicos, sino que suponen acontecimientos extra-científicos que los determinan).

Por su parte, las filosofías eurocéntricas en el Sur, en los países post-coloniales, pretenden igualmente practicar una filosofía universal de tipo moderno europea en su horizonte cultural propio, del Sur, en América Latina, África o Asia.² Esto les exige aceptar ciertas evidencias aparentes que son dogmas indiscutidos

1. Esta *falacia* encubre muchos errores: no advertir la realidad del otro como distinta de la propia; por lo tanto, no saber que es imposible asumirla como la vive el europeo o norteamericano, por no ser parte originaria existencial de ese mundo-otro (que ficticiamente se lo vive como propio: es decir, se está alienado; es un colonial con alma metropolitana; es un fantasma); desconocer la identidad histórico-evolutiva de la propia realidad al no diferenciarla de la del otro; pensar por ello lo ajeno como propio y, por lo tanto, definir la filosofía como comentario y no como creación; éticamente ser responsable de ocultar, hacer desaparecer o no advertir lo propio; etc.

2. En realidad debería ser más específico. El Sur del que hablamos, ya hemos indicado, es al menos: 1) América Latina (y sus pueblos originarios), 2) el mundo islámico (de Marruecos hasta Mindanao en Filipinas), 3) el África bantú sud-sahariana y su diáspora, 4) la India, 5) el Sudeste asiático (en parte indostánico, como Birmania, Nepal, etc., y en otra dimensión, como Corea, Vietnam, etc.) y la 6) China.

en la filosofía moderna europea, tales como que la filosofía es de origen griego y que supuso un pasaje del *mito* al *lógos*. Ambas formulaciones no son aceptables. Hoy en reconocido que muchos antes hubo filosofía en los reinos mesopotámicos desde el IV milenio antes de la era común (e.c.), y en Egipto. Tales de Mileto, el primer filósofo reconocido como griego era de familia fenicia.¹ En cuanto al *mito* la filosofía era para Aristóteles también una *mithopoesis*, y la propia filosofía griega (empezando por los presocráticos, Platón o Plotino) estaban completamente inmersos en un mundo mitico: ¿Qué es la *psykhé* (alma) en Platón sino un mito indostánico imposible de demostración empírica (*mito* que llega hasta Kant)? ¿Qué son las enéadas de Plotino sino la metafísica cósmico-matemática egipcia de la cultura egipcia?

Y bien, con el pretexto de que los mitos o relatos religiosos (que son para la filosofía narrativas *racionales* en base a símbolos, según Paul Ricoeur, uno de mis maestros en la Sorbonne de París) son irracionales y anti-filosóficos (según la definición europea-moderna de la filosofía), la modernidad negó toda validez a los relatos filosóficos (que contenían mitos) de las culturas del Sur (también de la China y la India milenarias, y aun de la filosofía aristotélica-iránica científica y empírica de los árabes).

Para poder reconstruir las filosofías del Sur es necesario, en movimiento inverso al pretendido secularismo moderno europeo (que fue negación de las culturas ancestrales del Sur) recuperar la validez y el sentido de las tradiciones, aun míticas, a las que debe ejercérseles una hermenéutica filosófica adecuada. El método de interpretación (hermenéutica) es filosófica; el texto o relato puede ser mítico, poético o no-filosófico; pero el resultado de la interpretación es hermenéuticamente una obra filosófica.

Es entonces necesario recuperar el material narrativo simbólico de nuestras culturas ancestrales del Sur, sean filosóficas o no, míticas o religiosas (aun los textos tenidos por teofánicos o revelados), para sobre ellas efectuar un *trabajo filosófico* reconstruc-

1. Véase mi obra *Politics of Liberation*, SCM, London, 2011, chap. 1, § 3.

tivo de nuestras tradiciones. La *realidad* local del Sur de la que hablamos viene envuelta frecuentemente en el mito (como igualmente acontece en la filosofía moderna)¹ y debe considerarse una respuesta humana, racional y simbólica punto de partida para una historia y filosofía de la historia del Sur.

8. La filosofía del Sur como crítica de la colonialidad

La *filosofía del Sur*, como un *frente* o un consenso filosófico de muchas filosofías del mundo post-colonial, subdesarrollado o explotado hasta hace poco en algunos casos² y en camino de alcanzar mayor autonomía en otros,³ deberá considerar en primer lugar para su constitución los temas arriba indicados. Es decir, su situación epistemológicamente colonial por sus métodos, su temática, el uso de fuentes, la manera del discurso, la realidad de la que parte, la comunidad a la que se dirige (sea la comunidad filosófica del Sur, la comunidad intelectual o popular del mundo post-colonial y en vías de liberación) son temas ineludibles de la misma filosofía del Sur.

1. Véase Franz Hinkelammert, *Critica de la razón mítica*, DEI, San José (Costa Rica), 2009. El «mito del progreso», por ejemplo, funda toda la ciencia moderna, y no puede ser probado empíricamente; es un supuesto trascendental y, además, peligrosamente falso, como lo muestra Walter Benjamin.

2. Y decimos hasta «hace poco», porque desde el comienzo del siglo XXI, desde el fracaso de imponer la dominación militar sobre todo el globo terráqueo por parte de Estados Unidos (que ha sido vencido en las guerras de Irak y Afganistán), y desde el momento que la China (con 1300 millones de habitantes y un desarrollo promedio de su producción del 9% aproximadamente en los últimos años), la India, una Rusia en creciente reorganización y un Brasil (guardando la distancia de un país de 200 millones de habitantes) emergen como nuevas potencias, la geopolítica mundial ha pasado de una unipolaridad del Norte (Estados Unidos, Europa y Japón hoy en crisis) con las nuevas potencias indicadas. La filosofía del Sur, entonces, incluye esas nuevas potencias del Sur (la China y Rusia nunca fueron colonias, pero si subdesarrolladas y explotadas durante largo tiempo) que exigen comenzar a diseñar una nueva nomenclatura (porque hay nuevas potencias que no son el Norte del siglo XX, y el Sur ya no es tampoco lo que era en dicho siglo XX).

3. La situación de América del Sur (no digo «latina») es especial, y la «primavera árabe» de la «revolución del jazmín», nos habla de procesos de profunda renovación política, que exige igualmente una nueva producción filosófica.

Opino que quizá tiene cierta prioridad una pregunta que hemos analizado en algunos diálogos entre intelectuales árabes y latinoamericanos: ¿cuáles fueron las causas que influyeron en la casi «desaparición» o la pérdida de creatividad global de creatividad de las filosofías del Sur desde la aparición de la filosofía moderna europea? La desconexión, por ejemplo, del mundo islámico (como hemos indicado desde Marruecos hasta Filipinas, pasando por Túnez, el Egipto, el Irak, cuyo centro era Bagdad, Afganistán, el imperio mogol de la India, los reinos comerciantes de Indochina y Malaka) debido en parte por la presencia Portuguesa, y por la indiferencia del mercantilismo y la cultura árabe de usar la navegación oceánica (iniciada en la Modernidad por China que descubrió América, África y Australia desde del comienzo del siglo XIV) produjo una falta de reacción conjunta ante la expansión europea. El mismo Imperio otomano, vencido en Lepanto en 1571 (debido en parte al flujo de la plata latinoamericana a España), perdió capacidad de control de su territorio por crisis económicas (entre ellas la devaluación de la misma plata en el sistema islámico por la afluencia de plata barata desde Latinoamérica): el mundo árabe se empobreció sin perder dinero (sino por su devolución). Dejó de ser el «centro» necesario de conexión de todas las culturas del Asia, África y el Mediterráneo, y comenzó su lenta colonialidad periférica. Aunque el comercio tendrá por centro las relaciones entre China y el Indostán hasta el 1800, dada la crisis de su primera revolución industrial, la primera se encerrará en sí misma y perderá la posibilidad de desarrollar las posibilidades de sus propios inventos tecnológicos que venía efectuando desde el siglo VIII hasta finales del siglo XVIII,¹ y del cual se nutrirán el Renacimiento italiano y la misma Revolución industrial inglesa.

Respondida esta pregunta, que estoy lejos de haberlo intentado (solo he propuesto algunas sospechas), se debe desplegar una crítica filosófica a esa actitud destructiva del colonialismo filosófico con respecto a la filosofía moderna europea. Sin la crítica de la

1. Sobre la ciencia y la tecnología en China véase la obra de J. Needham, 1954-1985, *Science and Civilisation in China*, CUP, Cambridge, vol. 1-4.

colonialidad de cada una de las filosofías nacionales y de los continentes culturales del Sur será imposible la etapa exigida en el presente de comenzar un momento de creatividad y simetría filosófica. Llamo «simetría» filosófica la actitud psicológica y de constitución de una personalidad normal de considerar a los colegas profesores universitarios europeos o norteamericanos como «iguales». Debo perderme un respeto falso por un saber con pretensión de universalidad que es negado por el filósofo del Sur cuando tiene las herramientas históricas, culturales y filosóficas de la misma calidad que las de sus colegas del centro, y que, al menos, podrá descubrir en ellos de inmediato signos de su inadvertido e ignorado eurocentrismo. La acusación fundada de eurocentrismo (como ignorancia del Sur e ignorancia de su propio eurocentrismo) coloca al colega del centro en la incómoda y no habitual situación (y por lo tanto hace tambalear su segura centralidad y universalidad de su saber filosófico) de superioridad ante el filósofo del Sur. Cuando sin advertirlo cae en la trampa de un juicio eurocéntrico (por ejemplo, por ignorancia de la historia de la filosofía del pensador del Sur), el filósofo del Sur puede exclamar: «¡Demuestra Ud. ejercer una filosofía eurocéntrica que juzga lo que desconoce!» El seguro profesor y académico del centro pierde la serenidad, o se enfada, y es peor (porque se le dan nuevos argumentos en ese sentido), o reflexiona y acepta, y entonces, solo entonces, comienza un lento diálogo de la filosofía del Sur con la del Norte, tan necesaria y por el momento casi inexistente en un clima ético de simetría, respecto y apertura a la verdad.

9. Despliegue de una filosofía del Sur

Los momentos de una tal filosofía del Sur debe comenzar por estudiar, debatir, exponer y publicar *historias de la filosofía*¹ de

1. En el último Congreso Mundial de Filosofía de la FISP en Seúl se presentó la primera historia de la filosofía de Corea. En América Latina hemos publicado, como he indicado más arriba, en gran formato la primera visión de conjunto de la filosofía latinoamericana (E. Dussel- E. Mendieta- C. Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoame-*

sus respectivos países, y de todo el continente cultural. Es notable que en el presente se comienzan a dar a conocer las primeras historias de la filosofía nacionales del Sur.

Al mismo tiempo deben publicarse (aunque sea electrónicamente) las obras clásicas de la filosofía del Sur desde finales del siglo XV al menos, y mucho mejor si se incluyeran todas las obras clásicas desde el origen mismo de dichas historia regionales.

Esas publicaciones deben ser el fruto de un debate sobre los períodos de la historia filosófica correspondiente, de su sentido y contenidos, de los filósofos y las obras que debieran ser tenidos en cuenta. Esta reconstrucción crítica, es evidente, puede tener diferentes interpretaciones, que ya son filosóficas pero no meramente imitativas de filosofías foráneas sino de la temática que se va descubriendo del proceso histórico de los pueblos mismos que los filósofos más importantes acompañaron, y a veces influenciaron con mayor o menor medida. Sin lugar a duda un Confucio o un Laotze fueron factores constituyentes de la cultura china, un Buda o un Sankara en el Indostán, un Alfarabi o Avicena en el mundo árabe-iránico o un Bartolomé de las Casas en América Latina del siglo XVI.

Pero junto a este poner a disposición de estudiosos, alumnos, profesores e intelectuales en general de su propia tradición filosófica considerada valiosa, es necesario desarrollar un discurso creador propiamente filosófico que no sea meramente comentario ni de la tradición ancestral ni de la europea, sino que, partiendo de la realidad y de la historia del tratamiento del tema en la propia filosofía regional o local del Sur, alimentada críticamente con instrumentos propios, y en diálogo con lo mejor de la filosofía moderna europea (que el filósofo del Sur debe saber escoger para su proyecto de pensar propio y distinto), produzca pensamiento claro, fundamentado y comprensible a los responsables de la rea-

rícano, del Caribe y latino» (1300-2000). América Latina no es objeto ni de una línea en la tan brillante obra de Randall Collins, *The Sociology of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2000, aunque sí tiene una buena descripción de las filosofías de la China, la India, el mundo islámico y el África bantú.

lidad concreta, política, económica, cultural, estética, tecnológica, científica, etc. de los países del Sur. Una filosofía propia, expresión del Sur y útil para su comunidad.

Para ello habrá que evitar el fundamentalismo de excluir los aportes de otras corrientes filosóficas (incluyendo la de la modernidad europea), y la mera actitud de comentarista de dicha filosofía europea. La primera desprecia el diálogo y no aprovecha de la Modernidad europea; la segunda se crea moderna pero no sirve a los intereses de su propia comunidad del Sur (siendo al mismo tiempo despreciado por la comunidad filosófica del centro europeo por no tener ninguna originalidad, sino, en el mejor de los casos, estar «enterado» de las últimas producciones europeas, comentadas siempre con retraso y sin ninguna importancia real ni en el Sur (por ser extrañas) ni en el centro (por no ser creativas y estar a la vanguardia del pensamiento).

Por el contrario, quien dominando su propia tradición regional del Sur (desconocida o no tan conocida como el autóctono) y usando metodológicamente los últimos hallazgos de la filosofía europea o norteamericana en el esclarecimiento de la actualidad de la realidad regional o local del Sur, aportará nuevas reflexiones filosóficas, describirá temas desconocidos y pertinente, y podrá ser «punta de lanza» en un pensamiento filosófico bien fundado e innovador. Pensar la realidad ética, política, antropológica, ontológica, epistemológica filosóficamente en China (con su revolución hiper-industrial), la India (con el desarrollo del mundo electrónico), en América Latina (con las experiencias políticas de Bolivia, Venezuela o Brasil), del mundo islámico (con su «revolución del jasmin»), son temas pertinentes que solo los filósofos del Sur deberían esclarecer de manera privilegiada por ser los actores de esos procesos.

La precisión, seriedad, fundamentación argumentativa, pertinencia con respecto a la realidad propia, belleza en la exposición, pedagogía en la explicación, convencimiento en la opción, etc., deben ser notas propias de la filosofía del Sur en el presente. En ese caso la comunidad de los filósofos del centro «aprenderán»

nuevos temas, con nuevos métodos, desde nuevos interlocutores. La filosofía del Sur recuperará la creatividad aniquilada a finales del siglo XV, al comienzo de la colonialidad del saber, que oscureció las filosofías del Sur.

10. El pronóstico de una Edad trans-moderna pluriversal¹

El *decentramiento* que se está produciendo ante nuestros ojos (el indicado pasaje a países con autonomía política, económica y militar, el BRIC² entre otros; simultánea a la crisis económica de Europa y Japón, y el límite del militarismo norteamericano) nos permiten proponer algunas preguntas: a) ¿Qué es la modernidad? b) ¿Hubo, hay o habrá una o varias modernidades? c) ¿Se dará o no en el futuro que ya se anuncia una *nueva Edad*, una cultura distinta y por ello más allá de la modernidad, es decir, una *transmodernidad*? d) Y si diera esa *nueva Edad del mundo*, como diría Schelling, ¿se organizaría bajo la forma de una *universalidad unívoca*, de una sola cultura para toda la humanidad (con una lengua, una tradición, habiendo desaparecido las culturas vencidas, habiéndose negado la diversidad de las otras culturas existentes durante milenarios) o emergirá un *pluriverso analógico* cultural que durante siglos continuará en un fecundo diálogo intercultural entre culturas distintas en permanente mutua fecundación creativa?

Responderemos brevemente a manera de cortas tesis para futuras discusiones.

1. Tanto el término «trans-moderno» como lo de «pluriversal» se explican en este § 10 a continuación.

2. Brasil, India, Rusia y China.

3. En mi trabajo «Trans-modernity and Interculturality» (in *Polygraph* [Ljubljana, Slovenia], 41-42 (2006), pp. 5-60; se encuentra el texto entre mis artículos en edición electrónica: www.enriquedussel.com) explico la diferencia de esta posición con la de los «posmodernos». «Post» indica la última etapa crítica de la modernidad europea (es todavía una hipótesis eurocéntrica, solo del Norte; es lo particular con pretensión infundada de universalidad); el Sur no es ni será postmoderno. «Trans» se refiere, más allá de la modernidad, a otra Edad del mundo (ya no es eurocéntrica; surge desde el Sur e incluye al Norte; es lo planetario).

En primer lugar, la modernidad no es la *Ilustración*, ni la definición de Kant («La liberación de un estado de inmadurez auto-culpable»¹) no es suficiente. La modernidad es una Edad de la historia inaugurada por Europa gracias al descubrimiento y dominio del Océano Atlántico (nuevo centro geopolítico) que permitió a ésta expandirse por el mar y constituir imperios comerciales, militares y culturales, que tuvieron a Europa por centro. El «yo europeo» constituyó a las otras culturas como sus colonias, bajo su Voluntad de Dominio, y a la naturaleza como explotable y mediación para la obtención de mayor cantidad de valor de cambio. Es una Edad de enormes adelantos tecnológicos, exigidos por la competencia entre capitales; de descubrimientos científicos y de organización política de Estados con democracia representativa. Se impuso a las otras culturas hasta el límite que hoy presenciamos, crisis civilizatoria donde los efectos negativos de tales inmensos desarrollos muestran su rostro negativo: la posibilidad de la extinción de la vida en la Tierra.

En segundo lugar, en su sentido pleno, aunque hubo antecedentes históricos (la separación de la ciencia de la fe religiosa en la filosofía de Córdoba con Averroes, grandes descubrimientos tecnológicos agrícolas e industriales en China, invención de la matemática moderna y la astronomía heliocéntrica en Bagdad, etc.), la modernidad es europea, es única y se imita en parte actualmente en el proceso de globalización en otras regiones del mundo. No hay muchas modernidades, aunque hay implantación diferenciada de la misma según las culturas. Si el calvinismo influenció en el desarrollo original del capitalismo (como lo muestra Max Weber), en el presente es el neoconfucionismo el que inspira el capitalismo *sui generis* del Sudeste asiático y la misma China. Es la misma modernidad imitada y expandida en ciertos aspectos.

En tercer lugar, pensamos que estamos en la antesala de una *nueva* Edad de la historia dado el agotamiento de las premisas de la modernidad. No se trata de una situación posmoderna (solo válida para Europa), sino de un momento de cambio radical del fundamento mismo cultural del *ethos* moderno. Proponemos entonces bajo la denominación de *trans-modernidad* (a falta de otra

palabra) el horizonte que se abre ante nuestros ojos. Se trata no de una nueva etapa de la modernidad sino de una *nueva* Edad del mundo, más allá de los supuestos de la modernidad, del capitalismo, del eurocentrismo y del colonialismo. Una *nueva* Edad en donde las exigencias de la existencia de la vida en la Tierra habrán exigido cambiar la actitud ontológica ante la existencia de la naturaleza, del trabajo, la propiedad, de las otras culturas.

En cuarto lugar, en esa trans-modernidad la humanidad no se internará en la *universalidad unívoca* de una sola cultura, la que se impondría a todas las demás extinguiéndolas; una universalidad fruto de un proceso de identidad excluyente. Sino que será un *pluriverso* donde cada cultura dialogará con las otras desde la «semejanza» común, recreando continuamente su propia «distinción» analógica, vertiéndose en un espacio dialógico, mutuamente creativo. Será, tal como lo hemos indicado, una Edad que gracias a nuevas relaciones económicas se habrá superado el capitalismo, porque las exigencias ecológicas y las de la vida de la mayoría de la población de la Tierra, que habrá abrazado una democracia participativa más allá del liberalismo, no permitirán ya un sistema basado en la explotación de los más vulnerables por el aumento de la tasa de ganancia, y en la desigualdad de los ciudadanos del mundo. Es un pronóstico razonable, empíricamente argumentable, que traza un horizonte futuro que al menos intentará la superación de las dominaciones sustanciales detectables en el presente, porque imposible es imaginar hoy el superar las dominaciones inevitables del futuro, que ciertamente las habrá debido a la condición humana.

Capítulo VIII

La filosofía en América Latina en el siglo XX

Problemas y Corrientes

En este extremadamente corto trabajo organizaremos la exposición a partir de las corrientes más significativas de la filosofía latinoamericana en el siglo XX. Dentro de cada una de ellas analizaremos su problemática y nos referiremos a los filósofos más representativos —sabiendo que debemos dejar sin nombrar a muchos otros—. Al final proponemos una mínima e indicativa bibliografía general, por países —aunque no hayamos tratado el tema desde un enfoque nacional— y por corrientes filosóficas. La cronología puede ser útil para el lector que se inicia en el tema.

§ 1. Panorama General¹

El proceso de la filosofía en América Latina durante el siglo XX comienza con la presencia de una filosofía positivista (de inspiración comtiana, posteriormente spenceriana o haeckeliana) articulada a minorías hegemónicas de la sociedad política, que fundan el Estado liberal en la segunda mitad del siglo XIX. La reacción antipositivista (§ 2), vitalista (inspirada en Henry Bergson), a veces antirracionalista (partiendo de Schopenhauer o Pascal), desde la razón histórica (José Ortega y Gasset) o tradicional (Tercera Escolástica con influencias de las universidades de Lovaina o Fribourg), funda la filosofía universitaria latinoame-

1. Véase al final la Bibliografía I.

2. Romero, 1952. Recomendamos, en el caso de los filósofos latinoamericanos nombrados en el texto, verificar el nombre completo, nacionalidad, fecha de nacimiento y muerte (si hubiera acontecido), y sus obras principales, al final de este trabajo en la *Cronología Mínima* o en la *Bibliografía*.

ricana. Son los «fundadores», en el sentido de Francisco Romero,² que de alguna manera se articulan a la naciente burguesía nacional, industrial (en países tales como Argentina, México, Brasil, Perú, Colombia, etc.), y a los movimientos populares (como la Revolución Mexicana de 1910 o Cárdenas desde 1934, la del Partido Radical de Hipólito Irigoyen en Argentina en 1918 o des- de Perón en 1946, o el nacionalismo de Getulio Vargas en Brasil desde 1930, etc.).

Sus conciencias estarán escindidas por un «desenfoque» —al decir de Miró Quesada¹—:

«Los [...] latinoamericanos que se dieron a la actividad de filosofar, pudieron entender lo que leían. Pero no pudieron darse completamente cuenta de que no lo comprendían».²

Estaban en un mundo no-europeo pero reflexionaban desde una filosofía para la cual la realidad era lo europeo. Ese «desenfoque» tornaba la reflexión filosófica ambigua.³

El proceso se profundiza, en lo que Francisco Miró Quesada denomina una «segunda generación»,⁴ o la «normalización», que comienza una «bifurcación», en una corriente (§ 3.a) más inspirada en la ontología heideggeriana (p.e., Carlos Astrada o Wagner de Reyna) de otra (§ 3.b) más orientada por la fenomenología husserliana (p.e., Miguel Reale, Miguel Ángel Virasoro o Luis

1. Miró Quesada, 1974, pp.30ss.

2. *Ibid.*, p.33.

3. Es acerca de este «estilo profesoral» de estas generaciones concretas sobre las que Salazar Bondy (y yo mismo) indicaba que la filosofía era «imitativa e inauténtica», y no sobre la totalidad del pensamiento latinoamericano que se afirma como existente y como reflexión histórica (que de ninguna manera se niega). Véase mi artículo: «Leopoldo Zea's project of a Philosophy of Latin American History», en Amaryll Chanady (Ed.), *Latin American Identity and Constructions of Difference*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1994, pp. 26-42.

4. Miró Quesada, 1974. Son los que institucionalizan («normalizan») por segunda vez a la filosofía universitaria —ya que la primera «normalización» aconteció desde el 1553 con las fundaciones de las primeras universidades en México y Lima, y sus estudios filosóficos dentro de una renovada Segunda Escuela cultivada con precisión por algunos grandes filósofos latinoamericanos creadores—.

Juan Guerrero), que tiene vuelo filosófico propio y comienza a crear escuela. Entre sus cultores hay también axiólogos, antropólogos personalistas, metafísicos, y otras vertientes.

Desde el origen del siglo XX, hasta su fin, hay una corriente de filósofos (§ 4) que usa la neoescolástica al comienzo, por la revalorización de Tomás de Aquino; en los treinta se torna nacionalista en filosofía política; se divide en los cincuenta por el movimiento personalista (inspirado en Maritain o Mounier); unos se convierten en francamente colaboracionistas en muchos casos de las dictaduras militares; otros se abren a nuevas corrientes filosóficas latinoamericanas creativas.

Desde el siglo XIX, por los movimientos anarco-sindicalistas y, en contacto con la I^a y II^a Internacional, el pensamiento socialista y después marxista (§ 5) se hace presente con un Juan B. Justo. José Carlos Mariátegui significará lo más creativo en los años veinte; poco después se conoce a Guardia Mayorga; el frentismo y la Guerra del 39 debilita el movimiento; la revolución cubana impactará a toda la filosofía latinoamericana en los sesentas; un Adolfo Sánchez Vázquez le dará estatura problemática propia, en momentos en los que el althusserianismo estaba en vigencia (en los setentas); y hoy se debate en la crisis producida por los acontecimientos del 1989.

Desde el interior del pensamiento fenomenológico husserliano, sartreano u ontológico se origina una problematización de lo latinoamericano como historia que hay que reconstruir con sentido (Leopoldo Zea, Arturo Ardao o Arturo Roig) y como problemática que hay que definir y desarrollar (Abelardo Villegas). Es el nacimiento de una fuerte corriente que se plantea el tema «Latinoamérica» como objeto de reflexión filosófica (§ 6). Es la «tercera generación», en tensión por alcanzar la autenticidad y la afirmación de la identidad latinoamericana, que forma escuela y se prolonga vigorosa en todo el continente.

Ante la dificultad metódica de la corriente anterior, se emprenden, después de la segunda Guerra Mundial (Miró Quesada) y bajo el influjo anglosajón, los estudios epistemológicos (Gregorio

Klimoski o Mario Bunge) y el «análisis» filosófico en búsqueda del «rigor estricto» (Luis Villoro, Fernando Salmerón o Alejandro Rossi) (§ 7). Esta corriente ha logrado aportes nuevos en el pensamiento filosófico universal y ha elevado el nivel de precisión filosófica en general del continente.

Teniendo diversas vertientes (procedentes de la ontología fenomenológica, de la corriente latinoamericanista, religándose a la Escuela de Frankfurt) la filosofía de la liberación nace coincidiendo con el diagnóstico de: a) falta de «rigor» y además de «auténticidad» (es la posición de Augusto Salazar Bondy). Pero, además, b) se toma conciencia de la necesidad de la «militancia» (Osvaldo Ardiles) como articulación de teoría-praxis; y, por último, c) se define como tema y contexto a la miseria de las grandes mayorías, a los movimientos populares, estudiantiles, políticos, sociales, ecológicos, antirracistas, etc., desde finales de la década del 60, y en especial ante las dictaduras militares —desde 1964 en Brasil— (§ 8). El movimiento elaborará un discurso propio (Enrique Dussel, Juan C. Scannone), aunque se dividirá en diversas vertientes. La filosofía feminista latinoamericana produce mientras tanto un discurso de liberación propio (p.e., Graciela Hierro).

§ 2. Filosofías Antipositivistas. Los «Fundadores»¹

En 1900 aparece la obra de José Enrique Rodó *Ariel*, verdadero símbolo del cambio de siglo.² Es una demarcación narrativa hermenéutica de la diferencia cultural entre América Anglosajona (que en 1898 acaba de ocupar militarmente Cuba y Puerto Rico) y América Latina: el tema recorrerá todo el siglo. «Ariel» es el espíritu (la nueva filosofía, América Latina); «Calibán» es la técnica, la racionalidad instrumental, la materialidad (el positivismo filosófico, América Anglosajona):

«Es así como la visión de una América deslatinizada por propia voluntad, sin la extorsión de la conquista, y regenerada luego a ima-

1. Véase al final la Bibliografía 3.1.

2. Véase Arturo Ardao, 1956, pp.25ss.

gen y semejanza del arquetipo del Norte, flota ya sobre los sueños de muchos sinceros interesados por nuestro porvenir».¹

La Cuba del final del siglo XIX pareciera ser la misma del final del siglo XX, ya que leemos en José Martí:

«Sobre nuestra historia hay otro plan más tenebroso que lo que hasta ahora conocemos y es el inicio de forzar a la Isla, de precipitarla a la guerra, para tener pretexto de intervenir en ella [...] Cosa más cobarde no hay en los anales de los pueblos libres».²

El fracaso de los gobiernos latinoamericanos que se habían integrado periféricamente a la expansión del capitalismo de fines de siglo (el porfiriato mexicano, la República brasileña, la Argentina de Julio Roca criticada por la generación radical del 90), es igualmente el fracaso de su ideología militante; el positivismo filosófico. La reacción será tan virulenta como lo había sido aquél. Las figuras filosóficas van de pensadores innovadores hasta profesores universitarios con vocación pedagógica de iniciadores. Todos fueron pensadores originales, pero no intentaban escribir para filósofos, sino para los no-filósofos, propedéuticamente, para convocar las vocaciones al pensar. En algunos casos, como en el de los mexicanos, su acción fue filosófico-política de verdadera articulación al movimiento revolucionario del momento. Sin embargo, sus filosofías tenían argumentos claros ante el positivismo que combatían.

Veamos algunas figuras centrales y las posiciones filosóficas de esta «primera generación» del siglo XX.

El primero de todos es Alejandro Deustua, ya que se tituló doctor en 1872, aunque solo ocupó la cátedra de estética en San Marcos de Lima en 1888. Anterior al positivismo, se formará en sus doctrinas, aunque nunca se sintió tentado por sus propuestas. En realidad fue su primer crítico frontal. A comienzo de siglo parte a

1. Rodó, 1956, «Arieb», pp. 190-191.

2. «Carta a Gonzalo de Quesada», 14 de diciembre de 1889 (Nueva York), en Martí, 1953, II, pp. 197-198.

Francia (la Meca de la filosofía latinoamericana en el siglo XIX) y conoce personalmente a Henry Bergson, publicando su primera obra tardíamente (a sus 60 años de edad), entre 1919 y 1922, en dos tomos: *Las ideas de orden y libertad en la historia del pensamiento humano*.¹ Tuvo gran influencia sobre la nueva generación. Un Mariano Ibérico, de positivista decidido, efectuará con Deustua un cambio definitivo, escribiendo su tesis en 1916 sobre *La filosofía de Enrique Bergson*.² Deustua pasa de una estética del orden y libertad a una ética del valor (dos volúmenes de *Los sistemas de moral*, publicados entre 1938 y 1940). Es conocedor de Krause, Wundt, Bergson, Croce. Se trata de un auténtico filósofo. La estética es el momento contemplativo; la ética el realizador (inspirándose en *Las dos fuentes de la Moral y la Religión* tiene sin embargo tesis propias): la libertad estética se hace solidaridad práctica, en el orden orgánico de la vida, como realización metafísica de los valores. Al final:

«En consonancia con su actitud en la política peruana y su perspectiva social, la reflexión pedagógica de Deustua culmina así en un aristocratismo. Porque era plena su confianza en esta selección del espíritu, creía que la fórmula salvadora de la vida nacional era la educación moralizadora, irradiando de la élite y sólo de ella».³

Carlos Vaz Ferreira⁴ formado por positivistas spencerianos, ya en 1908 escribía: «De la obra de Spencer, en sí misma, poco quedó. Pero hoy ¿puede alguien estar seguro de no haberla utilizado?».⁵ El positivista emancipado guarda un respeto claro por la ciencia, practica rigurosamente la lógica, pero muestra la imposibilidad de no tener que echar mano a alguna metafísica, cuestión que plantea en su obra de 1910: *Lógica viva*. Partiendo de William James, Bergson y del mismo Stuart Mill, relaciona el lenguaje con el

1. Véase Salazar Bondy, 1967, I, pp.149ss.

2. Véase D. Sobevilla, 1988, I, pp.8ss.

3. Salazar Bondy, *Op.cit.*, p.189.

4. Véase A. Ardaio, *Op.cit.*, pp.45ss. A. Roig, 1981, pp.115ss.

5. C. Vaz Ferreira, 1908, p.100.

pensamiento. Sus argumentos contra el positivismo del siglo pasado, *mutandis* servirían para mostrar los límites del positivismo analítico del siglo XX. Pero de ninguna manera cae en el irracionalismo:

«La razón no es todo: la razón [debe ser] completada por el sentimiento y la imaginación, pero nunca forzada ni deteriorada ni despreciada».¹

Se trata de un racionalismo vitalista antipositivista de gran actualidad,² de potente estructura ética, de rigurosa argumentación, de pensador estricto.

Alejandro Korn, médico (con una tesis sobre *Crimen y locura*)³ se inició como profesor de Historia de la Filosofía en la Facultad de Filosofía de Buenos Aires en 1906.⁴ En su obra *De San Agustín a Bergson* trata por una parte Agustín, Spinoza, Pascal (que gozó de mucha reputación en toda esta generación), Keyserling, Bergson, pero por otra Kant (al que le dedica el curso de 1924, fundando la Sociedad Kantiana Argentina), Hegel y Croce. Los primeros, en línea voluntarista-vitalista le permitían oponer la vida creadora a la mera materia positivista; Kant y el pensamiento dia-

1. Vaz Ferreira, 1920, pp. 168-169.

2. En el capítulo de «La falsa precisión» escribe: «Hay sistemas científicos, teorías enteras [...] que pueden considerarse como ilustración de esta falacia. Por ejemplo, la psicología de Herbart. Procura este autor explicar la psicología por las matemáticas [...] Semejante explicación produce un efecto engañoso: hace creer que la Psicología ha adquirido precisión [...] Esta precisión es falsa, es ilegítima» (Vaz Ferreira, *Lógica viva*, 1957, p. 110).

3. Es de recordarse que fue presidente municipal de su pueblo Ranchos, cuando era médico de campo; intendente municipal de La Plata, destituido por el golpe de 1893; diputado el Partido Radical (el primer populismo anterior al peronismo). Fue elegido por la Reforma Universitaria en 1919 como decano de la Facultad de Filosofía de Buenos Aires. En los años 30, cuando el socialismo de Alfredo Palacios gana las elecciones de Buenos Aires (como en la ciudad de Hamburgo en Alemania, que abrirá la puerta al triunfo del nazismo), Korn entrará al Partido Socialista, al oponerse al golpe militar de 1930, lo que le permitirá ocupar una preeminencia indiscutida en la Facultad de Filosofía hasta 1946 al caerán Francisco Romero, que apoya el golpe.

4. El mismo se considera «autodidáctico», hablando de los que admiraron las exposiciones de Ortega y Gasset en Buenos Aires en 1916.

léctico, le permitía poner en cuestión el objeto ingenuamente afirmado por los empiristas, desde la afirmación de la ciencia (Einstein impartió cursos y conferencias en Buenos Aires en 1925) y de la libertad del sujeto. El pensamiento vitalista-trascendental (muy semejante al de Vaz Ferreira, aunque con menos penetración sistemática) constitúa un horizonte categorial que permitía construir una argumentación rigurosa contra el determinismo ingenuo de los positivistas:

«La libertad económica, dominio sobre el mundo objetivo, y la libertad ética, dominio sobre sí mismo, constituyen, unidas, la libertad humana [...] No es la lucha por la existencia el principio eminentemente, sino la lucha por la libertad».¹

Es la Argentina antes de su crisis de identidad. Coriolano Alberini merecería ser recordado aquí.

La Revolución Mexicana (1910) fue un acontecimiento latinoamericano, mundial. Permitió a Antonio Caso tomar la piqueta demoledora y militante contra el positivismo, aunque había colaborado con Porfirio Díaz, el dictador de los «científicos» —corriente ideológica mexicana del siglo XIX—. Formado en el positivismo funda con otros jóvenes en 1909 el Ateneo de la Juventud. Además de los autores estudiados por los otros filósofos nombrados (en especial Bergson y el pragmatismo norteamericano, menos Kant o Hegel), Antonio Caso lee además Schopenhauer, Nietzsche, Tolstoi, Driesch, de corte vitalista:

«El mecanismo del universo se mantiene por *el hambre y por el amor*, como cantó Schiller [...] Según Bergson, más bien que decir *homo sapiens* hay que decir *homo faber*. La inteligencia, elegante solución del problema de vivir, es la facultad de crear útiles, instrumentos de acción».²

La existencia como economía tiende a la reproducción de la vida; la existencia como caridad es impulso trascendental creador; pero que en último término es creación estética:

1. Korn, 1944.

2. A. Caso, 1972, III, p. 9.

«En suma, la tabla de valores de la humanidad es ésta: mientras más se sacrifica y más difícilmente se efectúa el sacrificio de la vida meramente animal [el positivismo porfirista] a fines desinteresados, hasta llegar —desde la contemplación estética y las simples buenas acciones—, a la acción heroica, se es más noble».¹

E invirtiendo el sentido nietzscheano del «Uebermensch» llega a una conclusión contraria a aquel:

«El superhombre de Nietzsche, concebido en toda su magnitud de sacrificio [que se vive diariamente en la Revolución Mexicana de más de un millón de muertos], en todo su deseo de elevación de la vida, tiene, lo que de noble tiene, el cristiano».²

Como en todos los casos anteriores es una estética que culmina en una ética creadora, emancipadora. No es una reflexión filosófica abstracta; es una filosofía militante, como la del también el tardíamente católico José Vasconcelos, que llegó a la Secretaría de Educación del gobierno nacional. Como los anteriores, se articuló al movimiento político nacionalista —por esto llamó a los grandes artistas marxistas como Rivera y Orozco a pintar motivos ancestrales mexicanos en edificios públicos—. En un claro naturalismo racista (que declaraba inferior al indígena) Vasconcelos defiende en *La raza cósmica*, al mestizo, en su identidad. La vida humana es acción y debe organizarse a través de una conducta ética. De Schopenhauer a la filosofía hindú:

«Bien visto —escribe Vasconcelos—, y hablando en verdad, casi no nos reconoce el europeo, ni nosotros nos reconocemos en él. Tampoco sería legítimo hablar de un retorno a lo indígena [...], porque no nos reconocemos en el indígena ni el indio nos reconoce a nosotros. La América española es de esta suerte lo nuevo por excelencia; novedad no sólo de su territorio, también de alma».³

El inquietante pensador brasileño Raimundo Farias Brito no vive ya la necesidad de la crítica del positivismo. Por su parte el

1. *Ibid.*, p. 16.

2. *Ibid.*, p. 17.

3. Cit. M. Kempff Mercado, 1958, p. 153.

católico Jackson de Figueiredo muere muy joven y se encamina al renacimiento neoescolástico.¹ Deberían además ser nombrado Enrique José Molina,² que da a conocer Bergson de Chile, y que ya en 1913 publica *Filósofos Americanos*, o Carlos Arturo Torres de Colombia,³ y muchos otros.

Esta generación de los «fundadores» tiene gran relevancia, fueron filósofos que pensaron su realidad con los instrumentos conceptuales que se forjaron, frecuentemente autodidácticos, y que deben ser recuperados en la reflexión contemporánea.

§ 3. Ontología existencial y fenomenología: la «normalización»⁴

Se trata de la «segunda generación». Ahora son profesores de filosofía dotados de las exigencias formales del ejercicio de la profesión académica. Esta «segunda generación» se inspira en la fenomenología, en sus diversas vertientes, y será la filosofía predominante del pensamiento latinoamericano hasta la década de 1960.

Debe destacarse que hubo dos estilos diferentes de practicar la filosofía. Opinamos que estos estilos son el origen de la «bifurcación». Carlos Astrada, en su obra *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, indica exactamente estos dos estilos a los que nos estamos refiriendo:

«Entre el idealismo fenomenológico (Husserl) y la metafísica existencial (Heidegger), media una diferencia fundamental. Heidegger, merced a una radicalización de la noción de *existencia*, llega a una concepción de la filosofía y de su tarea esencial divergentes, y hasta opuestas, de las que Husserl considera abonadas rigurosamente por la fenomenología».⁵

1. Véase Antonio Paim, 1984, pp. 417ss.

2. Véase Escobar, 1976, pp. 63ss.

3. Véase Marquinez Argote, 1988, pp. 343ss.

4. Véase al final la Bibliografía 3.2.

5. Astrada, 1936, p.6. Llama la atención la bibliografía indicada al final de la obra, que muestra un Astrada de alto nivel técnico en el manejo de las fuentes.

Astrada, con gran profundidad, muestra que Husserl quedará apresado en el horizonte objetual de la conciencia-ente, mientras que Heidegger se abre a la totalidad del «mundo» donde los entes nos enfrentan fenómenos. Dicho «mundo» será descubierto entre nosotros como «lo latinoamericano». a) Un estilo, entonces, está más ligado a la ontológica heideggeriana,¹ que da primacía al ser en el mundo histórico, con relaciones prácticas más nacionales, y hasta populares (tendrá por herencia² el pensamiento latinoamericano, § 6, y la filosofía de la liberación, § 8). b) El otro, más deudor de la fenomenología husserliana, que da primacía al sujeto ante el ente como eidos (p.e., F. Romero), de inspiración más solipsista, tendrá por herencia, entre otros, el pensamiento epistemológico y analítico, § 7. Se dieron, simultánea y paralelamente, en mutua fecundación y tránsito de uno al otro.

a) En el primer estilo, entonces, contra el *Ariel* de Rodó, un Aníbal Ponce se levantará en defensa de Calibán, que ahora es el pueblo latinoamericano, las clases dominadas (el Ariel humanista ha fracasado también).³ En efecto, la crisis económica de 1929 repercutirá con grandes cambios políticos desde 1930 en todo el continente (el mismo Roosevelt compromete al Estado en una intervención activa de corte keynesiano). De la misma manera el pensamiento heideggeriano impactará profundamente a América Latina, por razones semejantes a las que determinarán su aparición en Alemania: la interpretación telúrico-histórica está ligada al afianzamiento del proyecto de una burguesía industrial,⁴ y al simultáneo y masivo surgimiento, en los países más desarro-

1. Véase sobre las «ontologías contemporáneas» latinoamericanas a Roig, 1981, pp. 138ss.

2. Esta reflexión no debe ser fijista; ya que un J. Gaos, republicano y antifranquista, será heideggeriano e impulsará el estudio de lo mexicano. El mismo Carlos Astrada terminaría adhiriendo al marxismo después de la caída del peronismo.

3. «*Ariel* o la agonía de una obstinada ilusión», en Aníbal Ponce, 1970, pp. 94ss.

4. En América Latina la burguesía periférica, como en el caso de los gobiernos populistas, en cambio, buscan la emancipación nacional; la burguesía alemana o japonesa buscan, por su parte, la hegemonía mundial, en competencia contra el dominio anglosajón en el mercado mundial.

llados de América Latina, de una clase obrera. Entre 1930 a 1940, un grupo de pensadores¹ exalta la naturaleza, la geografía, el indio. Franz Tamayo escribe:

[En Bolivia] «la tierra hace al hombre [...] colosales montañas escarpadas que son como fortalezas naturales y también como naturales prisiones [...] El alma de la tierra ha pasado en ésta con todo su grandeza, su soledad, que a veces parece desolación y su fundamental sufrimiento [...] Los Díaz, los Melgarejos, los Guzmán Blanco, los Castro, los Rosas y otros más [...] todos dominadores, vencedores y hegemónicos; todos tienen la marca mestiza en la frente, y la energía que representan es de origen indio —es la sangre del indio que resurge sobre la sangre advenediza y aventureña».²

En el plano estrictamente filosófico, algunos estudiantes latinoamericanos que habían estudiado en Alemania o Suiza (por primera vez superando el horizonte francés) entre las dos guerras, con Heidegger (Carlos Astrada o Alberto Wagner de Reyna), con Cassirer (Nimio de Aquín), o en Zúrich (Luis Juan Guerrero), originan una reflexión ontológico latinoamericana. Podríamos decir que adoptan dos actitudes diferentes.

Entre las interpretaciones ontológicas, unos tendrán una actitud afirmativa, una visión asumptiva, positiva de lo americano, que tendrá larga historia. Queremos recordar a Carlos Astrada con su obra *El mito gaucho*. Articulado al nacionalismo del 1946 —ya que este filósofo reemplaza a Romero, y será por su parte reemplazado por éste en 1956³—, recupera la figura del «gaucho Martín Fierro» como aparición de lo ancestral, propio, auténtico. No

1. Piénsese en Franz Tamayo, *Creación de la pedagogía nacional*, La Paz, 1910; Roberto Prudencio, «Sentido y proyección del Kollasuyos», en *Kollayayo* (La Paz) (1939); Ezequiel Martínez Estrada, *Radiografía de la Pampa*, Losada, Buenos Aires, 1961; Gilberto Freyre, *Casa-grande y senzala*, Biblioteca de Autores Brasileños, Buenos Aires, 1942; Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*.

2. Cit. de G. Francovich, 1966, p.229. Véase A. Villegas, 1963, pp.74-92. Un Rodolfo Kusch pertenecerá, con tardía aparición, a esta generación.

3. Sólo si se tiene en cuenta la historia de Europa y su cambio de «sentidos» en la Periferia del capitalismo, podrán entenderse estos cortes: en 1930 asume la cátedra en Buenos Aires el capitán Romero, con el «golpe militar» antinacionalista de ese año; en

es extraño que posteriormente asumiría el marxismo siguiendo una progresión ontológica que de Heidegger se continuará en Hegel y rematará en un Marx: a la manera de la Escuela de Frankfurt, exige un retorno a la historia para asumir superando las negatividades.¹ De esta manera el gaucho se transformará en el proletariado como sujeto de la historia —tradición marxista de un José Aricó, como veremos—. Otros ontólogos, en cambio, analizan con actitud trágica la negación de lo latinoamericano de muy variadas maneras: como «lo desprovisto de historia», las «tierras valdías», lo «vacío ontológico» de Félix Schwartzmann en Chile;² como lo meramente volcado al futuro como «expectativa», ante «algo que se acerca» como «lo que vendrá» de Ernesto Mayz Vallenilla en Venezuela;³ como el ente auroral presocrático sin pasado, sin culpa, el «futuro puro» de Nimio de Aquin en Córdoba;⁴ como el «pecado original» de haber sido expulsados de Europa de H. A. Murena:

«En un tiempo habitábamos en una tierra fecundada por el espíritu, que se llama Europa, y de pronto fuimos expulsados de ella y caímos en otra tierra en bruto, vacua de espíritu, a la que dimos en llamar América»⁵

El criollo (blanco, hijo de inmigrantes) desconoce ahora el mundo amerindio, colonial, de «tierra adentro»: niega una historia

1946 la asume Astrada, con el golpe militar que dará después el poder al peronismo; en 1956 retorna Romero con la «revolución libertadora» que organizará la dependencia de la expansión norteamericana; en 1966, con el golpe militar de Onganía partirán otros; en 1976, con el golpe militar neoliberal partimos otros más al exilio. Hay que tener mucho cuidado de no confundir el «sentido» de cada uno de estos cortes, y de situarlos en la Periferia. No es lo mismo Hitler que Adenauer, pero Getúlio Vargas o Cárdenas no son simplemente Hitler, y Frondizi o la Democracia Cristiana chilena no son simplemente Adenauer. Por lo tanto, Astrada no es Heidegger (pero tiene mucho de él), y Romero no tiene comparable filosófico-político en Europa.

1. El «gaucho» argentino, como el «llanero» colombiano o venezolano, es el prototipo del «árbaro», para Surmierto. Astrada lo recupera en su positividad.

2. *El sentimiento de lo humano en América*, 1950.

3. *América como problema*, 1959.

4. «Lugones y el ser americano», 1964.

5. *El pecado original de América*, 1954.

milenaria, centenaria. En la misma línea debe situarse a un Edmundo O'Gorman, que hablará del «des-cubrimiento» del 1492 como la «invencción de América» por parte de la cultura occidental —no advirtiendo la interpretación del «descubrimiento» por parte del indígena como «invasión» del *Cemanahuac* («todo el mundo» en azteca)—;¹ o un Alberto Caturelli² donde lo americano es «el ser en bruto», sin historia, lo «inmaduro». ³

Un José Gaos, «trasterrado» español en México, parte de Ortega y Gasset e igualmente de Heidegger para situar el problema de lo latinoamericano y mexicano. Su traducción al español de *Ser y tiempo* es mucho más que una mera traducción, es ya ella misma una obra filosófica histórica. Además, desde el horizonte ontológico mostró la importancia de pensar el «*propio mundo*» —de donde se origina la corriente latinoamericanista (p. e., Leopoldo Zea)—, reconstrucción realizada con tal seriedad y rigor extremo, que dejará esa actitud en sus discípulos, de donde posteriormente se seguirá la filosofía analítica (p. e., L. Villoro o F. Salmerón).

Por su parte, Alberto Wagner de Reyna,⁴ se formó en Lima, y posteriormente estudió con Hartmann, Spranger y Heidegger en Alemania. En 1937 defendió su tesis doctoral sobre *La ontología fundamental de Heidegger, su motivo y significación*. Su obra madura es *Analogía y Evocación*.⁵ Se trata de una interpretación kierkegaardiana y cristiana del pensamiento de Heidegger. No se le puede negar estatura filosófica, por lo que habría que situarlo al nivel de Carlos Astrada o José Gaos.

1. *La invención de América*, 1958. Véase mi crítica en mi obra Dussel, *Obras Selectas*, T. 19, 1492. *El encubrimiento del otro*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012, pp. 31-48 (conferencia 2).

2. *América Bifronte*, 1961.

3. Creo que Caturelli no sabe que ha usado la misma expresión de Kant en la definición de *Aufklärung*: «Ummundigkeit». Véase mi obra Dussel, *Ídem*, pp. 19-30 (conferencia 1).

4. Véase Sobrevilla, 1989, I, pp. 203ss; Miró Quesada, 1981, 52ss.; Salazar Bondy, 1967, II, pp. 413ss.

5. Gredos, Madrid, 1976.

Como transición al otro estilo, un Danilo Cruz Vélez,¹ que viajó en 1951 a Freiburg y estudió con Heidegger, manifiesta en sus obras principales, *La filosofía sin supuestos: De Husserl a Heidegger*, y *De Hegel a Marcuse*, una práctica filosófica académica. El tema de lo americano no atrajo su reflexión.

b) El otro estilo, fenomenológico, axiológico, más solipsista (siguiendo como hemos dicho más de cerca a Husserl, Scheler o Hartmann), se desarrollará y logrará amplia presencia en el mundo académico; son «profesores de filosofía». Su más importante representante fue sin lugar a dudas Francisco Romero,² si se tiene en cuenta también «su obra no escrita» se podrá comprender su importancia. En efecto, Romero, lanzando —gracias a sus contactos— desde Washington la colección de historia del pensamiento latinoamericano, por su entusiasmo y decisión, se propone un proyecto de filosofía rigurosa en el continente. Alienta entonces a toda una generación. Sus obras teóricas³ se inspiran muy de cerca en la ontología de Hartmann, en la posición de Scheler del «puesto del ser humano en el cosmos» y en la distinción de individuo y persona, tan propia de los personalistas (en especial de Jacques Maritain), se hace presente en su trascendentalismo del espíritu y los valores.

En Argentina hubo todo un grupo de grandes filósofos en esta tradición. Un Luis Juan Guerrero, que escribe una importante estética,⁴ con una influencia determinante de Heidegger, pero con recursos de Husserl, Merleau-Ponty y otros, que hacen de su descripción de la constitución operativa del ser de la obra de arte un ejemplo filosófico no superado en el continente. Miguel Ángel Virasoro, Vicente Fatone, Ángel Vasallo, Risieri Frondizi,

1. Véase Daniel Herrero Restrepo, «La filosofía en Colombia contemporánea (1930-1988)», en Marquinez Argote, 1988, pp.381ss.

2. Véase Salomon Lipp, «Francisco Romero», en *Three Argentine Thinkers*, Philosophical Library, New York, 1969, pp.113-167.

3. Véase Romero, 1944 y 1952.

4. Véase L. J. Guerrero, 1956, en tres meditados tomos.

Arturo García Astrada, Carlos Ceriotto, y más recientemente Ricardo Maliandi (influenciado por Hartmann y últimamente cultor de la pragmática trascendental de Apel) son otros de los filósofos a tenerse en cuenta.

En Brasil podemos decir que es Miguel Reale el que introduce el movimiento fenomenológico, en la vertiente de la filosofía del derecho, en un «personalismo axiológico» ligado a la «tridimensionalidad de la doctrina del derecho». Un Vicente Ferreira da Silva analiza fenomenológicamente los ámbitos de la axiología, lógica formal, metafísica y filosofía de la religión. Emmanuel Carneiro Leão es de señalar por su pensar ontológico creador.

Cabria citarse aquí, aunque su pensamiento rebasa la fenomenología, la filosofía de Eduardo Nicol en México, cuya *Metafísica de la expresión* es una de las obras más relevantes del pensar latinoamericano en su conjunto. La obra de un Luis Villoro, *Estudios sobre Husserl* (1975), o las de Ramón Xirau, indican igualmente el cultivo de esta disciplina por un extendido número de profesores.

Francisco Miró Quesada se inicia en 1941 con la obra *Sentido del movimiento fenomenológico*.¹ Permanecerá en el nivel fenomenológico de un racionalismo autoconsciente de sus límites y de la necesidad de la historia del pensamiento latinoamericano.

Recientemente, una generación fenomenológica formada en la Alemania de los 60s., por ejemplo, Guillermo Hoyos, colombiano, domina de manera estricta la metodología (que de Husserl y Heidegger se pasa en el presente a Habermas), lo que le permite efectuar una crítica del positivismo científico, asumiéndolo e intentando implantarlo en un horizonte más crítico.² En una línea más hermenéutica del connotado filósofo colombiano, elegido presidente de la Sociedad Interamericana de Filosofía recientemente, Carlos Gutiérrez, debe también destacarse. El venezolano Alberto

1. Véase Salazar Bondy, 1967, II, pp. 394 ss., y Sobrevilla, 1988, II, pp. 607-854.

2. Véase D. Herrera Restrepo, *op.cit.*, pp.389ss.

Rosales,¹ el uruguayo Juan Llambias Acevedo, el chileno Juan de Dios Vial Larraín, el colombiano Daniel Herrera Restrepo formado en Lovaina, merecerían un lugar especial en el análisis.

§ 4. Filosofías practicadas por cristianos²

Desde el siglo XVI, pero de manera especial desde finales del siglo XIX, los cristianos en América Latina fueron cultores decididos de la filosofía. Expongamos brevemente la compleja y no muy estudiada problemática de esta tradición que tiene relativa independencia de las otras corrientes, por articularse a la extendida institución eclesial. Se trata del pensamiento filosófico practicado por cristianos, desde una iglesia que es una de las instituciones más antiguas en el continente mestizo —desde la escuela de filosofía fundada por los dominicos en Santo Domingo en 1538, o la de Michoacán en 1541 en México, no olvidando que la primera «normalización» filosófica (con grados de maestría y doctorado en filosofía) se produjo en las universidades de México y Lima en 1553, junto a decenas de centros donde se expedían bachillerato en filosofía desde Guadalajara o Durango a Santiago de Chile, Mendoza o Buenos Aires en la época colonial.³ Lo mismo acontece en el siglo XX, donde muchas decenas de centros de enseñanza cristianos, cultivan de manera preferencial los estudios filosóficos —tradición que debe remontarse hasta las escuelas de Alejandría en el Imperio romano, a las musulmanas (desde el redescubrimiento de Aristóteles en el siglo IX d.JC) o latino-medievales que sostuvieron la autonomía de la razón ante la fe—. Miles de jóvenes conocerán, y apreciarán, por esta vía a la filosofía. Por lo general fue la neoescolástica europea (a la manera de un Desiderio Mercier o Joseph Gredt), autores italianos, belgas o

1. Con su tesis *Transzendenz und Differenz: ein Beitrag zum Problem der antologischen Differenz beim frühen Heidegger*, Nijhoff, La Haya, 1971.

2. Véase al final la Bibliografía 3.3.

3. Véase Walter Redmond, *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*, Nijhoff, La Haya, 1972.

alemanes, la que se enseñaba, repetían o comentaban. En 1923 se traduce en Lima la obra de Mercier *Programa analítico razonando de Metafísica*, que tuvo varias ediciones.

La primera etapa fue de franca lucha antipositivista (codo a codo con los «fundadores» ya analizado, § 2). Un José Soriano de Souza, doctorado en Lovaina, publica en Recife (Br) *Lições de Filosofia Elementar Racional e Moral*, donde se opone a la posición filosófica «cartesio-cousiana». En 1908 los benedictinos, siguiendo a Miguel Kruze, fundan en São Paulo una Facultad de Filosofía —que da títulos reconocidos por Lovaina—. En Argentina, será Mamerto Esquiú, en Córdoba, y Jacinto Ríos se lanzan contra el positivismo. En Colombia la hegemonía conservadora (1886-1930) hizo que en todo ese lapso el pensamiento católico ocupara las cátedras de filosofía. En Uruguay cabe destacarse Mariano Soler, con una formación europea aceptable ataca de frente al positivismo.¹ El más connotado fue Rafael María Carrasquilla,² fundador de la Escuela del Rosario, secundando a León XIII en cuanto al retorno a Tomás de Aquino, publicando en 1914 *Lecciones de Metafísica y Ética*.

En torno a 1920 se comienzan a fundar en todo el continente muchas facultades de filosofía (la Universidad Católica en Lima, 1917; la Javeriana en Bogotá, la Facultad de filosofía de los Benedictinos en São Paulo, el Centro Vital en Rio de Janeiro y los «Cursos de cultura católica» en Buenos Aires, en 1922; San Miguel en Buenos Aires, 1931; Medellín en 1936). Revistas (como *Vozes* en Brasil desde 1907, *Estudios* en Buenos Aires desde 1911, *El Ensayo* en Bogotá desde 1916, *A Ordem* en Rio desde 1921, *Arx* en Córdoba desde 1924, *Criterio* en Buenos Aires desde 1928, *Revista Javeriana* en Bogotá desde 1934, *Stromata* en San Miguel desde 1937) crean un público lector atento.

1. Véase Andao, 1956, pp. 163ss. En su obra *La iglesia y la civilización* (1905) muestra su abierto espíritu liberal antipositivista. Un Enrique Legrand, científico astrónomo, en sus *Divagaciones filosóficas* (1906) muestra su coherencia de científico creyente, en mutua autonomía de ciencia y fe.

2. Véase Leonardo Tovar González, «Tradicionalismo y neoescolástica», en Marqués Argote, 1988, pp. 320ss.

Un momento crítico fue el proceso español del 1936, que dividió el pensamiento cristiano democrático (que se inspiraría en Maritain primero y en Emmanuel Mounier después) y de donde evolucionará toda la renovación cristiana a fines de los 60s., y el pensamiento que apoya el franquismo, antimaritenista decidido, que terminará colaborando con las dictaduras militares de los años 70s.¹

Así surgen los pensadores católicos tales como Tomás Casares, César Pico, Luis Guillermo Martínez Villada, Enrique Pita, Ismael Quiles, Raúl Echauri o un Diego Pro en Argentina. El prototipo de metafísica realista no crítica es la de un Octavio Derisi. Por el contrario, la figura de un Juan Ramón Sepich destaca por la agudeza y profundidad —no reñida con actitudes políticas de derecha—. Lo mismo puede decirse de Guido Soaje Ramos, especialista en ética. Un Gonzalo Casas fue, en cambio, un connotado maestro crítico de jóvenes generaciones filosóficas. Alceu de Amoroso Lima o Leonel Franca, en Brasil; Victor A. Belaúnde, en Perú,² Ignacio Bravo Betancourt, José M. Gallegos Rocafull, Antonio Gómez Robledo —célebre traductor de Aristóteles—, Ramón Xirau o Mauricio Beuchot, en México; Clarence Finlayson Elliot, de Chile, a los que habría que agregar muchos de los ya nombrados tales como un José Vasconcelos, Antonio Caso, Wagner de Reyna o un Nimio de Anquín que eran filósofos que se afirmaban cristianos, constituyen un grupo significativo de pensadores latinoamericanos del siglo XX.

Manuel Domínguez Camargo divide, para terminar, los pensadores que son cristianos en América Latina al final del siglo XX en tres grupos: a) los que profesan un pensar que los agrupa en la Sociedad Interamericana de Filósofos Católicos (A. Caturelli, Stanislaus Ladusans, O. Derisi), que deben proteger un depósito verdadero y que intentan refutar a Marx, Nietzsche, Freud, Sartre,

1. El I Congreso Mundial de filosofía cristiana de 1979, organizado en Córdoba (Argentina), que publicará tres tomos titulados *La filosofía cristiana hoy*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 1980, presidido por el dictador General Videla, con un discurso preparado por Alberto Caturelli, es la expresión límite de esta actitud.

2. Véase su obra *La realidad nacional*, El Mercurio Peruano, Lima, 1945.

etc.; b) los que piensan que la filosofía y la fe no se confunden ni se niegan (en el sentido de la obra de Blondel: *Las exigencias filosóficas del cristianismo*, que son la mayoría de los nombrados), y que manifiestan una racionalidad autónoma; c) los que partiendo de la segunda posición, todavía «se esfuerzan en hallar un nuevo punto de partida, en elaborar un nuevo lenguaje o en construir un nuevo tipo de discurso filosófico a la altura de la racionalidad contemporánea»,¹ critica, latinoamericana.

§ 5. Filosofía marxista²

El pensamiento marxista tiene extrema relevancia en América Latina en el siglo XX, dado que se trata de un continente de capitalismo dependiente, donde la extrema pobreza (absoluta y relativa: hay más pobres más pobres) sigue creciendo desde su inicio hasta su final. Marx, en tanto economista-filósofo, sigue siendo percibido como un crítico a la realidad de un pueblo sufriente. Tiene entonces la filosofía marxista un sentido político, social, ético.

Cuando en 1846 Esteban Echeverría escribía su obra *Dogma socialista* estaba lejos de comprender lo que el socialismo significaría para América Latina. De la misma manera, Juan B. Justo, que traduce *El capital* en 1895, funda la revista *La Vanguardia* el año anterior, y organiza el Partido Socialista Internacional en Argentina en 1896, y en 1909 publica su obra *Teoría y práctica de la historia*, derivará en la defensa de una tesis social demócrata. Por su parte, un Ricardo Flores Magón significará el pensamiento anarquista utópico, que en la revista *Regeneración* y en la Unión Fraternal Liberal de 1906 luchará contra el porfiriato en México.

De los primeros marxistas fue, entre otros, Luis Emilio Recabarren, fundador el Partido Obrero Socialista de Chile en 1912, y del Partido Comunista en 1922, que escribe en 1910:

1. M. Domínguez Camargo, 1993, p. 262.

2. Véase al final la Bibliografía 3.4.

«¿Dónde está mi patria y dónde mi libertad? ¿La habré tenido allá en mi infancia cuando en vez de ir a la escuela hube de entrar al taller a vender al capitalista insaciable mis escasas fuerzas de niño? ¿La tendré hoy cuando todo el producto de mi trabajo lo absorbe el capital sin que yo disfrute un átomo de mi producción? Yo estimo que la patria es el hogar satisfecho y completo, y la libertad sólo existe cuando existe este hogar».¹

Como Julio Antonio Mella, que muere muy joven en 1929, fundador del P. Comunista de Cuba en 1925, deben ser considerados de la generación de los fundadores del pensar crítico marxista en el continente. Es sabido que, fundada la III Internacional en 1919, los Partidos Comunistas rápidamente repitieron las formulaciones soviéticas y cayeron en un eurocentrismo en sus diagnósticos, y con Stalin, posteriormente, en un dogmatismo ideológico ontológico materialista. Eso no impidió que hubiera grandes pensadores que supieran pensar en situaciones adversas. José Carlos Mariátegui es el principal de ellos, que sin dudar integra al pensamiento de Marx, tesis extraídas del vitalismo de Bergson y principalmente del pensamiento mítico-político de Sorel. Descubre, por su parte, que el «problema indígena» es central para el Perú y otros pueblos latinoamericanos, y no teme con ello contrariar una ideología que comienza a fosilizarse ya dentro de un «clasicismo» sin atenuantes, *a la europea*. Cuando en 1928 aparecen en su editorial *Amauta* los *Siete ensayos sobre la realidad peruana*, podemos saludarlo como lo más original y lo menos dogmático del marxismo latinoamericano de la primera parte del siglo XX. Será duramente criticado en vida, y después de su muerte será estigmatizado por ser un «populista reformista», por parte del estalinismo ya triunfante en el Partido en Perú. En un texto célebre de filosofía política escribe:

«El nacionalismo de las naciones europeas —donde nacionalismo y conservatismo se identifican y consustancian— se propone fines imperialistas. Es reaccionario y antisocialista. Pero el *nacionalismo* de los pueblos coloniales —sí, coloniales económicamente,

1. «Ricos y pobres», en Recabarren, 1976, pp. 74-75.

sunque se vanaglorien de su autonomía política— tiene un origen y un impulso totalmente diverso. En estos *pueblos*, el *nacionalismo es revolucionario* y, por ende, concluye en el socialismo. En estos pueblos la idea de *nación* no ha cumplido aún su trayectoria ni ha agotado su misión histórica».¹

Escribía de manera todavía vigente en América Latina:

«La crítica marxista estudia concretamente la sociedad capitalista. Mientras que el capitalismo no haya trasmontado definitivamente, el canon de Marx sigue siendo válido. El socialismo, o sea la lucha por transformar el orden social de capitalista en colectivista mantiene viva esa crítica, la continúa, la confirma, la corrige. Vana es toda tentativa de catalogarla como una simple teoría científica, mientras obre en la historia como evangelio y método de un movimiento de masas».²

Y nos recuerda igualmente:

«Aquellas fases del proceso económico que Marx no previó [...] no afectan mínimamente los fundamentos de la economía marxista».³

La crisis «frentista» y la del «browderismo» impedirán al marxismo expresarse con seriedad y rigor filosófico.⁴ La gran excepción será Aníbal Ponce, cuyas obras *Educación y lucha de clases* (1937) y *Humanismo burgués y humanismo proletario* (1935) es lo más creativo después de la obra de Mariátegui. Nació en Buenos Aires y murió desterrado en Michoacán (Méjico). En la Facultad de Economía dictó una conferencia en 1930:

«Tanto es el empeño en separar la inteligencia de la vida que se dijera que hay en ésta algún temor oculto, alguna usurpación que defender, algún gran crimen que disimular. Las sociedades no han estimado jamás al pensador. Lo han considerado, y con razón, como un hereje».⁵

1. «El problema indígeno», en Mariátegui, 1978, p. 232.

2. Mariátegui, 1934, pp. 40-41.

3. *Ibid.*, p. 75.

4. Véase Dussel, 1990, pp. 275-293.

5. Aníbal Ponce, 1970, p. 55.

Con la revolución cubana de 1959 el impacto del pensar marxista que extenderá en todo el continente, de manera muy preferente en las Facultades de Filosofía. El foquismo ético y voluntarista de Ernesto Guevara y Fidel Castro ganará por un tiempo la opinión de la juventud de izquierda. Deseo citar un texto en el que Guevara expresa la misma intuición que Antonio Caso al comienzo del siglo:

«El latifundio [...] que da como resultado el bajo salario, el subempleo, el desempleo: *el hambre del pueblo*. Todo existía en Cuba. Aquí había *hambre* [...] Las condiciones objetivas para la lucha están dadas por *el hambre del pueblo*, la reacción frente a esa *hambre*.¹ «Nuestros revolucionarios de vanguardia tienen que idealizar ese *amor al pueblo*, a las causas sagradas y hacerlo único, indivisible [...] Todos los días hay que luchar porque ese *amor a la humanidad* viviente se transforme en hechos concretos.²

Profundo sentido ético enraizado en la corporalidad sufriente y que se abre altruistamente al otro, a lo universal.

Desde un punto de vista estrictamente teórico el aporte de Sergio Bagú fue determinante: demostró que el sistema colonial latinoamericano no era feudal sino capitalista dependiente.³ Esto permitirá posteriormente comenzar a formular la cuestión de la dependencia (André Gunder Frank, Theotonio dos Santos, etc.) y el «sistema-mundo» de un Immanuel Wallerstein. Todo lo cual constituirá desde 1970 a Santiago de Chile, por el triunfo de la Unidad Popular de Allende, en el centro intelectual del continente.

Mientras tanto Carlos Astrada daba se viraje de una ontología heideggeriana a otra hegeliana, y por último desarrolla un pensamiento marxista en Córdoba. Sus alumnos, entre ellos José Aricó, lanzarán en su exilio posterior en México toda una disputa teórica en el interior del marxismo latinoamericano, editando más de cien

1. Ernesto Guevara, 1974, p. 520.

2. *Ibid.*, p. 637.

3. Las obras más importantes en este debate fueron: Sergio Bagú, *Economía de la sociedad colonial*, 1949; Caio Prado Junior, *Historia económica del Brasil*, 1953; Silvio Frondizi, *La realidad argentina, ensayo de interpretación sociológica*, 1955.

tomas de la colección «Pasado y Presente» en la Editorial Siglo XXI. En México, un pensamiento filosófico marxista había florecido gracias a la presencia de Eli de Gortari y Adolfo Sánchez Vázquez, con su clásica obra *Filosofía de la praxis* de 1967; posteriormente criticará la corriente althusseriana cuando tenga en los 70s enorme influencia, por la obra de Martha Harnecker.

En 1979 la revolución nicaragüense dará nuevo impulso teórico, y planteará una profunda renovación de la filosofía política, asumiendo las posiciones nacionalistas, populares, oponiéndose al dogmatismo del estalinismo, e innovando en todos los niveles de la reflexión. Orlando Núñez escribe sobre la revolución nicaragüense:

«El reduccionismo de algunos proclama que no puede haber revolución más que con la participación exclusiva de los proletarios, y el reduccionismo de los segundos afirma que los proletarios ya no son los que hacen la revolución, sino el pueblo [...] La miopía de los primeros está en no poder ver *lo popular en el proletariado*, y la de los otros en no poder ver *lo proletario en lo popular*.¹

Habria que nombrar todavía la obra de un Bolívar Echeverría o Gabriel Vargas,² director de la revista *Dialéctica* (Puebla) desde 1976, en México, Núñez Tenorio en Venezuela, un Antonio García o el althusserianismo en su momento de Luis Enrique Orozco en Colombia,³ o los tres tomos de comentarios de las cuatro redacciones de *El capital* de Marx.⁴ La obra que se ha publicado en alemán de Raúl Fornet-Betancourt llena un vacío importante.⁵

1. Orlando Núñez, 1986, p.60.

2. Véase *Más allá del derrumbe*, Siglo XXI, México, 1994.

3. Véase Orlando Fals Borda et alia, 1983, *El marxismo en Colombia*, Universidad Nacional, Bogotá.

4. En 1857-1958, en 1861-1863, en 1863-1865 y de 1866 a 1867 Marx escribió cuatro veces su obra cumbre. Véase Dussel, *Obras Selectas*, T. 15, *La producción teórica de Marx* (1985), T. 16, *Hacia un Marx desconocido* (1988), T. 17, *El último Marx y la Liberación latinoamericana* (1990). T. 18, *Las metáforas teológicas de Marx* (1994), Editorial Docencia, Buenos Aires, 2013.

5. Véase R. Fornet-Betancourt, 1994. Es la primera obra que estudia el desarrollo estrictamente filosófico del marxismo en el continente.

§ 6. Filosofía latinoamericana: la «bifurcación» I¹

Si retornamos a una exposición de la evolución histórica de la filosofía latinoamericana, podremos descubrir que se profundizará lo que Miró Quesada denomina la «bifurcación» (que ya se había iniciado en la generación anterior, como hemos visto en el § 3.a, y b). Se trata de una «tercera generación». Desde la década del 30 se comienza a investigar de manera más detallada la historia de la filosofía latinoamericana, lo que respondía a una exigencia ontológica del análisis del mundo circundante histórico (desde la filosofía de José Ortega y Gasset, Sartre, Dilthey o Heidegger), y por el afianzamiento de las burguesías nacionales industriales en tiempos de la guerra de 1939. No sólo como historiografía, sino con intención filosófica de descubrir la problemática que se plantearon y resolvieron las corrientes anteriores. De estos estudios pioneros nace una conciencia filosófico-histórica con perspectiva continental.

En efecto, ya Juan Bautista Alberdi había expuesto en 1842, en una conferencia dictada en Montevideo, «Idea para el curso de Filosofía Contemporánea», veinte años antes del inicio de las formulaciones pragmáticas de Charles Peirce:

«La filosofía de cada época y de cada país ha sido por lo común la razón, el principio, o el sentimiento más dominante y más general que ha gobernado los actos de su vida y de su conducta. Y *esta razón ha emanado de las necesidades más imperiosas* de cada periodo y de cada país. Es así como han existido una filosofía griega, una filosofía romana, una filosofía alemana, una filosofía inglesa, una filosofía francesa y como es necesario que exista una filosofía americana [...] No hay, pues, una filosofía en este siglo; no hay sino sistemas de filosofía; esto es, tentativas más o menos parciales contradictorias entre sí».²

Alejandro Korn desde 1912 había escrito en su trabajo sobre «Filosofía argentina»:

1. Véase al final la Bibliografía 3.5.

2. Véase Marquinez Argote, 1981, pp. 12-13.

«Me imagino la sonrisa del lector ante el epígrafe. ¿Desde cuándo tenemos filosofía argentina? ¿Acaso tenemos filosofía? [...] Nosotros los argentinos, dirá el lector, pertenecemos al ámbito de la cultura occidental y hasta la fecha solamente hemos asimilado ideas importadas [...]. Sin embargo,] nuestras luchas no fueron mera reyertas. El positivismo argentino es de origen autóctono; sólo este hecho explica su arraigo. Fue expresión de una voluntad colectiva [...]».¹

El mismo José Carlos Mariátegui se preguntará años después: ¿Existe una filosofía en el Perú?

Es así que dentro de las organizaciones panamericanistas, con sede en Washington, un Aníbal Sánchez Reulet en 1936 publica un artículo sobre «Panorama de las ideas en Hispanoamérica». Rizieri Frondizi colabora en 1940 con la inclusión en el *Handbook of Latin American Studies* de una sección sobre historia de las ideas. Leopoldo Zea, alumno de José Gaos, publica su trabajo donde aborda ahora el horizonte del continente: *Dos etapas del pensamiento Hispanoamericano*, en 1949. El mismo F. Romero, alejado de la cátedra por el peronismo, publica en 1952 su obra *Sobre la filosofía en América*. En el Ecuador, en Guayaquil, Ramón Insúa Rodríguez se ocupa igualmente del tema en 1945. Poco después en Washington, bajo la dirección de Sánchez Reulet, apoyado por Romero y Zea, se lanza una colección de las historias del pensamiento por países. De pronto comenzó a bosquejarse una panorámica nunca antes conocida. Podría ahora surgir ante los ojos de la nueva generación el horizonte crítico de que la filosofía practicada por los «normalizadores» era extranjerizante, «inauténtica», en tanto que no se había hecho cargo de la realidad de la filosofía latinoamericana anterior. La afirmación de una identidad olvidada, la negación de la mera repetición de lo europeo, exige un volverse a lo latinoamericano como objeto (lo a ser pensado) y como sujeto (saber quién piensa y desde dónde piensa) de la reflexión filosófica. Es así que con los recursos de la corriente ontológica se problematiza la cuestión del «ser latinoamericano» (§ 3.a). Los filósofos que denominare-

1. A. Kom, 1961, pp. 233-234.

2. Véase Bibliografía I., al final.

mos «latinoamericanistas» forman parte de esa generación, pero se especializan de manera más particular en investigaciones históricas, con vuelo filosófico propio —es decir, haciendo historia de la filosofía latinoamericana no pueden dejar de hacer filosofía en cuanto tal, claro que oblicuamente, y esto es lo que le criticarán los analíticos—.

Leopoldo Zea comienza su tarea como historiador de las ideas¹ de México, y después de Hispanoamérica. Estos trabajos serán numerosos y de un primer tipo.² Además practica lo que pudiéramos llamar una filosofía «sin más»,³ que no ha reconstituido desde las hipótesis latinoamericanistas. El tercer nivel de su obra consiste en una «filosofía de la Historia» de América Latina.⁴ En esta última línea, al comienzo se intenta responder a la pregunta: «¿Cuál es nuestro ser?». Pero, como hemos visto antes (en § 3.a), la respuesta con contenido concreto se fue escapando entre las manos y no quedaba mucho.⁵ Zea intenta entonces transitar por una reconstrucción positiva de América Latina en confrontación con Occidente. Al pasar de los decenios Zea va reconstruyendo su propio discurso según el avance del desarrollo de la propia filosofía e historia en el continente:

«Lucha tanto más intensa y dura porque el dominio occidental encuentra aliados en nuestros pueblos, en grupos de poder oligárquicos que también hablan de libertad pero sólo para defender sus intereses, intereses que coinciden con los de los dominadores extranjeros». ⁶ «Zea pasa de lo mexicano a la filosofía de lo americano

1. Véase Miró Quesada, 1974, pp. 208ss; 1981, pp. 136-180.

2. Véase L. Zea, 1949, 1955 y 1963.

3. Véase mi trabajo: «El proyecto de una *Filosofía de la historia latinoamericana* de Leopoldo Zea», en *Cuadernos Americanos* (Méjico) 35, sept.-oct. (1992), pp. 203-218.

4. Véase L. Zea, 1969 o 1978.

5. En cierto sentido Emilio Uranga en *Ánálisis del ser del mexicano* (Porrúa, Méjico, 1952), que lo define por su «insuficiencia ontológica radical», cierra ya el camino del análisis ontológico del ser americano. Luis Villoro, 1950, por su parte, mostrará siguiendo la tradición negativa que siendo el indio «el otro», la única manera de superar su discriminación es integrándose a lo mexicano en cuanto tal, desapareciendo así en tanto indio.

6. Miró Quesada, 1981, p. 149.

no, y luego, en una etapa de madurez, a la filosofía del Tercer Mundo. [...] Esta integración humanista del hombre y su historia es, hoy día, el horizonte desde el cual se desenvuelven las teorías de la cultura de la dependencia y en el cual hunde muchas de sus raíces la filosofía de la liberación.¹

Si la obra escrita de Zea es inmensa, la «obra no escrita» es mucho mayor. Como ningún otro filósofo del siglo XX latinoamericano ha impulsado los estudios de filosofía latinoamericana no solo en el continente (incluyendo Estados Unidos), sino igualmente en Europa y el mundo. Desde su Centro (CECYDEL) fundado en México ha irradiado durante decenios la pasión latinoamericanista.

Por su parte, un F. Miró Quesada, desde su proyecto de racionalidad histórico² ha trazado una interpretación sugerente del devenir filosófico latinoamericano reciente.

Arturo Ardao, por ejemplo, es el prototipo del historiador de las ideas, con vuelo filosófico propio. Lo mismo debe decirse de Arturo Roig que reflexiona creativamente desde Hegel, lo que él denomina el «*apriori* antropológico»,³ el «quererse a sí mismo como válido (*für sich gelten will*)», desde el horizonte universal y en referencia a «la figura concreta de un pueblo (*die konkrete Gestalt eines Volkes*)». El sujeto que se afirma es un «nosotros» (Latinoamérica) ante lo «muestro» (no sólo un territorio) tenido como «legado» la herencia cultural como tradición, en la dialéctica de civilización-barbarie. Y así, cuando nos preguntamos por el «comienzo (*Anfang*)», que no es un mero «punto de partida

1. *Ibid.*, p. 183.

2. A. D. Sobrevalle (1989, II, p. 835) le parece contradicción sus concepción en tanto formal de la racionalidad (en sus trabajos de lógica, lógica matemática, formalización de una filosofía jurídica y teoría de la racionalidad) y sus trabajos de historia de las ideas latinoamericanas. Más adelante volveremos sobre el tema, pero desde ya es necesario considerar que la teoría de la racionalidad de Miró Quesada es flexible, tiene conciencia de sus límites, y ante la ética, o la experiencia de tener que formular la ideología de un partido político peruano, comprendió la dificultad de la axiomatización y la necesidad de un concepto «ampliado» de racionalidad (que pienso no aceptaría Mario Bunge, p. e., en esto mucho más reductivo).

3. Véase Roig, 1981, pp. 988. Se trata de una «re-construcción» histórica de la subjetividad, método fecundo de una historia de la filosofía latinoamericana.

(*Ausgang*)» de la filosofía americana debemos pensarla como «autoconciencia», como un pensar sobre nosotros mismos, pero en realidad como «recomienzos» permanentes. Por su parte las «filosofías de la denuncia»¹ no deben ser dejadas de lado.

Abelardo Villegas dio a conocer trabajos notorios en su momento.² Con una metodología dialéctica muy depurada, relacionando el texto filosófico con las estructuras históricas económicas, políticas y sociales, Villegas diagnostica que el meollo central del conflicto latinoamericano es la contradicción entre sociedad tradicional y moderna. La revolución es la acción que hace emergir la solución, que es simultáneamente (en el caso de la revolución mexicana, batista en Uruguay o Cubana) antiradicional y antiimperialista. Los reformismos (argentinos radical o peronista, brasileño varguistas, etc.) quedan inconclusos. El proyecto de Villegas, sin embargo, no ha recibido en los últimos años nuevos aportes, por desgracia. Deberíamos nombrar aquí a todo un grupo de latinoamericanistas como Gregorio Weinberg, Horacio Cerutti, Carlos Paladines, Germán Marquinez Argote (con la organización de los Congresos Internacionales de Filosofía latinoamericana en la USTA de Bogotá desde 1982 ininterrumpidamente cada dos años), Hugo Biagini, y tantos otros.

§ 7. Filosofía de la ciencia y analítica: la «bifurcación» II³

La «bifurcación», como hemos dicho, se acentúa en esta «tercera generación». Algunos parten de la posición de la corriente fenomenológica anterior (§ 3.b, siendo la evolución de Miró Quesada o Mario Bunge), en otros casos, por exigencia de mayor rigor en el uso de los recursos se echa mano del análisis lingüístico,⁴ y por ello se alejan de la tradición latinoamericana (p. e., L. Villoro o F.

1. *Ibid.*, pp. 100ss. Concepto de «reconocimientos» en p. 106.

2. Véase Villegas, 1963; F. Miró Quesada, 1981, pp. 184ss.

3. Véase al final la bibliografía 3.6, en especial la obra de conjunto de Graciú, 1985.

4. Adviéntase que el rigor se intenta en el instrumental lingüístico y no en el socio-histórico (que es otro horizonte epistemológico que no intentan mejorar).

Salmerón). Todos reciben la influencia del pensamiento anglosajón de postguerra, de la «linguitic turn». La filosofía en América Latina hace un claro paso adelante —aunque el proyecto del rigor cuasi-perfecto de la formalización matemática o el análisis, significará un escepticismo exagerado ante las otras corrientes, y descubrirá ya en la década de los 80s los límites de su propia consistencia interna y externa, en especial con respecto a la filosofía práctica—. De todas maneras la filosofía latinoamericana se hizo así autoconsciente de sus propias mediaciones metodológico-lingüísticas.

En primer lugar, V. Ferreira da Silva, procedente de la fenomenología en Brasil, publica en 1940 *Elementos de lógica matemática*. Lo mismo acontece con Miró Quesada,¹ que pasa de la fenomenología al cultivo de la lógica y la lógica matemática (*Lógica*, 1946; *Filosofía de la matemática*, 1954), y al proyecto de la axiomatización de la filosofía jurídica (*Problemas fundamentales de la lógica jurídica*, 1956), hasta llegar a su obra filosófica más importante: *Apuntes para una teoría de la razón* (1962). La posición particular de Miró Quesada en el pensamiento latinoamericano del siglo XX consiste en una definición de la razón que le permite, por una parte, acceder al nivel del conocimiento lógico, matemático, formalizante, pero sin despreciar el conocimiento que él denomina ideológico, metafísico o ético que, aunque no pueda alcanzar el rigor formal de los primeros, no por ello pierde toda validez racional. El amplio espectro racional (desde lo formal a lo histórico latinoamericano) responde en Miró Quesada a una visión estricta, y sin embargo ampliada, de una razón histórica.²

En 1944 visitó al Brasil Quine, y Hans Lindemann, del Círculo de Viena, vivió en Buenos Aires. Es en esta ciudad que despertó interés la obra de Russell, por ello el matemático Julio Rey Pastor y Gregorio Klimoski inician el camino. Por su parte Mario Bunge, adjunto de Romero en Buenos Aires (que publica *Causalidad* en

1. Véase D. Sobrevilla, 1989, pp. 607-854.

2. Véase del filósofo «Outline of my philosophical position», en *Southern Philosopher* (Univ. of N. Carolina), (1953), 2, pp. 1-5, y «La filosofía como actividad racional», en *Philosophische Selbstdarstellungen* (1986), pp. 195-203.

1961), está intentando en Canadá la obra más ambiciosa de toda esta corriente, el *Treatise on Basic Philosophy*, vol. I (1974)-VII (1985), que ha concluido con una ética en su tomo VIII.¹ En el prólogo al último volumen escribe:

«The ultimate goal of theoretical research, be it in philosophy, science, or mathematics, is the construction of systems, i.e., theories [...] because the world itself is systemic, because no idea can become fully clear unless it is embedded in some system or other, and because sawdust philosophy is rather boring».²

Ahí está su valor y ahí se encuentra su límite: un racionalismo teórico formalizante. Dejando de lado la lógica y matemática, Bunge comienza por una Semántica,³ continúa por una ontología,⁴ una epistemología.⁵ Por último, su ética se construye desde un modelo aristotélico teleológico, axiológico. Los «valores» como horizonte evaluativo asumiendo la posición utilitarista; la moral como el conjunto de las normas morales; la ética como las teorías sobre los valores, la moral y las acciones; la teoría de la acción como praxiología;

1. Véase también la obra publicada en 1980, *The Mind-Body problem*, donde advierte sobre un tema de enorme importancia.

2. Bunge, 1974, VIII, pp. v-vi.

3. Vol. I: Designación, Referencia, Representación, Intensión, Contenido. Vol. II: Interpretación, Significado, Verdad, Precisión, Campos contiguos. Llama la atención que toda la reflexión es pragmática.

4. Vol. III: Substancia, Forma, Cosa, Mundo (sólo como la totalidad de las cosas reales), Posibilidad, Cambio, Tiempo-espacio. Vol. III: Sistema, Químismo, Vida, Mente, Sociedad, Una visión del mundo sistémica, Modelos de sistemas, Cambios de modelos. Merecería esta obra un estudio particular. Para Bunge la ontología es la reflexión formal de los sistemas como sistemas (la sistematizabilidad formal). Sería interesante una comparación con la posición de Niklas Luhmann. En síntesis: «Every thing interacts with other things, so that all things cohere forming systems» (IV, p. 245), ni holística ni atomística, científica. La «sistematicidad» de las cosas es diversa (tintas como sistemas heterogéneos). Por último, siendo el universo el todo de todos los sistemas: «it endures eternally although no part of its does» (p. 246).

5. Vol. V: Cognicidor, Conocimiento, Investigación, Comunicación; Percebir, Concebir, Inferir; Explorar, Conjeturar, Sistematizar. Vol. VI: Entender, Producir evidencia, Evaluar; Cambio epistémico, Tipos de conocimiento, Resultado. Vol. VII: Ciencia formal, Ciencia física.

«The morality advocated in this book is bases on a value theory according to which anything that promotes welfare is good. Our morality can be summed up in the norm *Enjoy life and help lives*.¹

Héctor-Neri Castañeda, nacido en Guatemala (con su primera publicación en Estados Unidos fue *Morality*, en 1963), es el más conocido de los filósofos analíticos latinoamericanos.² Castañeda se dedicó desde su tesis doctoral a desarrollar el análisis del lenguaje ético, y lo ha hecho de manera creativa y personal.³ Analítico riguroso, concluye una de sus primeras obras mostrándonos su posición:

«Thus Morality builds, upon the connection between the moral value of sets of actions and happiness, the basis of a special complex and pervasive network of duties (obligations, oughts, or requirements).⁴

Ontológicamente, como Moore o Bunge, se parte de una axiología, de donde se determinan los principios morales en referencia a un *ethos*. Analíticamente se buscan los «elementos del pensamiento práctico», unidades (noema) que se formulan en «proposiciones», que pueden constituir «imperativos», con intenciones, hasta llegar a los juicios deónicos. Poco a poco se va describiendo la «estructura lógica del pensamiento práctico», la justificación de prescripciones e intenciones, imperativos y deberes, hasta alcanzar analíticamente la «estructura de la moralidad».

Thomas M. Simpson (*Formas lógicas, realidad y significado*, 1964) en Buenos Aires, Roberto Torreti en Chile son de los que también abrieron el camino. Eduardo Rabossi da a conocer en 1977 *Análisis filosófico, lenguaje y metafísica*.

1. VIII, p. 398. Pero es allí, justamente, cuando comienzan las dificultades: ¿Cómo se piensa filosóficamente el hecho de que la mayoría de la humanidad, en la miseria, en el mundo periférico, pueda cumplir ese objetivo? Bunge indica que estos serían niveles de reflexión más concretos de aplicación a partir de lo expuesto.

2. Ha tenido como alumnos a Ricardo Gómez, excelente epistemólogo argentino en Los Ángeles, o Jorge Gracia, hispano-norteamericano en Búfalo, que realiza un trabajo extremadamente relevante, ya que es un verdadero «puente intercultural entre América Latina y Estados Unidos».

3. Véanse sus obras Castañeda, 1974, 1975 y 1989.

4. Castañeda, 1974, p. 175.

Mientras tanto, en 1967, habiendo retorna Alejandro Rossi de Oxford, Luis Villoro y Fernando Salmerón fundan la revista *Critica*, que se transformó en el órgano del movimiento analítico en América Latina. Carlos U. Moulines, venezolano doctor en München (1975) y actualmente titular en esa universidad en epistemología, publica en 1973 *La estructura del mundo sensible* —desde las posiciones de Stegmüller—. Zeljko Loparic ha promovido en la Universidad de Campinas cerca de São Paulo un Centro de Lógica, Epistemología e Historia de la Ciencia, donde desde 1977 se publica la revista *Manuscrito*.

Luis Villoro, en su obra *Creer, saber, conocer*, se pregunta:

«¿Cómo opera la razón humana, al través de la historia, para reiterar situaciones de dominio, o por el contrario, para liberarnos de nuestras sujeciones?».¹

Y termina la obra con la misma temática:

«Si la intolerancia es parte indispensable de un pensamiento de dominio, la actividad crítica es el primer paso de un pensamiento de liberación».²

La crítica parte de creencias.³ Todo ser racional cree por razones, cuando son suficientes bastan; cuando sus insuficientes se buscan los motivos y mejores razones. Cuando se justifican objetivamente (o intersubjetivamente se enunciaría desde la pragmática) como válidas las razones suficientes se puede decir que *S* tiene saber de *p*.⁴ El conocer agrega al saber la «experiencia personal»,⁵ que se juega específicamente en los descubrimientos, en la aplicación empírica, y en la sabiduría. Criticando con vehemencia el escepticismo del científicismo que todo lo mide por el grado de justificación desmedidamente rigurosa de algunas ciencias, concluye:

1. Villoro, 1982, p. 9.

2. *Ibid.*, p. 292.

3. «Un estado disposicional adquirido, que causa un conjunto coherente de respuestas y que está determinado por un objeto o situación objetiva aprehendidos» (*Ibid.*, p. 71).

4. *Ibid.*, p. 175.

5. *Ibid.*, p. 220.

vi /

«El científicismo contemporáneo es hermano de la actitud de desdeñosa arrogancia con que el civilizado contempla las creencias de los grupos humanos que no ha accedido a un determinado nivel de desarrollo técnico [...] La expansión colonial de Occidente ha sojuzgado pueblos enteros, destruyendo sus culturas, con la pretendida justificación de introducirlos a la ciencia y a la técnica moderna».!

La clara defensa de la «sabiduría» como el haber extraído de las experiencias vividas, distintas del conocer científico, permite a Villoro precisar sin desautorizar la narrativa de un Shakyamuni, el «sabio de la tribu de los shakyas».?

Dejando de lado las críticas que se les hace, y que ellos mismos se plantean,³ esta corriente ha aportado mucho a elevar el nivel de la reflexión filosófica. Si nació con vocación de rigurosidad ha alcanzado su objetivo.

§ 8. Filosofía de la liberación⁴

Parte de una nueva generación⁵ (de los nacidos después de 1930, aunque anticipada por algunos), comienza su reflexión a finales de la década del 60, no sin relación a los acontecimientos del 68, en

1. *Ibid.*, pp. 294-295. Agrega: «El escepticismo frente a toda posibilidad de innovación y de cambio profundos se acomoda muy bien con el conformismo ante la situación existente y sus estructuras de dominación. No en balde los enfoques tecnocráticos y conservadores de la vida social suelen tratar de engalanarse con una postura científicista» (*Ibid.*, p. 296).

2. *Ibid.*, p. 227. Aquí podría el «segundo» Villoro continuar al «primero» (el Villoro fenomenólogo e historiador de la ideología), y empalmar con el «tercero» (de su actual filosofía política).

3. Desde dentro escribe J. Gracia: «A more serious weakness from the philosophical standpoint that I see in the work of Latin American analysts is their lack of interest and competence in the history of philosophy in general and particularly in the history of Latin American thought [...] At a time when the analytic tradition in the Anglo-American world is opening up to other philosophical traditions and trying to engage in dialogue with them, some Latin American analysts seem to be going in exactly the opposite direction» («The impact of philosophical Analysis», en Gracia, 1988, pp. 138-139).

4. Véase al final la Bibliografía 3.7.

5. Sería la «cuarta» de Miró Quesada (1981, p. 184). La denominación de «generación» no intenta aquí ser considerada como categoría, sino como indicación aproximada de una doble pertenencia: a) a una cierta problemática, y b) a un cierto tiempo (donde la edad del filósofo es un término ambiguo, pero indica una cierta historicidad).

torno a una filosofía de la liberación. Se entronca entonces con la filosofía latinoamericana. Salazar Bondy pertenece a esta corriente y responde negativamente a la pregunta: *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, y por ello ve la necesidad del nacimiento de una nueva filosofía más rigurosa y comprometida contra la cultura de dominación. Para Salazar Bondy sólo quien comprende la «dominación» puede esperar sin ilusiones una salida:

«Las insuficiencias y debilidades de nuestra filosofía, que subsisten pese a los esfuerzos y progresos actuales, no son, pues, rasgos negativos de la filosofía tomada separadamente y como tal, sino efecto sintomático de una falla más honda y fundamental que afecta a nuestra cultura y a nuestra sociedad en conjunción.¹

Con extrema lucidez concluye:

«El pensamiento filosófico debe hacerse, hasta donde lo permitan las energías humanas que es capaz de potenciar, un instrumento de crítica radical a fin de lograr, por el análisis y la iluminación racional, una conciencia plenamente realista de nuestra situación».²

Diagnosticó claramente sobre la necesidad de una nueva filosofía:

«Al lado de las filosofías vinculadas con los grandes bloques actuales o del futuro inmediato es preciso, pues, forjar un pensamiento que, a la vez que arraigue en la realidad histórico-social de nuestras comunidades y traduzca sus necesidades y metas, sirva como medio para cancelar el subdesarrollo y la dominación que tipifican nuestra condición histórica. Es preciso que, dentro del cuadro general del Tercer Mundo, los países hispanoamericanos, puestos a construir su desarrollo y a lograr su independencia, encuentren el apoyo de una reflexión filosófica consciente de la coyuntura histórica y decidida a construirse como un pensar riguroso, realista y transformador».³

Para concluir expresando:

1. *La filosofía en el Perú*, p. 118.

2. *Ibid.*

3. *Op. cit.*, p. 127.

«Pero hay todavía posibilidad de liberación, y, en la medida en que la hay, estamos obligados a optar decididamente por una línea de acción que materialice esa posibilidad y evite su frustración. La filosofía hispanoamericana tiene también por delante esta opción de que, además, depende su propia constitución como pensamiento auténtico».¹

Nos explicaba Salazar Bondy en 1973 en Buenos Aires, en el diálogo que organizamos allí:

«Cuando la filosofía se propuso históricamente liberarse a sí misma, ni siquiera logró liberar al filósofo, porque nadie puede liberarse cuando domina a otro. O sea que, tomando las cosas en verdad, la única posibilidad de liberación se abre por primera vez en *la historia con el Tercer Mundo*, al mundo de los oprimidos y subdesarrollados, que están liberándose y al mismo tiempo están liberando al otro, al dominador. Entonces, por primera vez se puede dar filosofía de la liberación. En lo concreto de la lucha de clases, de grupos, de naciones hay otro que es el dominador, al que desgraciadamente tengo que quitarlo de la estructura de dominación: tengo que desmontarle la maquinaria de dominación. Y la filosofía tiene que estar en esa lucha, porque si no, se hace un pensamiento abstracto que con el supuesto de que vamos a liberar a los otros, como filósofos, ni siquiera nosotros nos liberamos».²

Salazar indica que dicha nueva filosofía debería responder dia crónicamente a tres momentos:

«[a] Un trabajo crítico en la medida en que la realidad histórica lo permita, [b] un trabajo de replanteo en la medida en que vamos emergiendo hacia una óptica nueva, y [c] una reconstrucción de la

1. *Ibid.*, p. 133.

2. «Diálogo con los expositores», en *Sromata* (Buenos Aires), XXIX, oct.-dic., 4 (1973), pp. 441-442. Debo testimoniar aquí que Augusto se sintió gratamente sorprendido de encontrar un movimiento filosófico del que ignoraba su existencia, con publicaciones, presencia en universidades, congresos multitudinarios, con un desarrollo filosófico de años, y que se denominaba «Filosofía de la Liberación». Inmediatamente se sintió parte y pudo entrar en la discusión constructiva. Era como un proyecto propio que no había podido desarrollar. Por lo tanto honré sobremodo cuando dijo: «En esto me parece muy interesante lo que están haciendo [Uds., ... ya] que están tratando justamente de un replanteamiento de la problemática tradicional con *nueva óptica*» («Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación», en *Sromata*, op. cit., p. 397); cfr. la reedición facsimilar, en la **Biblioteca Testimonial del Bicentenario, Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación**, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2015).

filosofía, en la medida en que esa óptica nos da una manera de producir un pensamiento ya orientado en el sentido de la filosofía de la liberación».¹

La reacción de Leopoldo Zea² no fue tanto negar la posición historiográfica de Salazar —o la mía—, sino defender a la «Filosofía Latinoamericana», en el sentido de afirmar que ésta ya responde a las exigencias de la nueva filosofía que Salazar está buscando. En esto consistía el debate: ¿Filosofía Latinoamericana que ya tiene larga tradición o Filosofía de la Liberación naciente? Zea deseaba demostrar que siempre hubo pensamiento latinoamericano y aún filosofía de la liberación, auténtica en cuanto responde a nuestra realidad.³ Estas filosofías respondieron a la realidad de su tiempo, principalmente a la realidad política. Salazar y yo aceptamos perfectamente esta hipótesis, ya que el mismo Salazar ha escrito numerosos trabajos historiográficos de un tal «pensamiento». Zea y nosotros estábamos de acuerdo de que en buena parte la filosofía «académica» o «normalizada», la de la «comunidad de los filósofos europeos norteamericanos hegemónicos» expuesta entre nosotros, no era auténtica;⁴ era imitativa, eurocéntrica —los analíticos de los años 60 agregaban válidamente que no era suficientemente rigurosa—. Admitíamos, también, que la filosofía para ser tal debe partir de la realidad concreta (o particular), y debía elevarse a la universalidad, cuando es rigurosa filosofía —y en esto en coincidencia con la corriente analítica o epistemológica—. De manera que toda filosofía (la de Aristóteles

1. *Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación*, *Ibid.*

2. Tanto en *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México, 1969, y en la crítica que hace a Salazar Bondy (y a mí) en San Miguel (véase «La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación», en *Stromata* ya citada, p. 406; «Por su lado, Enrique Dussel, ha planteado una necesidad semejante y, como Salazar Bondy, se ha preguntado: ¿Es posible una filosofía auténtica en nuestro continente subdesarrollado, dependiente y oprimido aun cultural y filosóficamente?»).

3. Véase L. Zea, 1974.

4. El mismo Leopoldo Zea escribe: «El no haber querido tomar conciencia de nuestra situación explica en parte que no hemos podido tener una filosofía propia» (*La filosofía como compromiso*, en *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, México, 1952, p. 33). Adviértase que aquí Zea coincide con Salazar y conmigo.

partió de una realidad políticamente esclavista, y la de Hegel histórico-mundialmente como germanocéntrica, etc.) parte de lo concreto, y se eleva a la universalidad (las lógicas de Aristóteles y de Hegel son buenos ejemplos). Toda filosofía es originariamente particular (y por ello merecen estrictamente el nombre de griega, romana, musulmana, medieval, germana, anglosajona, y hasta norteamericana, con el pragmatismo desde Charles Peirce), como punto de partida, y al mismo tiempo son «filosofía sin más», como punto de llegada —ya que pueden aprender/enseñar algo «universal» de/a todas las demás—.¹ Aquí no está la discusión. El problema se sitúa en otra parte: Zea piensa que la «Filosofía Latinoamericana» basta; Salazar propugna una *nueva filosofía* más rigurosa, iluminativa en la cuestión de la «negatividad», y más articulada a la praxis en la cuestión de la «transformación» social. Para ello hay que asumir de manera decidida las ciencias sociales, la economía política de la dependencia (hoy diríamos el horizonte del «sistema-mundo»). El grupo originario de la Filosofía de la Liberación —opino personalmente— estaba con Salazar Bondy en esta cuestión. Pienso que hay cuatro posiciones posibles ante este problema: a) La que admite la validez de la «filosofía latinoamericana» historiográfica o como hermenéutica del «mundo de la vida». b) La que descubre el grado de postración de nuestra filosofía académico-normalizada. c) La que indica igualmente la posibilidad de una filosofía latinoamericana como historiográfica, y que dialoga con lo mejor de la comunidad filosófica hegemónica europeo-norteamericana. d) La que intenta el desarrollo de una filosofía de la liberación como diferenciada de los anteriores proyectos, aunque deba articularse con ellos —es decir, apoyarse en la historiografía, en el rigor epistemológico y en diálogos o debates aclaratorios con las otras corrientes filosóficas reconocidas y hegemónicas.

1. Se está publicando por el Goethe Institut de Porto Alegre (Brasil) un tomo sobre el seminario: «¿Existe una filosofía latinoamericana?», donde participaron Karl-Otto Apel, Arturo Roig, Türcer y otros, donde se llegaron a conclusiones unánimes en estas tesis.

El proyecto de Salazar Bondy y el de una Filosofía de la Liberación en sentido estricto,¹ se distingue de la «Filosofía Latinoamericana» (a) (§ 4. de este trabajo), aunque dicha «Filosofía de la Liberación» (d) pueda ser considerada un movimiento surgido desde el estilo de la «Filosofía Latinoamericana». Pero, como no sólo es un proceso particular (aunque arranca de la particularidad), sino que al mismo tiempo es «filosofía universal», se abre a la mundialidad (pero en el sentido de articularse a los movimientos filosóficos de liberación de la periferia en general, de las naciones subdesarrolladas, de las clases sociales dominadas, de las etnias, de los marginales, de las mujeres, de los homosexuales, de los niños, jóvenes y de la cultura popular, de las razas discriminadas, de las generaciones futuras en la cuestión ecológica, etc.). La *nueva filosofía* cuya agenda abre Salazar Bondy desde su momento negativo (como «Filosofía de la dominación») se ha desarrollado en las últimas décadas.²

Algunos, como Osvaldo Ardiles en los 70s, que pertenecían a la corriente latinoamericanista de corte ontológico, lo hacen con una conciencia filosófica política, desde el análisis de la realidad continental tal como la practicaba la ciencia social crítica latinoamericana naciente (piénsese en un Fals Borda, *Sociología de la Liberación*, publicada en 1969), y desde el compromiso militante con grupos populares en acción ante las dictaduras militares.³ El «último Heidegger» es criticado desde Emmanuel Levinas (gra-

1. Salazar avanzó en el momento (a); llamó la atención de (b); e intentó igualmente (c), posición que de manera independiente practicamos desde 1969-1970 en Argentina. En (d) coincidimos personalmente en 1973. Salazar vio todo un proceso de desarrollo de la Filosofía de la Liberación (d) que él ignoraba, pero que «reconoció» de inmediato.

2. Para un panorama general véase mi artículo «Filosofía de la liberación desde la praxis de los oprimidos», en Dussel, 1993, pp. 13-31. Cf. *Obras Selectas de Enrique Dussel*, T. 20. *Ricoeur, Rorty, Taylor y Vattimo ante la Filosofía y la Ética de la Liberación*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2014; y T. 8 (1973-1979: 3 vols.) *Para una Ética de la Liberación latinoamericana*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012.

3. Se trata de las dictaduras militares de dependencia, que comenzando por la de Castello Branco en Brasil (1964) u Orgánica en Argentina (1966), se generalizarán posteriormente (Banzer en Bolivia, Pinochet en Chile en 1973, Videla en Argentina en 1976, etc.). Estas *rupturas* históricas, hasta que en 1983 en Argentina se da el retorno a la

cias al aporte de J.C.Scannone), permitiendo el surgimiento de un pensamiento latinoamericano, que descubre que: a) la negatividad de la dominación del pueblo explotado latinoamericano se origina en el inicio mismo del «Sistema-mundo», en 1492. La realidad de la opresión latinoamericana, ya criticada por Bartolomé de las Casas en el siglo XVI (que es el primer antidiscurso de la Modernidad), es el punto de partida de esta filosofía propiamente latinoamericana por temática, por método, por autoconciencia de un discurso distinto. Pero, inmediatamente, b) se afirma la positividad, la dignidad de la alteridad cultural del sujeto histórico latinoamericano, desde un proyecto de liberación.

Quizá la filosofía de la liberación (surgida aproximadamente a finales de 1969 en Argentina) se inicia con la obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* (cinco volúmenes escritos entre 1970 a 1975¹). El grupo de filósofos se conoce en el II Congreso Nacional de Filosofía (Córdoba, 1972). Se trata de un discurso que tiene por punto de partida el hecho de la pobreza masiva del continente subdesarrollada y dependiente latinoamericano, desde los oprimidos y/o excluidos del sistema (sea político, económico, erótico, pedagógico, etc.) se reflexiona —a la manera de los pragmáticos desde el proceso de *verification*— un proceso práctico, no de libertad, sino de *liberación*, que parte de otro proceso, no de la conciencia moderna, sino de *concientización*, que exige bosquejar un proyecto alternativo construido en el «principio esperanza».

democracia formal, producen cortes profundos en el desarrollo filosófico, como hemos visto. Los «cortes» europeos (irrupción del fascismo y el nazismo, desde finales de la década del 20, y el retorno de la democracia en 1945) serán igualmente nítidos y producirán efectos «filosóficos» importantes. Hay que saber observarlos analógicamente en América Latina, donde todavía no han terminado. En América Latina hubo muchas expulsiones de filósofos como la de la Escuela de Frankfurt, muchos como Walter Benjamin (piénsese en el filósofo Mauricio López torturado y asesinado en Argentina en 1976), muchos Marcuse (fuimos más de diez profesores que compartíamos el compromiso de la filosofía de la liberación expulsados de las universidades y del país), y muchos Heidegger colaboracionistas (sin dejar de ser por ello filósofos). El análisis histórico de la periferia mundial es mucho más complejo que el de Europa o Estados Unidos.

1. Véase el artículo de Luis Sánchez «Dussel, Enrique», en F. Maffé (Ed.), *Dictionnaire des Œuvres Philosophiques*, PUF, París, vol.2, 1992, col.3196.

La corriente ha seguido diversos desarrollos. Unos se inclinan por el análisis ético, con mayor vinculación con Levinas o Marx (una ética de la liberación), otros se vuelcan a la hermenéutica indigenista de larga tradición (Rodolfo Kusch), o desde la sabiduría de lo popular (Juan Carlos Scannone,¹ Carlos Cullen²); otros se ocupan de la desconstrucción ideológica (Hugo Assmann) o de la crítica de la razón utópica (Franz Hinkelammert);³ algunos se tornan francamente nacionalista, populista (Mario Casalla);⁴ otros se insertan dentro del estudio de la tradición histórica (L. Zea),⁵ o desde un proyecto práctico ideológico de la racionalidad⁶ como emanci-

1. Véase Scannone, 1990, donde se pronuncia por un nuevo consenso.

2. Su obra en tres tomos (Cullen, 1986), es una profundización a ser tenida en cuenta desde una relectura de la posición de Rodolfo Kusch.

3. Su obra cobra particular interés desde el debate con K.-O. Apel en septiembre de 1993 en São Leopoldo (Brasil).

4. En *Razón y Liberación*, Casalla no llega a superar el horizonte de la totalidad; la alteridad de la clase oprimida, del pobre, del marginal (diversos niveles) no es clarificada: lo nacional se identifica con lo popular.

5. Para Zea el «momento asumptivo» (Zea, 1978) supera y subsume el proyecto emancipatorio de la independencia, liberal y conservador, pero, como en la *Raza cosmica* de Vasconcelos, se propone solamente una liberación *nacional*, que no es lo mismo que la popular.

6. El compromiso con la filosofía de la liberación, por parte de Miró Quesada, viene dado no en el nivel de lo que él llama «filosofía pura», sino en el nivel de «carácter ideológico» de ciertos discursos racionales. Su obra *Humanismo y Revolución* no es una práctica de filosofía de liberación, pero indica el modo como Miró Quesada planteó el problema político. Para él la «ideología» —justificación teórica de nivel práctico— puede formularse razonablemente a partir de principios teleológicos: «Los problemas políticos deben ser encarados mediante principios teóricos, mediante reglas racionales que permitan llegar a conclusiones objetivas y válidas para todos los hombres» (Miró Quesada, 1969, p. 21). En todo este análisis se muestra dentro del modelo aristotélico, de estilo nacionalista. Es que Miró no se ha planteado claramente la diferencia entre razón teórica y razón práctica. Piensa que la primera opera en la ideología con las mismas reglas que la razón teórica (cuestión que de otra manera no ha resuelto tampoco el nacionalismo de Apel o Habermus). Comprende esta obra, la *República* (haciendo una analogía con Platón) de Miró Quesada, con mi volumen III (*Política y Arqueología de Para una Ética de la Liberación latinoamericana*, op.cit. Cuando Miró conoce la existencia de la filosofía de la liberación, en los 70s, comprende su importancia ya que le permite formular el principio teórico-ideológico que él necesita. Pienso que la cuestión es más compleja, y lo probaré en *Ética de la Liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, cf. *Obras Selectas*, T. 22, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2013. Para mí la razón práctica es la razón primera (y no simplemente la razón ideológica), así como la ética es la *prima philosophia*.

pación y solidaridad (F. Miró Quesada), o como filosofía del diálogo intercultural (R. Fornet-Betancourt) o desde situaciones concretas, como la cubana marxista, humanista (Guadarrama).¹ Además, por su temática, habrá una filosofía de la liberación pedagógica (Paulo Freire desde su famosa *Pedagogia del oprimido*, 1968), de la liberación de la erótica (iniciada por Vaz Ferreira y continuada con un horizonte categorial estrictamente filosófico, no sin ambigüedades propias del contexto social de la época, al comienzo de los 70s por E. Dussel,² o ya propiamente feminista por Graciela Hierro, entre muchas otras).

El debate entablado con Karl-Otto Apel con representantes de la filosofía de la liberación, comienza a dar a esta corriente una significación mayor, en rigor y posibilidad de incorporar los logros de la «linguistic turn». Desde la cultura popular de los oprimidos y excluidos (la mayoría de la Humanidad, que vive en el Sur) se intenta desarrollar una filosófica latinoamericana estricta. El desafío está lanzado.

§ 9. Situación de fin de siglo

Como pudo observarse en el XIX Congreso Mundial de Filosofía de Moscú (1993), o en el XIII Congreso Interamericano de Filosofía de Bogotá (1994), pareciera que la «bifurcación» de los años 60s a 80s (entre filosofía epistemológica o analítica [§ 7] y la histórico-político latinoamericana [§ 6 y § 8]), comienza a transformarse en la posibilidad de un diálogo. Desde a) el debilitamiento de los dogmatismos, que afirma su propio discur-

1. El análisis tan meritorio del equipo cubano, como el de H. Cerutti, tienden a confundir los planos, ya que: a) o todo pretenden analizarlo desde el criterio de un marxismo «materialista engelsiano» universalista, humanista (Guadarrama, 1993); b) o desde un «clasicismo» donde siempre la categoría «pueblo» es populista (véase Cerutti, 1983; hay una respuesta a sus objeciones en Dussel, 1985, pp.400-413, y en 1990, pp.243-293).

2. Véase, p. e., mi obra *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*, Nueva América, Bogotá, 1980, con retractaciones y aclaraciones en «Filosofía de la liberación: desde la praxis de los oprimidos» (cap. I de *The Underside of Modernity*, Humanities Press, New York, 1995).

so sin suficiente crítica y descarta los otros discursos, ignorándolos (tales como el analítico pragmático a ultranza, la epistemología matematizante unidimensional y reductiva, el estalinismo marxista, los historicismos que esperaban demasiado de la reflexión del mero pasado, las crisis de alternativas sociales y políticas, etc.), y b) un sano escepticismo (que no exige argumentos por sobre las exigencias razonables para validar el consenso racional, y por ello se opone también al escepticismo de rigor extremo¹³⁰) permite hoy una discusión más tolerante con las posiciones del otro, es decir, un diálogo fecundo entre las diversas corrientes a finales de este siglo XX.¹ Quizá será un intercambio racional de los filósofos latinoamericanos a) entre ellos mismos, autoconscientes de sus propios límites, b) con la comunidad hegemónica filosófica europeo-norteamericana, e igualmente c) con la africano-asiática,² lo que permitirá por vez primera una filosofía «mundial». ¿No debería constituir este primer *diálogo mundial* (Occidente/Oriente, Norte/Sur) entre comunidades continentales filosóficas una de las tareas iniciales, centrales, del siglo XXI que ya tenemos en puerta?

1. Tema estudiado por Ezequiel de Olazá.

2. Esta corrientes o estilos filosóficos, en la década del 90, son: a) una filosofía epistemológica y pragmática (que subsume el pensar analítico), desde la problemática cerebro-mente; b) una filosofía «continental» (especialmente desde Kant a Habermas), como historia de la filosofía contemporánea, incluyendo el debate modernidad-postmodernidad; c) una filosofía latinoamericana, filosofía de la liberación y filosofía política (esta última en crecimiento, desde posiciones como las de Carlos Pereyra en México, que tiene una vertiente marxista igualmente, o como debate sobre la cuestión de la «democracia», que parte de las ciencias políticas, con trabajos tales como los de Guillermo O'Donnell en su trabajo: «Apuntes para una teoría del Estado», en *Revista Mexicana de Sociología* (1978), 40/4, pp. 1157-1199; o, p. e., con obras filosóficas como las de Enrique Serrano, *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado*, Anthropos-UAM, Barcelona-Méjico, 1994).

3. Del 5 al 9 de diciembre de 1994, filósofos latinoamericanos participaremos en el II Congreso de la Asociación Afro-Asiática de Filosofía en El Cairo (Egipto). Se trata de un inicio de diálogo entre los filósofos del Mundo Periférico (del llamado «Tercer Mundo»).

Bibliografía Indicativa

La bibliografía sobre nuestro tema, ella sola, podría ocupar cientos de páginas. Deseamos «indicar» sólo alguna de ella para informar a los colegas de otros horizontes culturales sobre alguna bibliografía mínima, pero razonada.

1. Bibliografía General

Incluimos en esta sección bibliografía que toca todo el continente latinoamericano, y no por países o corrientes.

- Abellán, José Luis, 1967, *Filosofía española en América (1936-1966)*, Guadarrama, Madrid.
- Baggini, Hugo, 1989, *Filosofía americana e identidad*, EUDEBA, Buenos Aires.
- Crawford, W.R., 1961, *A Century of Latin American Thought*, Harvard University Press, Cambridge.
- David, H.E., 1972, *Latin American Thought: A Historical Introduction*, The Free Press, New York.
- Dussel, E., 1994, «Hipótesis para una Historia de la Filosofía en América Latina», en *Historia de la Filosofía latinoamericana y Filosofía de la Liberación, Nueva América*, Bogotá, pp. 13-54.
- Fornet-Betancourt, Raúl, 1985, *Kommentierte Bibliographie zur Philosophie in Lateinamerika*, Peter Lang, Frankfurt.
- Fornet-Betancourt, R., 1985b, *Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica*, FEPAI, Buenos Aires.
- Gaos, José, 1944, *El pensamiento hispanoamericano*, Colegio de México, México.
- Gracia, Jorge (Ed.), 1975, *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana en el Siglo XX*, FCE, México.
- Gracia, J., 1986, *Latin American Philosophy in the Twentieth Century. Man, Values and the Search for Philosophical Identity*, Prometheus Books, Buffalo.
- Gracia, J. (Ed.), 1988, «Latin American Philosophy Todays», en *The Philosophical Forum* (New York), XX, 1-2 (1988-89).
- Gracia, J., 1988a, *Directory of Latin American philosophers*, State University of New York, Buffalo (CISP, Buenos Aires).

- Handbook of Latin American Studies* (Harvard University Press, Cambridge), dedica en los últimos años secciones sobre temas filosóficos. Cfr. Gracia, 1988a.
- Insúa Rodríguez, Ramón, 1945, *Historia de la filosofía en Hispanoamérica*, Editorial Universitaria, Guayaquil.
- Kempff Mercado, Manfredo, 1958, *Historia de la filosofía en Latinoamérica*, Zig-Sag, Santiago de Chile.
- Krumpel, Heinz, 1992, *Philosophie in Lateinamerika. Grundzüge ihrer Entwicklung*, Akademie Verlag, Berlin.
- Larrozo, Francisco, 1958, *La filosofía latinoamericana*, UNAM, México.
- Marquínez Argote, Germán (Ed.), 1993, *La Filosofía en América Latina*, El Buho, Bogotá.
- Miró Quesada, Francisco, 1974, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, FCE, México.
- Miró Quesada, F., 1981, *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, FCE, México.
- Roig, Arturo, 1981, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México.
- Roig, A., 1993, *Rostro y filosofía de América Latina*, EDIUNC, Mendoza.
- Romero, Francisco, 1952, *Sobre la filosofía en América*, Raigal, Buenos Aires.
- Sánchez Reulet, Aníbal, 1954, *Contemporary Latin American Philosophy*, University of New Mexico Press, Albuquerque (hay un trabajo anterior publicado en *Tierra Firme* (1936), 2: «Panorama de las ideas filosóficas en Hispanoamérica», pp.181-209).
- Saarti, Sergio, 1976, *Panorama della filosofia ispanoamericana contemporanea*, Cisalpino-Goliardica, Milan.
- Stabb, M., 1967, *In Quest of Identity*, University of North Carolina, Chapel Hill.
- Villegas, Abelardo, 1963, *Panorama de la filosofía iberoamericana actual*, EUDEBA, Buenos Aires.
- Wagner de Reyna, Alberto, 1949, *La filosofía en Iberoamérica*, Sociedad Peruana de Filosofía, Lima.
- Zea, Leopoldo, 1949, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica: del romanticismo al positivismo*, Colegio de México, México.
- Zea, L., 1963, *The Latin American Mind*, University of Oklahoma Press, Norman.

2. Bibliografía por países

En esta sección sólo indicaremos obras que tocan la nación como un todo, aunque siempre estudian autores que pertenecen, como es evidente, a alguna corriente filosófica.

2.1. Argentina

- Alberini, Coriolano, 1930, *Die deutsche Philosophie in Argentinien*, H.W.Hendrick, Berlin; 1966, *Problemas de la historia de las ideas filosóficas en la Argentina*, Universidad de La Plata, La Plata; ambas obras, con prólogo de Diego F. Pro, en *Precisiones sobre la evolución del pensamiento argentino*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 1981.
- Caturelli, Alberto, 1962, *La filosofía en la Argentina actual*, Universidad de Córdoba, Córdoba (Arg.).
- Biagini, Hugo, 1985, *Panorama filosófico argentino*, EUDEBA, Buenos Aires.
- Farré, Luis, 1958, *Cincuenta años de filosofía en Argentina*, Peuser, Buenos Aires.
- Ingeniero, J., 1961, *La evolución de las ideas argentinas*, Futuro, Buenos Aires.
- Kom, Alejandro, 1961, *El pensamiento argentino*, Nova, Buenos Aires. En *Obras Completas*, 2 vol., Editorial Docencia, Buenos Aires, 2009.
- Pro, Diego, 1973, *Historia del pensamiento argentino*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.
- Roig, Arturo, 1993, *La Argentina del 80 al 80. Balance social y cultural*, UNAM, México.
- Romero, Francisco, 1965, *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del Siglo XX*, FCE, México.
- Torchia Estrada, Juan C., 1961, *La Filosofía en Argentina*, Unión Panamericana, Washington.

2.2. México

- Córdoba, Arnaldo, 1974, *La ideología de la revolución mexicana*, UNAM, México.
- Cueva, Mariano de la, 1966, *Major Trends in Mexican Philosophy*, University of Notre Dame Press, South Bend.
- Gaos, José, 1952, *En torno a la filosofía mexicana*, Porrúa, México.
- Salmerón, Fernando, 1980, «Los filósofos mexicanos del siglo XX», en *Cuestiones educativas y páginas sobre México*, Universidad Veracruzana, México, pp.138-181.

- Vargas Lozano, Gabriel, 1980, «Notas sobre la función actual de la filosofía en México. La década de los setenta», en *Dialéctica* (Puebla), V, 9, pp. 81-102.
- Villega, Abelardo, 1960, *La Filosofía de lo mexicano*, FCE, México.
- Villega, A. et alia, 1988, *La filosofía en México Siglo XX*, Universidad Autónoma de Tlaxcala, Tlaxcala.
- Zea, Leopoldo, 1955, *La filosofía en México*, Libro Mexicano, México.

2.3. Brasil

- Costa, Cruz, 1956, *Contribuição à história das idéias no Brasil*, José Olimpio, Rio (trad. esp. en FCE, México, 1957; trad. inglesa *A History of Ideas in Brazil*, University of California Press, Berkely, 1964).
- Gómez Robledo, Antonio, 1946, *La filosofía en Brasil*, Imprenta Universitaria, México.
- Lima Vaz, Henrique Cláudio, 1961, «O Pensamento Filosófico no Brasil de hoje», en *Revista Portuguesa de Filosofia*, pp. 267ss.
- Paim, Antonio, 1984, *Historia das Idéias filosóficas no Brasil*, Editora Convivio, São Paulo.

2.4. Perú

- Salazar Bondy, Augusto, 1954, *La filosofía en el Perú. Panorama histórico*, Unión Panamericana, Washington.
- Salazar Bondy, A., 1967, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, Moncloa, Lima, I-II.
- Sobrevilla, David, 1989, *Repensando la tradición nacional I. I-II* (1989), Editorial Hipatia, Lima.

2.5. Uruguay, Bolivia, Chile, Ecuador

- Arda, Arturo, 1956, *La filosofía en el Uruguay en el Siglo XX*, FCE, México.
- Barcelo Larrain, Joaquín, 1982, «La actividad filosófica en Chile en la segunda mitad del siglo XX», en Fernando Astorquiza P. (Ed.), *Bio-Bibliografía de la filosofía en Chile desde el siglo XVI hasta 1980*, Universidad de Chile, Santiago.
- Escobar, Roberto, 1976, *La filosofía en Chile*, Universidad Técnica del Estado, Santiago.
- Francovich, Guillermo, 1945, *La filosofía en Bolivia*, Losada, Buenos Aires.
- Francovich, G., 1956, *El pensamiento boliviano en el Siglo XX*, FCE, México.

- Lipp, Salomón, 1975, *Three Chilean Thinkers*, McGill University, Waterloo.
- Molina, Enrique, 1951, *La filosofía en Chile en la primera mitad del Siglo XX*, Nacimiento, Santiago.
- Reig, Arturo, 1982, *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana*, EDUC, Quito.

2.6. Venezuela, Colombia, Centro América

- García Bacca, Juan, 1964, *Antología del Pensamiento venezolano*, Ministerio de Educación, Caracas, I-III.
- Jaramillo Uribe, Jaime, 1974, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, Temis, Bogotá.
- Lascaris Conneno, Constantino, 1983, *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica*, Ed. Studium, San José.
- Marquínez Argote, Germán (Ed.), 1988, *La Filosofía en Colombia*, Editorial el Búho, Bogotá.
- Sierra Mejía, Rubén, 1978, «Temas y corrientes de la filosofía colombiana en el siglo XX», en *Ensayos filosóficos*, Colcultura, Bogotá, pp.91-126.
- Valle, Rafael, 1960, *Historia de las ideas contemporáneas en Centroamérica*, FCE, México.

2.7. El Caribe

- Cordero, Armando, 1962, *Estudios para la historia de la filosofía en Santo Domingo*, Arte y Cine, Santo Domingo, I-II.
- Lizaso, Félix, 1949, *Panorama de la cultura cubana*, FCE, México.
- Piñera Llera, Humberto, 1954, *La enseñanza de la filosofía en Cuba*, Hércules, La Habana.
- Piñera L., H., 1960, *Panorama de la filosofía cubana*, Unión Panamericana, Washington.
- Vitier, Medardo, 1938, *Las ideas en Cuba*, Trópico, La Habana.
- Vitier, M., 1948, *La filosofía en Cuba*, FCE, México.

3. Bibliografía por corrientes filosóficas

Incluimos en esta sección, también, algunos filósofos más representativos de la corriente filosófica correspondiente.

3.1. Filosofías antipositivas, vitalistas, espiritualistas

- Ardao, Arturo, 1968, *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, Universidad de la República, Montevideo.
- Caso, Antonio, 1972, *La existencia como economía y como caridad. Ensayo sobre la esencia del cristianismo*, en *Obras Completas*, UNAM, México, III.
- Deustua, Alejandro, 1923, *Estética general*, Imprenta E. Rávago, Lima.
- Deustua, A., 1938, *Los sistemas éticos*, El Callao, Lima, I-II (1940).
- Gonidec, Bernard Le, 1974, *Aspects de la pensée hispano-américaine, 1898-1930*, Centre d'Etudes Hispaniques, Rennes.
- Korn, Alejandro, 1959, *De San Agustín a Bergson*, Nova, Buenos Aires; 1963, *La libertad creadora*, Claridad, Buenos Aires. Cfr. *Obras Completas*, 2 vol., Editorial Docencia, Buenos Aires, 2009.
- Marti, José, 1953, *Obras Completas*, Editorial Lex, La Habana, t. I.
- Rodó, José E., 1956, «Arielo», en *Obras Completas*, Ed. Antonio Zamora, Buenos Aires.
- Vasconcelos, José, 1945, *Estética*, Ed. Botas, México.
- Vasconcelos, J., 1958, *La raza cósmica*, en *Obras Completas*, Libreros Mexicanos Unidos, México.
- Vaz Ferreira, Carlos, 1908, *Conocimiento y acción*, Montevideo.
- Vaz Ferreira, C., 1957, *Lógica viva*, Impresora Uruguaya, Montevideo.
- Vaz Ferreira, C., 1920, «El pragmatismo», en *Conocimiento y Acción*, Montevideo.
- Vaz Ferreira, C., 1933, *Feminismo*, Montevideo.
- Woodward, R.L., 1971, *Positivism in Latin America, 1850-1900*, Heath and Co., Lexington.
- Zea, L., 1976, *Positivism in Mexico*, University of Texas Press, Austin.

3.2. Ontología existencial y Fenomenología

- Anquin, Nimio de, 1964, «Lugones y el ser americano», en *Arkhé* (Córdoba, Argentina), 1964.
- Astrada, Carlos, 1936, *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, Imprenta de la Universidad, Buenos Aires.
- Astrada, C., 1948, *El mito gaucho*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 1981.
- Astrada, C., 1969, *Dialéctica e historia*, Juárez Editor, Buenos Aires.
- Caturelli, Alberto, 1961, *América Bifronte. Ensayo de ontología y de filosofía de la historia*, Troquel, Buenos Aires.

- Cruz Vélez, Danilo, *Filosofía sin supuestos: De Husserl a Heidegger*, Sudamericana, Buenos Aires.
- Guerrero, Luis Juan, 1956, *Estética operatoria*, Losada, Buenos Aires, vol. I-III (1967).
- Guerrero, Luis Juan, 1975, *Tres temas de filosofía en las entrañas del Falso*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 1981.
- Mayz Vallenilla, Ernesto, 1959, *El problema de América*, Universidad Central, Caracas.
- Mayz Vallenilla, Ernesto, 1960, *Ontología del conocimiento*, Facultad de Humanidades, Caracas.
- Mayz Vallenilla, E., 1965, *El problema de la nada en Kant*, Revista de Occidente, Madrid.
- Murena, H.A., 1954, *El pecado original de América*, Grupo Sur, Buenos Aires.
- Nicol, Eduardo, 1957, *Metafísica de la expresión*, FCE, México.
- Ramos, Samuel, 1934, *El perfil del hombre y la cultura de México*, Imprenta Mundial, México.
- Romero, Francisco, 1944, *Filosofía de la persona*, Losada, Buenos Aires.
- Romero, F., 1952, *Teoría del hombre*, Losada, Buenos Aires (*Theory of Man*, University of California Press, Berkeley, 1964).
- Schwartzmann, Félix, 1950, *El sentimiento de lo humano en América*, Universidad de Chile, Santiago.
- Sobrevilla, David, 1988, «Phenomenology and existentialism in Latin America», en Gracia, 1988, pp.85-113.
- Wagner de Reyna, Alberto, 1939, *La ontología fundamental de y Heidegger*, Losada, Buenos Aires, 1939.
- Xirau, Joaquín, 1941, *La filosofía de Husserl*, Losada, Buenos Aires.

3.3. Filosofías practicadas por cristianos

- Amoroso Lima, Alceu, 1948, «Maritain et l'Amérique Latine», en *Revue Thomiste*, pp.12ss.
- Amoroso Lima, Alceu, 1960, *Obras completas*, Agir, Rio, I-XXXV.
- Arruda Campos, Fernando, 1968, *Tomismo e neotomismo no Brasil*, Grijalbo, São Paulo.
- De Anquin, Nímio, 1972, *Ente y ser*, Gredos, Madrid.
- Derisi, Octavio, 1941, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Imprenta López, Buenos Aires.
- Dominguez Camargo, Manuel, 1993, «La neoescolástica de los siglos XIX y XX», en Marquinez Argote, 1993, pp. 227-265.

- Echauri, Raúl, 1971, *Heidegger y la metafísica tomista*, Gonzalo Casas, Manuel, 1954, *Introducción a la filosofía*, Buenos Aires.
- Perdomo García, José, 1951, «El maritenismo en Hispanoamérica», en *Estudios americanos* (Sevilla), 11, octubre, pp.567-592.
- Robles, Oswaldo, 1946, «El movimiento filosófico neoescolástico en México», en *Filosofía y Letras* (UNAM), Julio-Sept., pp.178ss.
- Sepich, Juan Ramón, 1954, *Ser y Tiempo de Heidegger*, Buenos Aires.
- Villaça, Antonio, 1975, *O pensamiento católico no Brasil*, Zahar, Rio.

3.4. Filosofía Marxista

- Alexander, Robert, 1957, *Communism in Latin America*, Rutgers University Press, New Brunswick.
- Aricó, José (Ed.), 1978, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, Siglo XXI, México.
- Aricó, J., 1982, *Marx y América Latina*, Alianza, México.
- Astrada, Carlos, 1958, *Marx y Hegel: Trabajo y alienación en la Fenomenología y en los Manuscritos*, Siglo Veinte, Buenos Aires.
- Bagú, Sergio, 1949, *Economía de la sociedad colonial*, El Ateneo, Buenos Aires.
- Dussel, Enrique, 1985, *La producción teórica de Marx*, México, Cf. *Obras Selectas*, T. 15, *La producción teórica de Marx*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2013.
- Dussel, Enrique, 1988, *Hacia un Marx desconocido*, México, Cf. *Obras Selectas*, T. 16, *Hacia un Marx desconocido*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2013.
- Dussel, Enrique, 1990, *El último Marx y la Liberación latinoamericana*, México, Cf. *Obras Selectas*, T. 17, *El último Marx y la Liberación latinoamericana*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2013.
- Fornet-Betancourt, R., 1994, *Ein anderer Marxismus? Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika*, Gruenewald, Mainz (La más importante historia sobre el tema).
- Goldenberg, Boris, 1971, *Kommunismus in Lateinamerika*, Kohlhammer, Stuttgart.
- Guevara, Ernesto, 1974, *Obra revolucionaria*, Era, México.
- Justo, Juan B., 1969, *Teoría y práctica de la historia*, Ed. Libera, Buenos Aires.
- Liss, Shelton, 1984, *Marxist Thought in Latin America*, University of California Press, Berkeley.

- Löwy, Michael, 1980, *El marxismo en América Latina (De 1909 a nuestros días)*, Era, México.
- Mariátegui, José Carlos, 1934, *Defensa del marxismo*, Ed. Nacionales y Extranjeras, Santiago de Chile.
- Mariátegui, J.C., 1959, *Siete Ensayos sobre la realidad peruana*, en *Obras completas*, Amauta, Lima, vol. 2 (hay traducción inglesa y a otras lenguas).
- Mariátegui, J.C., 1978, *Obra política*, Era, México.
- Núñez, Orlando, 1986, «Las condiciones políticas de la transición», en *Transición difícil. La autodeterminación de los pequeños países periféricos*, Siglo XXI, México.
- Ponce, Aníbal, 1970, *Humanismo y revolución*, Siglo XXI, México.
- Posada Zárate, Francisco, 1977, *Los orígenes del pensamiento marxista en Latinoamérica*, Nuevas Ediciones, Bogotá.
- Recabarren, Luis Emilio, 1976, *Obras*, Casa de las Américas, La Habana.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, 1967, *Filosofía de la praxis*, Grijalbo, México.
- Sánchez Vázquez, A., 1988, «Marxism in Latin America», en Gracia, 1988.

3.5. Filosofía Latinoamericana

- Ardao, Arturo, 1978, *Estudios latinoamericanos*, Monte Ávila Editores, Caracas.
- Dussel, Enrique, 1992, *1492: El encubrimiento del Otro*, Nueva Utopía, Madrid (con traducción al alemán, Patmos, Düsseldorf; al francés Editions Ouvrières, París; al inglés Continuum Publ. Group, New York). En *Obras Selectas*, T. 19, *1492. El encubrimiento del otro*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012.
- Marquínez Argote, G., 1981, *¿Filosofía latinoamericana?*, El Búho, Bogotá.
- Miró Quesada, Francisco, 1974, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, FCE, México.
- Miró Quesada, E., 1981, *Proyecto y realización del filosofar latino-americano*, FCE, México.
- Roig, Arturo, 1982, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México.
- Villoro, Luis, 1950, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, El Colegio de México, México.
- Zea, L., 1969, *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, Siglos XXI, México.
- Zea, L., 1978, *Filosofía de la Historia Americana*, FCE, México.

3.6. Filosofía de la Ciencia y Analítica

- Bunge, Mario, 1959, *Causality*, Harvard University Press, Cambridge.
- Bunge, M., 1980, *The Mind-Body problem*, Pergamon Press, New York.
- Bunge, M., 1974, *Treatise on Basic Philosophy*, Reidel, Boston, I-VIII (1989).
- Castañeda, Héctor-Neri, 1963, *Morality and the language of conduct*, Wayne State University Press, Detroit.
- Castañeda, H.-N., 1974, *The Structure of Morality*, Thomas, Springfield.
- Castañeda, H.-N., 1975, *Action, Knowledge and Reality*, Bobbs-Merrill, Indianapolis.
- Castañeda, H.-N., 1989, *Thinking, Language and Experience*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Gracia, Jorge (Ed.), 1985, *El análisis filosófico en América Latina*, FCE, México (excelente estudio muy completo, 690 p.) (hay traducción parcial inglesa, Reidel, Dordrecht, 1984).
- Gracia, J., 1988, «The Impact of philosophical Analysis», en Gracia, 1988, pp.129-140.
- Moulines, Carlos U., 1973, *La estructura del mundo sensible*, Ariel, Barcelona.
- Villoro, Luis, 1982, *Creer, saber, conocer*, Siglo XXI, México.

3.7. Filosofía de la Liberación

- Ardiles, O. et alia, 1974, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2015.
- Cerutti, Horacio, 1983, *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*, FCE, México.
- Cullen, Carlos, 1986, *Reflexiones desde América*, Ross, Buenos Aires, vol.I-III (1987).
- Demenchonok, Eduard, 1992, *Filosofía latinoamericana*, El Búho, Bogotá.
- Dussel, Enrique, 1973-1979, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, México, Bogotá. En *Obras Selectas*, T. 8 (3 vols.), Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012.
- Dussel, E., 1974, *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca. En *Obras Selectas*, T. 7, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012.
- Dussel, E., 1976, *Filosofía de la Liberación*, México (hay traducción portuguesa en Loyola, São Paulo, 1987; inglesa en Orbis Books, N.York, 1985; alemana en Argument, Hamburg, 1989; italiana en Queriniana, Brescia, 1990). En *Obras Selectas*, T. 11, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2013.

- Dussel, E., 1993, *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara (Méjico) (trad. al alemán en Augustinus, Aachen, 1990-1994, y al inglés en Humanities Press, New York, 1995). En *Obras Selectas*, T. 20, *Ricoeur, Rorty, Taylor y Vattimo ante la Filosofía y la Ética de la Liberación*, y T. 21, *Ética del Discurso y Ética de la Liberación. Con intervenciones de K.-O. Apel y E. Dussel*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2014.
- Fornet-Betancourt, Raúl, 1992, *Diskursethik oder Befreiungsethik*, Augustinus, Aachen.
- Fornet-Betancourt, R., 1985c, «Filosofía y liberación, o el problema de la constitución de una Filosofía de la Liberación», en Fornet-B., 1985b, pp.117-142 (bibliografía).
- Guadarrama, Pablo, 1993, *Humanismo y Filosofía de la Liberación en América Latina*, El Buho, Bogotá, 202p.
- Guadarrama, P., 1993, «La filosofía latinoamericana de la liberación», en Marquinez Argote, 1993, pp.309-361.
- Hierro, Graciela, 1985, *La naturaleza femenina*, UNAM, México.
- Hierro, G., 1985, *Ética y feminismo*, UNAM, México.
- Hinkelammert, Franz, 1984, *Critica a la razón utópica*, DEI, San José (trad. alemana, 1994, Exodus, Freiburg/S.)
- Miró Quesada, Francisco, 1969, *Humanismo y Revolución*, Casa de la Cultura del Perú, Lima.
- Miró Quesada, F., 1987, «Filosofía de la liberación: convergencias y divergencias», ponencia presentada en el IV Congreso Nacional de Filosofía (Toluca, México), 22 p.
- Salazar Bondy, Augusto, 1968, *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, Siglo XXI, México.
- Scannone, Juan Carlos, 1968, *Sein und Inkarnation: zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels*, Karl Alber, Freiburg.
- Scannone, Juan Carlos., 1990, *Nuevo punto de partida de la Filosofía Latinoamericana*, en *Obras Escogidas*, T. 4, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2010.
- Schelkshorn, Hans, 1992, *Ethik der Befreiung*, Herder, Freiburg/Wien.
- Schutte, Ofelia, 1988, «Philosophy and feminism in Latinamerica», en Gracia, 1988, pp.62-84.
- Zea, Leopoldo, 1974, «La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación», en *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, Joaquín Mortiz, México.

- Zea, L., 1976, «La filosofía como dominación y como liberación», en *El pensamiento latinoamericano*, Ariel, Barcelona, pp.513-540.
- Zimmermann, Roque, 1987, *América Latina. O no ser*, Vozes, Petropolis.

Cronología mínima¹

- 1810 N. Juan Bautista Alberdi (Ar +1884)
- 1826 N. Marmero Esquiú (Ar +1883)
- 1842 N. Jacinto Ríos (Ar +1892)
- 1849 N. Alejandro Deustua (Pe +1945)
- 1853 N. José Martí (Cu +1895)
- 1857 N. Rafael Carrasquilla (Col +1930)
- 1860 N. Alejandro Korn (Ar +1936)
- 1862 N. Raimundo Farias Brito (Br +1917)
- 1865 N. Juan B. Justo (Ar +1928)
- 1867 N. Carlos Arturo Torres (Col +1911)
- 1871 N. José Enrique Rodó (Ur +1917) y Enrique Molina (Ch +1964)
- 1872 N. Carlos Vaz Ferreira (Ur +1958)
- 1873 N. Ricardo Flores Magón (Me +1922)
- 1876 N. Luis Emilio Recabarren (Ch +1924)
- 1882 N. José Vasconcelos (Me +1959)
- 1883 N. Antonio Caso (Me +1946)
- 1886 N. Coriolano Alberini (Ar +1960) y Luis Guillermo Martínez Villada (Ar +1956)
- 1891 N. Francisco Romero (Ar +1962) y Jackson de Figueiredo (Br +1928)
- 1893 N. Mariano Ibérico (Pe +) y Aleu Amoroso Lima (Br +1983)
- 1894 N. Carlos Astrada (Ar +1970)
- 1895 N. José Carlos Mariátegui (Pe +1930). J.B. Justo traduce *El Capital I* de Marx. Farias Brito, *Finalidade do Mundo*, I-II (1899)
- 1896 N. Nimio de Aquin (Ar +1979)
- 1897 N. Samuel Ramos (Me +1959)

1. Las abreviaturas de algunos países latinoamericanos citados en el texto son las siguientes: Alemania: Ale; Argentina: Ar; Bolivia: Bo; Brasil: Br; Canadá: Can; Chile: Ch; Colombia: Col; Cuba: Cu; Ecuador: Ec; España: Esp; Estados Unidos: USA; Guatemala: Gut; Hispano en Estados Unidos: HUS; México: Me; Nicaragua: Ni; Perú: Pe; Venezuela: Vz. Además abreviamos: mce: N.; muere: +.

- 1898 N. Aníbal Ponce (Ar +1938)
- 1899 N. Luis Juan Guerrero (Ar +1957)
- 1900 J.E. Rodó, *Ariel*, y N. Miguel Ángel Virasoro (Ar +1966)
- 1901 N. Juan García Bacea (Esp-Vz)
- 1903 N. Cesar Guardia Mayorga (Pe +1983)
- 1906 N. Juan Ramón Sepich (Ar +1979) e Ismael Quiles (Ar +1993)
- 1907 N. Eduardo Nicol (Esp-Me +1990) y Octavio Derisi (Ar +2002)
- 1909 J.B. Justo, *Teoría y práctica de la historia*
- 1910 C. Vaz Ferreira, *Lógica viva*; A. Caso, «Conferencia del Ateneo» (Me); N. Miguel Reale (Br), José Gaos (Esp-Me +1959), Aníbal Sánchez Reulet (Ar-USA +1998) y Risieri Frondizi (Ar-USA +1998)
- 1912 A. Korn, *El pensamiento argentino*; R.M. Carrasquilla, *Lecciones de Metafísica y Ética*. N. Leopoldo Zea (Me), Arturo Ardao (Ur-Vz), y Francisco Larrozo (Me)
- 1915 N. Alberto Wagner de Reyna (Pe-Parla +2006)
- 1915 N. Adolfo Sánchez Vázquez (Me +2011)
- 1916 A. Caso, *La existencia como economía y caridad*; N. Vicente Ferreira da Silva (Br +1963). Primera estadía en Ar de Ortega y Gasset
- 1918 N. Francisco Miró Quesada (Pe)
- 1919 N. Mario Bunge (Ar-Can)
- 1920 N. Danilo Cruz Vélez (Col)
- 1921 N. Paulo Freire (Br)
- 1922 A. Korn, *La libertad creadora*; Jackson de Figueiredo, *Pascal e a Inquietação Moderna*; N. Gregorio Klimoski (Ar), Arturo Andrés Roig (Ar), y Luis Villoro (Me)
- 1923 A. Deustua, *Estética general*
- 1924 N. Héctor-Neri Castañeda (Gut-USA +)
- 1925 N. Augusto Salazar Bondy (Pe +1974), Ernesto Mayz Vallenilla (Vz), y Fernando Salmerón (Me). Estancia de Einstein en Ar
- 1928 J.C. Mariátegui, *Siete ensayos de la realidad peruana*; N. Ernesto Guevara (Ar-Cu +1967)
- 1929 J.C. Mariátegui, *En defensa del marxismo*; N. Tomás Moro Simpson (Ar)
- 1930 N. Eduardo Rabossi (Ar)
- 1931 N. Juan Carlos Scannone (Ar) y Rodolfo Kusch (Ar+)
- 1932 E. Martínez Estrada, *Radiografía de la Pampa*; N. Alejandro Rossi (Vz-Me)

- 1933 N. Hugo Assmann (Br)
- 1934 S. Ramos, *El Perfil del Hombre y la Cultura en México*; N. Abelardo Villegas (Me) y Enrique Dussel (Ar-Me)
- 1935 N. Guillermo Hoyos (Col)
- 1936 C. Astrada, *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*
- 1937 A. Ponce, *Educación y lucha de clases*
- 1939 A. Wagner de Reyna, *La ontología fundamental de Heidegger*
- 1940 J. Vasconcelos, *La raza cósmica*; V. Ferreira da Silva, *Elementos de lógica matemática*
- 1941, O. Derisi, *Fundamentos metafísicos del orden moral* 1942 N. Jorge Gracia (HUS)
- 1943 L. Zea, *El Positivismo en México*; N. Carlos Cullen (Ar)
- 1944 W.V. Quine da conferencias en Br: *O sentido da nova lógica*
- 1946 D. Cruz Vélez, *Nueva Imagen del hombre y de la cultura*; N. Carlos Ulises Moulines (Vz-Ale)
- 1948 C. Astrada, *El mito gaucho*
- 1949 S. Bagà, *Economía de la sociedad colonial*
- 1952 F. Romero, *Teoría del Hombre*; J. Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*
- 1955 F. Miró Quesada, *Filosofía de las Matemáticas*
- 1956 L.J. Guerrero, *Estética operatoria en sus tres dimensiones*, I-III (tercer tomo inédito: lo mejor de la ontología latinoamericana)
- 1957 L. Zea, *América en la historia*
- 1959 M. Bunge, *Causalidad*
- 1962 F. Miró Quesada, *Apuntes para una teoría de la razón*
- 1963 XIII Congreso Mundial de Filosofía (México)
- 1967 A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*
- 1968 A. Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía en nuestra América?*
- 1972 II Congreso Nacional de Filosofía (Ar)
- 1973 E. Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, I-V (1980)
- 1974 F. Miró Quesada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*; M. León Portilla, *La filosofía náhuatl*; H.-N. Castañeda, *The Structure of Morality*; M. Bunge, *Treatise of Basic Philosophy* I-VII (1985)
- 1975 I Coloquio Nacional de Filosofía (Me): Declaración de Morelia: «Filosofía e Independencia»

- 1977 G. Marquinez Argote, *Metafísica desde América Latina*; E. Dussel, *Filosofía de la Liberación*; E. Rabossi, *Analisis filosófico, lenguaje y metafísica*.
- 1978 G. Hoyos, *Fenomenología como Epistemología*.
- 1980 F. Miró Quesada, *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*; M. Bunge, *The Mind-Body Problem*.
- 1981 C.U. Moulines, *Exploraciones en filosofía de la ciencia* 1982 L. Villoro, *Creer, saber, conocer*.
- 1988 David Sobrevilla, *Repensando la tradición nacional I-II* (1989).
- 1993 XIX Congreso Mundial de Filosofía (Moscú).
- 1994 XIII Congreso Interamericano de Filosofía (Bogotá); III Congreso Nacional de Filosofía (Lima, Perú); R. Fornet-B., *¿Otro marxismo? La recepción filosófica del marxismo en América Latina*.



En este volumen se incluyen algunos trabajos de la última hora del autor. Partiendo de hipótesis de Walter Benjamin, en consonancia con sus posiciones originarias (desde 1970, y aún con anterioridad), el autor nos desconcierta tratando filosóficamente temas que tradicionalmente eran más bien de teología. Se trata de una vertiente novedosa y actual, en la que considera que la ruptura del pensamiento político ante los griegos y romanos se produce en la cultura llamada occidental, en el primer siglo de la Era Común. Un Pablo de Tarso no se consideraría como solamente un miembro prominente de las comunidades cristianas primitivas, sino que significaría teórica y filosóficamente, una *ruptura* irreversible ante las filosofías helenísticas y del imperio romano. La racionalidad de las categorías paulinas aparecen, en las interpretaciones de Taubes, Badiou, Agamben, Žižek o Hinkelammert, como aportes filosóficos que abren una nueva era del pensamiento mundial (al menos de la cultura occidental que como moderna se hará presente en el proceso de globalización) sin por ello dejar de criticar la manera de una tal mundialización.

Otros trabajos, como la crítica de la mera tolerancia desde la solidaridad, la situación del problema del populismo, y el diálogo filosófico Sur-Sur, son cuestiones que se abordan también.

