

MONOGRAFÍA DE FILOSOFÍA

PHILOSOPHY MONOGRAPH

El método analectico y la filosofía latinoamericana

The analectic method and Latin American philosophy

DEMANDADO 1-10-2024 REVISADO 22-10-2024 ACEPTADO 28-11-2024

Enrique Dussel
Argentina-México

Palabras claves: Filosofía latinoamericana, método analectico, ontología

Key words: Latin american philosophy, analectic method, ontology

Resumen El método dialéctico u ontológico llega hasta el horizonte del mundo, la comprensión del ser, el pensar esencial heideggeriano, o la Identidad del concepto en y para-sí como “idea absoluta” en Hegel: “el pensar que piensa el pensamiento”. La ontología de la “identidad” o de la “totalidad” piensa o incluye al “otro” (o lo declara intrascendente para el pensar filosófico mismo). Nos proponemos mostrar cómo más allá del pensar dialéctico ontológico y la “identidad divina” del fin de la historia y el “saber” hegeliano (imposible y supremamente veleidoso: ya que intenta lo imposible) se encuentra todavía un momento antropológico que permite afirmar un nuevo ámbito para el pensar filosófico, metafísico, ético o alterativo. Entre el pensar de la “totalidad”, heideggeriana o hegeliana (uno desde la finitud y el otro desde el “absoluto”) y la revelación positiva de “dios” (que sería el ámbito de la palabra teológica) (Ladriere, 1970, 187)¹³

¹³ Jean Ladriere en su obra *L'articulatżon du sens. Discours 'cientifique et parole de la foi* (1970) nos dice: “el discurso del saber (filosófico) tiene en vista la reduplicación de lo real, el asumir lo real en el nivel de la palabra comprensora” (187) como “un saber de la totalidad” (184), y por ello se dirige a “la actividad constituyente absolutamente originaria” (18), que es “a vida universal como génesis absoluta de todas las formas, de todos los fenómenos y de todas las significaciones” (105). Más allá de este pensar, que en su esencia es la ontología heideggeriana, no habría sino “la palabra de la fe” (teológica) (186 ss.); “a la palabra de la revelación responde la palabra de la fe” (187). Para Ladrière, como para la ontología de la “totalidad”, toda fe es teológica y toda revelación lo es igualmente. Queremos demostrar que la fe puede ser una posición anfiopológica (en el cara-a-cara del varón-mujer, padres-hijos, hermano-hermano) y por ello hay filosofía en la revelación y la fe antropológica, *tertium quid* entre la ontología dialéctica de la

se debe describir el estatuto de la revelación del “otro”, antropológica en primer lugar, y las condiciones metódicas que hacen posible su interpretación. La filosofía no sería ya una ontología de la “identidad” o la “totalidad”, no se negaría como una mera teología kierkegaardiana, sino que sería una analéctica pedagógica de la liberación, una ética primeramente antropológica o una metafísica histórica.

Abstract The dialectical or ontological method reaches the horizon of the world, the understanding of being, Heideggerian essential thinking, or the identity of the concept in and for itself as an “absolute idea” in Hegel: “thinking that thinks thought”. The ontology of “identity” or ‘totality’ thinks or includes the “other” (or declares it irrelevant to philosophical thinking itself). We propose to show how, beyond ontological dialectical thinking and the “divine identity” of the end of history and Hegelian “knowledge” (impossible and supremely fickle, since it attempts the impossible), there is still an anthropological moment that allows us to affirm a new realm for philosophical, metaphysical, ethical, or alternative thinking. Between Heideggerian or Hegelian thinking of “totality” (one from finitude and the other from the ‘absolute’) and the positive revelation of “God” (which would be the realm of theological discourse) (Ladriere, 1970, 187), we must describe the status of the revelation of the “other”, anthropological in the first place, and the methodological conditions that make its interpretation possible. Philosophy would no longer be an ontology of “identity” or “totality”; it would not be denied as mere Kierkegaardian theology, but would be a pedagogical analectic of liberation, a primarily anthropological ethic, or a historical metaphysics.

1 El método analectico y la filosofía latinoamericana

El método dialéctico u ontológico llega hasta el horizonte del mundo, la comprensión del ser, el pensar esencial heideggeriano, o la Identidad del concepto en y para-sí como “idea absoluta” en Hegel: “el pensar que piensa el pensamiento”. La ontología de la “identidad” o de la “totalidad” piensa o incluye al “otro” (o lo declara intrascendente para el pensar filosófico mismo). Nos proponemos mostrar cómo más allá del pensar dialéctico ontológico y la “identidad

“totalidad” y la teología de la fe sobrenatural. La descripción de la revelación antropológica, dicho sea de paso, fundamentará una nueva descripción de la revelación teológica e indicará el límite del pensar filosófico.

divina” del fin de la historia y el “saber” hegeliano (imposible y supremamente veleidoso: ya que intenta lo imposible) se encuentra todavía un momento antropológico que permite afirmar un nuevo ámbito para el pensar filosófico, metafísico, ético o alterativo. Entre el pensar de la “totalidad”, heideggeriana o hegeliana (uno desde la finitud y el otro desde el “absoluto”) y la revelación positiva de “dios” (que sería el ámbito de la palabra teológica) (Ladriere, 1970, 187)¹⁴ se debe describir el estatuto de la revelación del “otro”, antropológica en primer lugar, y las condiciones metódicas que hacen posible su interpretación. La filosofía no sería ya una ontología de la “identidad” o la “totalidad”, no se negaría como una mera teología kierkegaardiana, sino que sería una analéctica pedagógica de la liberación, una ética primeramente antropológica o una metafísica histórica.

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

¹⁴ Jean Ladriere en su obra *L'articulat̃on du sens. Discours 'cientifique et parole de la foi* (1970) nos dice: “el discurso del saber (filosófico) tiene en vista la reduplicación de lo real, el asumir lo real en el nivel de la palabra comprensora” (187) como “un saber de la totalidad” (184), y por ello se dirige a “la actividad constituyente absolutamente originaria” (18), que es “a vida universal como génesis absoluta de todas las formas, de todos los fenómenos y de todas las significaciones” (105). Más allá de este pensar, que en su esencia es la ontología heideggeriana, no habría sino “la palabra de la fe” (teológica) (186 ss.); “a la palabra de la revelación responde la palabra de la fe” (187). Para Ladrière, como para la ontología de la “totalidad”, toda fe es teológica y toda revelación lo es igualmente. Queremos demostrar que la fe puede ser una posición anfiopológica (en el cara-a-cara del varón-mujer, padres-hijos, hermano-hermano) y por ello hay filosofía en la revelación y la fe antropológica, *tertium quid* entre la ontología dialéctica de la “totalidad” y la teología de la fe sobrenatural. La descripción de la revelación antropológica, dicho sea de paso, fundamentará una nueva descripción de la revelación teológica e indicará el límite del pensar filosófico.

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

De Schelling queremos recoger la indicación de que más allá de la ontología dialéctica de la Identidad del ser y el pensar (por ello Heidegger con su “pensar esencial” con respecto al “ser desde él mismo” es criticado por Schelling) se encuentra la positividad de lo impensable. El Schelling definitivo se vuelve contra Hegel indicando, como para Kant, que “la representación no da por sí misma la existencia a su objeto” (Kant, 1781, Krv, A 92; 1787, B 125). Es decir, para Kant una de las categorías de modalidad (y por tanto sus juicios) es la de posibilidad o imposibilidad¹⁵ y, por ello, analítica o negativamente deductible. Para Schelling Hegel se encuentra en esta posición (que Fichte y el mismo Schelling de la juventud habían aprobado y expuesto), ya que “sólo se ocupa de la posibilidad (*Möglichkeit*) (lo que algo es: *das Was*), pero independiente de toda existencia (*Existenz*)” (Schelling, 1859)¹⁶ y, por ello, es sólo una filosofía negativa porque “el acto en sí es sólo en el concepto” (Schelling, 1859: 745). La “filosofía positiva es la que emerge desde la existencia; de la existencia, es decir, del *actu* acto-“ser”... Éste es primeramente sólo un puro *esto* (*en tí*)” (Schelling, 1859: 745-756)¹⁷. La existencia es un “prius”

¹⁵ Y en este caso, como mera “posibilidad”, es “la condición universal, aunque puramente *negativa* (*sic*), de que no se contradigan a sí mismos” (Krv, A, 1781: 150, B, 1787: 189).

¹⁶ Parte de la famosa lección universitaria 24, de la *Einleitung in die Philosophie der Muthologie* (Werke, t. V, 1859: 745). Schelling tiene conciencia que lo que es “puro pensar” no es sino pura “potencialidad (*potentialität*)” (ibid. 744). Hegel definía al fin la realidad desde la posibilidad (*Enzyklop.*, 1830: § 383, t. X, 29).

¹⁷ Esto le permite decir a Schelling que “Dios es exterior (*ausser*) a la Idea absoluta... (la que es) sólo pura Idea, sólo en el concepto, pero no Ser

(Schelling, 1859: 747) que había sido dejada de lado por Hegel en el nivel de la conciencia.

Feuerbach, que escuchó las lecciones de Schelling, continúa su reflexión, mostrando que si el ser es el pensar en Hegel, todo se resume en el ser como pensar divino. Si el pensar absoluto es la “idea” y ésta es dios, es necesario, para recuperar la existencia, negar a dicho dios: “La tarea del tiempo nuevo fue la realización y la humanización de dios, el pasaje y la resolución de la teología en la antropología” (Feuerbach, 1843: § I). Es por ello un ateísmo. Pero el ateísmo del dios de la “totalidad” hegeliana es la condición de posibilidad de un “dios” creador. Negar al hombre como sólo razón es pasar de la posibilidad a la existencia; es redescubrir al hombre sensible, corporal, carne, que había negado Descartes. Kant había dicho que “en todos los fenómenos, lo real (*Real*) es un objeto de sensación (*der Empfindung*)” (Kant, 1787, B 208). Por ello “lo real (*das Wirkliche*) en su realidad o como real es lo real como objeto de los sentidos; es lo sensible (*Sinnliche*). Verdad, realidad, ser objeto del sentido (*Sinnlichkeit*) son idénticos” (Feuerbach, 1843: § 32). Si la existencia de algo es percibida y no pensada, la sensibilidad corporal es la condición del constatar la existencia: realidad. Por su parte, lo supremamente real o existente es para el hombre otro hombre, porque “la esencia del hombre es la comunidad” (§ 59), “la unidad de yo y tú” (§ 60). Es decir, lo supremamente sensible es otro hombre, y, por ello, “la verdadera dialéctica no es el monólogo (hegeliano) del pensador solitario consigo

actual” (Ibid., 744). Dios, en este caso, no es una “idea” (la “idea” sería el “ser” como pensado); Schelling ha criticado magistralmente a Descartes y a su propia postura de juventud, cuando en las lecciones *Zur geschichte der neueren philosophie* dice: “En el *Cogito ergo sum* avanzó como inmediatamente idéntico, Descartes, el pensar y el ser (*Denken und sein als unmittelbar identisch*)” de donde deducirá que “pertenece al concepto de la Esencia perfecta también el concepto de existencia necesaria; por lo que Dios es sólo pensar”; *Werke*, t. V., 79-83); si la “idea” es el “ser”, “dios” no es sólo “ser” sino que es “el Señor del Ser” (*der Herr des Seins*), no sólo trasmundano (*transmundan*) como si “dios” fuera la causa final, sino supramundano (*supramundan*)” (*Einleitung in die phil. der mythol.*, 748). Por ello la posición “contemplativa” lo que mejor puede es, acaso, conocer “sólo una ‘idea’”, pero de lo que se trata es de que “la persona busca la persona” (Ibid) “algo fuera de la ‘idea’, algo que es más (*mehr*) que la *Idea*, *kreítlon lógou* (Ibid). Esto es la “crisis de la ciencia de la razón (*Krisis der vernunftwissenschaft*)” superando en su intento al mismo Husserl.

mismo, sino el diálogo entre “yo y tú” (§ 62). El “tú” sensible es exterioridad de la razón; es existencia real. Es un paso más allá de Schelling, pero, y al mismo tiempo, se cierra nuevamente en la “totalidad” de la humanidad: “La verdad es sólo la Totalidad de la vida y esencia humana (*die totalität*)” (§ 58). La alteridad no ha sido sino indicada pero no propiamente pensada y definida para que no caiga nuevamente en la “totalidad”.

Marx continúa el camino emprendido. Contra la mera intuición sensible de Feuerbach, criterio visivo o pasivo de lo real, el joven filósofo describe lo real no sólo como “lo sensible” más allá de lo meramente racional, sino como “lo producido” más allá de la mera sensibilidad. Por ello,

el error principal de todos los materialismos hasta ahora (incluyendo al feuerbachiano) consiste en que el objeto, la realidad, el ser objeto de la sensibilidad, ha sido captado sólo bajo la forma de un objeto o de una intuición, pero no como acción humano sensible, como *praxis*, como sujeto (Marx, 1888, § 1; t. II, 1).

Lo real no siempre es “dado” a la sensibilidad sino que hay que producirlo para que se dé. Tengo hambre; el pan sensible debo producirlo para que se me dé a la intuición sensible. Es real (real como lo efectivamente dado al hombre) lo que por el trabajo es puesto a la disposición efectiva del hombre. La antropología feuerbachiana ha sido transformada en antropología *cultural*, si cultura (del latín: *agri-cultura*) es “lo producido” por el trabajo humano. La “totalidad” no es ahora la humanidad sensible sino la cultura universal. La exterioridad de lo producido sensible queda nuevamente interiorizada.

Kierkegaard, viene a dar un paso más, pero en otra dirección. Para el filósofo danés, el mundo hegeliano sistemático racional queda comprendido en la etapa de lo estético: se trata de la contemplación o de la “identidad del ser y el pensar”¹⁸, “un sistema y un Todo

¹⁸ Por ejemplo en *Postscriptum aux miettes philosophiques*, 1949: 202, nota 2, Kierkegaard es, de los nombrados, el más fiel al pensar del Schelling definitivo, y el más metafísico de los tres. Resume bien la cuestión de la existencia cuando dice que “todo saber sobre la realidad es sólo posibilidad” (211). Todo Kierkegaard (y también su modernidad) queda expresado en la crítica a Descartes y Hegel: “Si comprendo el yo del cogito como un hombre particular, la frase no prueba nada: yo soy pensante, ergo yo soy; pero si yo soy pensante no es tampoco una maravilla que sea, ya se lo ha dicho y, entonces, la primera parte de la proposición dice lo mismo que la segunda. Si en cambio se comprende por el yo que reside en el cogito un solo hombre particular existente, el filósofo (hegeliano) grita: Locura, locura, no es cuestión

cerrado" (Kierkegaard, 1949: 71) donde cada hombre queda perdido como una "parte" de la "visión histórico mundial" (Kierkegaard, 1949: 88 ss)¹⁹. La segunda etapa, la ética, se produce por la conversión que permite acceder al sujeto a la elección personal de su existencia como exigida por el deber. No es ya un hombre perdido en el abstracto mundo de la contemplación descompro-metida, pero es todavía, "éticamente, la idealidad como la realidad en el individuo mismo. La realidad es la interioridad que tiene un interés infinito por la existencia, el que el individuo ético tiene por sí mismo" (Kierkegaard, 1949: 217). El hombre ético está todavía encerrado en la "totalidad", aunque sea una "totalidad" subjetivizada y exigente; es no sólo el Hegel de la *Filosofía del derecho*, sino el Heidegger de *Ser y tiempo*.

En la tercera etapa el pensar de Kierkegaard indica la cuestión de la "alteridad" (pero sólo en el nivel teológico, dejando de lado la otra indicación de Feuerbach, en el sentido de que la "alteridad" debe comenzar por ser antropológica, y, por ello, dejando igualmente de lado el avance del mismo Marx). Más allá del *saber* ético se encuentra la *fe existencial*, que permite acceder a la "realidad como exterioridad" (Kierkegaard, 1949: 217), en su sentido primero y supremo. Más allá de la "totalidad" ética del deber se encuentra la "alteridad":

El objeto de la fe es la realidad del Otro. El objeto de la fe no es una doctrina... El objeto de la fe no es el de un profesor que tiene una doctrina... El objeto de la fe es la realidad del que enseña que él existe realmente... El objeto de la fe es entonces la realidad de Dios en el sentido de existencia (Kierkegaard, 1949: 218).

La fe no "comprende la realidad del Otro como una posibilidad" (Kierkegaard, 1949: 242) sino como "lo absurdo, lo incomprensible" (Kierkegaard, 1949: 380). "¿Qué es lo absurdo? Lo absurdo es que la verdad eterna se haya revelado en el tiempo... Lo absurdo es, justamente, por medio del escándalo objetivo [es decir, el sistema hegeliano], el dinamómetro de la fe" (Kierkegaard, 1949: 139). La fe, entonces, es la posición que, superando el saber de la "totalidad"

aquí de mi yo o de tu yo, sino del yo puro. Ese yo puro no puede tener otra existencia que el de una existencia conceptual... es una tautología" (211-212).

¹⁹ Si la cuestión de la exterioridad del "otro" teológico será el aporte kierkegaardiano, sus defectos serán la subjetividad moderna, su individualismo europeo y el "saltar" por sobre la antropología.

(absurda en cuanto el fundamento o identidad ha quedado atrás: absurdo= sin razón o fundamento [*Grundlos*]), permite vivir sobre la palabra reveladora de “dios”; se “opone a las opiniones” de la “totalidad” (“paradójico” entonces). Por ello, la posición “religioso-paradojal” (Kierkegaard, 1949: 386) es la religación suprema al “otro” y la aceptación de su exterioridad a toda especulación; es el respeto por la existencia (“dios”, concreto, personal, individual), desde el escándalo y lo absurdo de la razón sistemática.

Es aquí donde aparece nuevamente el viejo Schelling. En su última obra, *Filosofía de la revelación*, indica que por revelación se entiende, cuando es “la verdadera revelación de la fe” (Schelling, 1841-1842: 396), no sólo “de lo que no hay ciencia, sino de lo que no podría haber ningún saber sin la misma revelación (*Philosophie der Offenbarung*)” (Schelling, 1841-1842: 396). Por ello, “aquí sería establecida la revelación primeramente como una adecuada y especial fuente de conocimiento (*Erkenntnisquelle*)” (Schelling, 1841-1842: 398). Ahora, se pregunta Schelling: “¿En qué condiciones es posible llegar al conocimiento filosófico de lo que sea revelación?” (Schelling, 1841-1842: 398). A lo que responde que acerca del “dios” creador, a priori, sólo “podemos tener un conocimiento a posteriori” (Schelling, 1841-1842: 399); es decir, la revelación supone el revelador. Por ello,

la fe (*der Glaube*), no debe ser pensada como un saber infundado (*unbegründetes Wissen*), sino que habría más bien que decir que ella es lo mejor fundado de todo (*allerbegründetste*), porque sólo ella tiene [como fundamento] algo tan Positivo en absoluto que toda superación (*Uebergang*) hacia otro término es imposible” (Schelling, 1841-1842: 407)²⁰.

²⁰ Schelling afirma entonces que más allá del lógos como razón intuitiva o comprensora se encuentra el logos como la palabra del “otro” que revela. La palabra como intuición o expresión es “totalitaria”; la aceptación de una palabra reveladora da lugar a un más allá del pensar, da lugar al “otro” y por ello es posible sólo en la fe. Esta es la problemática de un Jaspers, en su obra *Der philosophische Glaube* (cfr. M. Dufrenne, P. Ricoeur, Karl Jaspers, 247 ss.; X. Tilliette, Kart Jaspers, 189 ss. Dejando de lado otras cuestiones graves, Jaspers mantiene la alteridad de la fe casi exclusivamente al nivel teológico, con respecto a la “trascendencia” (Jaspers, 1948: 29); y por ello la cuestión de la revelación se sitúa exclusivamente al nivel religioso (65 ss.). La “alteridad” queda así unilateral e imprecisamente formulada, sobre todo con el término *Umgreifende*: “Glaube ist das Leben aus dem Umgreifenden” (20). Además, habla de una “fe filosófica” en oposición a la teológica revelada positivamente), pero se trata de una “fe antropológica” en primer lugar,

La superación real de toda esta tradición, más allá de Marcel y Buber, ha sido la filosofía de Lévinas, todavía europea, y excesivamente equívoca. Nuestra superación consistirá en repensar el discurso desde América Latina y desde la analogía; superación que he podido formular a partir de un personal diálogo mantenido con el filósofo en París y Lovaina en enero de 1972. En la sección de su obra *Totalidad e infinito*, que denomina “Rostro y sensibilidad” (Lévinas, 1961: 161 ss), asume a Feuerbach y lo supera: el “rostro” del “otro” (en el cara-a-cara) es sensible, pero la visibilidad (aún inteligible) no sólo no agota al “otro” sino que en verdad ni siquiera lo indica en lo que tiene de propio. Ese “rostro” es, sin embargo, un rostro que interpela, que provoca a la justicia (y en esto queda asumido Marx, como antropología cultural del trabajo justo). Esta es una relación alterativa antropológica, que siguiendo la consigna de Feuerbach, debió primeramente ser atea de la “totalidad” o “lo mismo” como ontología de la visión, para exponerse al “otro” (pase de la teología hegeliana a la antropología post-moderna). Pero el “otro”, ante el que nos situamos en el cara-a-cara por el *désir* (expresión afectiva que intelectivamente correspondería a la fe), es primeramente un hombre, que se revela, que dice su palabra. *Revelación* del “otro” desde su subjetividad no es *manifestación* de los entes en mi mundo. Con esto Lévinas ha dado el paso antropológico, indicado por Feuerbach y “saltado” por Schelling, Kierkegaard y Jaspers. El “otro”, un hombre, es la epifanía del “otro” divino, “dios” creador. El “otro”, antropológico y teológico (teología que está condicionada por el ateísmo previo de la “totalidad”, posición fecunda de Feuerbach y Marx), habla desde sí, y su palabra es un *Decir-se* (Ducrot, 1985). El otro está más allá del pensar, de la comprensión, de la luz, del *lógos*; más allá del fundamento, de la identidad: es un *án-arjos*.

Sin embargo, Lévinas habla siempre que el “otro” es “absolutamente otro”. Tiende entonces hacia la equivocidad. Por otra parte, nunca ha pensado que el “otro” pudiera ser un indio, un africano, un asiático. El “otro”, para nosotros, es América Latina con respecto a la “totalidad” europea; es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras y sin embargo dependientes. El método del que queremos hablar, el *ana-léctico*, va más

cuestión que, como hemos dicho, el mismo Schelling y Kierkegaard no conceptualizaron adecuadamente.

allá, más arriba, viene desde un nivel más alto (*aná-*) que el del mero método *dia*-lético. El método *dia*-lético es el camino que la “totalidad” realiza en ella misma: desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes. De lo que se trata ahora es de un método (o del explícito dominio de las condiciones de posibilidad) que parte desde el “otro” como libre, como un más allá del sistema de la “totalidad”; que parte entonces desde su palabra, desde la revelación del “otro” y que con-fiando en su palabra obra, trabaja, sirve, crea. El método *dia*-lético es la expansión dominadora de la “totalidad” *desde sí*; el pasaje de la potencia al acto de “lo ‘mismo’”. El método analético es el pasaje al justo crecimiento de la “totalidad” *desde el “otro”* y para “servirle” (al “otro”) creativamente. El pasaje de la “totalidad” a un nuevo momento de sí misma es siempre *dia*-lética, pero tenía razón Feuerbach al decir que “la verdadera dialéctica” (hay entonces una *falsa*) parte del *dia*-logo del “otro” y no del “pensador solitario consigo mismo”. La verdadera *dia*-lética tiene un punto de apoyo *ana*-lético (es un movimiento *ana-dia*-lético); mientras que la falsa, la dominadora e inhumana dialéctica es simplemente un movimiento conquistador: *dia*-lético.

Esta *ana*-lética no tiene en cuenta sólo un rostro sensible del “otro” (la noción hebrea de *basar*, “carne” en castellano, indica adecuadamente el unitario ser inteligible-sensible del hombre, sin dualismo de cuerpo-alma), del “otro” antropológico, sino que exige igualmente poner fácticamente al “servicio” del “otro” un trabajo-creador (más allá, pero asumiendo, el trabajo que parte de la necesidad de Marx). La *ana*-lética antropológica es entonces una economía (un poner la naturaleza al servicio del “otro”), y una ética y una política. El “otro” nunca es “uno solo” sino, fuyentemente, también y siempre “vosotros”. Cada rostro en el cara-a-cara es igualmente la epifanía de una familia, de una clase, de un pueblo, de una época de la humanidad y de la humanidad misma por entero, y, más aún, del “otro” absoluto. El rostro del “otro” es un *análogo*; él es ya la “palabra” primera y suprema, es el gesto significativo esencial, es el contenido de toda significación posible en acto. La significación antropológica, económica, política y latinoamericana del rostro es nuestra tarea y nuestra originalidad. Lo decimos sincera y simplemente: el rostro del pobre indio dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano es el “tema” de la filosofía latinoamericana. Este pensar *ana*-lético, porque parte de la revelación del “otro” y piensa su palabra, es la filosofía latinoamericana, única y nueva, la primera realmente postmoderna y superadora de la europeidad. Ni

Schelling, ni Feuerbach, ni Marx, ni Kierkegaard, ni Lévinas han podido trascender Europa. Nosotros hemos nacido afuera, la hemos sufrido. ¡De pronto la miseria se transforma en riqueza! Esta es la auténtica filosofía de la miseria que Proudhon hubiera querido escribir. “C’est toute une critique de Dieu et du genre humain” (Proudhon, 1846: 45). Es una filosofía de la liberación de la miseria del hombre latinoamericano, pero, y al mismo tiempo, es ateísmo del dios burgués y posibilidad de pensar un “dios” creador fuente de la “liberación” misma.

Resumiendo. En primer lugar, el discurso filosófico parte de la cotidianidad óntica y se dirige dialéctica y *ontológicamente* hacia el fundamento. En segundo lugar, demuestra *científicamente* (epistemática, apo-díctica-mente) los entes como posibilidades existenciales. Es la filosofía como ciencia, relación fundante de lo ontológico sobre lo óntico. En tercer lugar, entre los entes hay uno que es irreducible a una deducción o demostración a partir del fundamento: el “rostro” óntico del “otro” que en su visibilidad permanece presente como trans-ontológico, meta-físico, ético. El pasaje de la “totalidad” ontológica al “otro” como otro es *ana-léctica*, discurso negativo desde la “totalidad”, porque se piensa la imposibilidad de pensar al “otro” positivamente desde la misma “totalidad”; discurso positivo de la “totalidad”, cuando piensa la posibilidad de interpretar la revelación del “otro” desde el “otro”. Esa *revelación* del “otro”, es ya un *cuarto momento*, porque la negatividad primera del “otro” ha cuestionado el nivel ontológico que es ahora creado desde un nuevo ámbito. El discurso se hace ético y el nivel fundamental ontológico se descubre como no originario, como abierto desde lo ético, que se revela después (*ordo cognoscendi a posteriori*) como lo que era antes (*el prius del ordo realitatis*). En quinto lugar, el mismo nivel óntico de las posibilidades queda juzgado y relanzado desde un fundamento éticamente establecido, y estas posibilidades como praxis analéctica traspasan el orden ontológico y se avanzan como “servicio” en la justicia. Lo propio del método ana-léctico es que es *intrínsecamente ético* y no meramente teórico, como es el discurso óntico de las ciencias u ontológico de la dialéctica. Es decir, la aceptación del “otro” como otro significa ya una opción ética, una elección y un compromiso moral: es necesario negarse como “totalidad”, afirmarse como finito, ser ateo del fundamento como “identidad”. “Cada mañana despierta mi oído, para que oiga como discípulo” (Isaías, 50, 4). En este caso el filósofo antes que un hombre inteligente es un hombre

éticamente justo; es bueno; es discípulo. Es necesario saber situarse en el cara-a-cara, en el *éthos* de la liberación, para que se deje ser otro al “otro”. El silenciarse de la palabra dominadora; la apertura interrogativa a la provocación del pobre; el saber permanecer en el “desierto” como atento oído es ya opción ética. El método *ana-léctico* incluye entonces una opción práctica histórica previa. El filósofo, el que quiera pensar metódicamente, debe ya ser un “servidor” comprometido en la liberación. El tema a ser pensado, la palabra reveladora a ser interpretada, le será dada en la historia del proceso concreto de la liberación misma. Esa palabra, ese tema no puede leerse (no es un “ser-escrito”: *texto*), ni puede contemplarse o verse (no es un “ser-visto”: *idea* o luz), sino que se oye en el campo cotidiano de la historia, del trabajo y aún de la batalla de la liberación. El *saber-oír* es el momento constitutivo del método mismo; es el momento discipular del filosofar; es la condición de posibilidad del saber-interpretar para *saber-servir* (la erótica, la pedagógica, la política, la teológica). La conversión al pensar ontológico es muerte a la cotidianidad. La conversión al pensar meta-físico es muerte a la “totalidad”. La conversión ontológica es ascensión a un pensar aristocrático, el de los pocos, el de Heráclito que se opone a la opinión de “los más” (*hoí polloí*). La conversión al pensar *ana-léctico* o metafísico es exposición a un pensar popular, el de los más, el de los oprimidos, el del “otro” fuera del sistema; es poder aprender lo nuevo. El filósofo *ana-léctico* o ético debe descender de su oligarquía cultural académica y universitaria para *saber-oír* la voz que viene de más allá, desde lo alto (*aná-*), desde la exterioridad de la dominación. La cuestión es, ahora: ¿Qué es la analogía? ¿Cómo es posible interpretar la palabra *ana-lógica*? ¿La misma palabra del filósofo, la filosofía como pedagogía analéctica de la liberación, no es ella misma analógica? ¿La filosofía latinoamericana no sería un momento nuevo y analógico de la historia de la filosofía humana? Estas cuatro preguntas deberemos responderlas sólo programáticamente, es decir, resumida e indicativamente.

El problema de la analogía es un tema de suma actualidad²¹. La

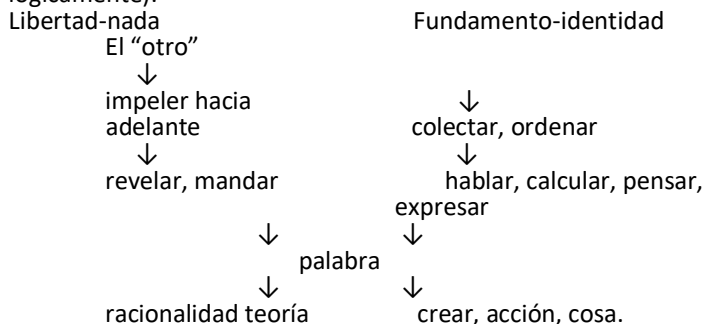
²¹ Por no citar sino sólo tres obras, téngase en cuenta la de L. Bruno Puntel, *Analogia und Geschichtlichkeit* (1969), I, con bibliografía en 558-69, y de Henry Chavannes, *L'analogie entre Dieu et le monde* (1969), con bibliografía en 313-318 y B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être* (1963), 185-197. La palabra *analéctica* la usa B. Lakebrink, en su obra *Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Analektik* (1955), aunque en otro sentido del que la usamos nosotros.

palabra *lógos* significa para la “totalidad”: coleccionar, reunir, expresar, definir; es el sentido griego originario que Heidegger ha sabido redescubrir. Pero la palabra *lógos* traduce al griego el término hebreo *dabar* que significa en cambio: decir, hablar, dialogar, revelar, y, al mismo tiempo: cosa, algo, ente. El *lógos* es unívoco; la *dabar* es análoga (Boman, 1965: 45 ss.)²². Cabe destacarse, desde el inicio de nuestra descripción, que tratamos aquí, por ahora la *analogia verbi* (la analogía de la palabra), es decir, del hombre como revelación, ya que el hombre (el “otro”) es la fuente de la palabra y en su libertad estriba por último lo originario de la palabra reveladora, no meramente expresora. *Analogia verbi* o *analogia fidei* no debe confundirse con la *analogia termini*, ya que esta última es de la palabra-expresiva, mientras que la primera es la palabra que revela ante la “totalidad” que escucha con confianza (con fe antropológica), en la obediencia discipular.

La noción de analogía es ella misma analógica. La analogía del ser y el ente (cuya diferencia es ontológica: la “diferencia ontológica”) no es la analogía del ser mismo (cuya diversidad es alterativa: la “distinción metafísica”). Si el ser mismo es analógico los dos analogados del ser no son ya diferentes sino distintos, y de allí la denominación que proponemos (más allá que la de Heidegger) de “distinción metafísica”. Esta simple indicación deja casi sin efecto la totalidad de los trabajos contemporáneos sobre la cuestión analógica, y los reinterpreta desde otra perspectiva.

²² Cfr. Thorleif Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, en especial la cuestión de “La palabra” (45 ss.; 161 ss.).

Boman nos propone un siguiente cuadro, que hemos corregido en parte, y que nos permite comprender la doble significación de la “palabra” (etimológicamente):



La analogía del ser y del ente, la “diferencia ontológica”, fue explícita y correctamente planteada por Aristóteles (continuando el esfuerzo platónico y rematando en el plotiniano). Nos dice, dejando de lado el uso óntico de la analogía en biología, y cosmología, refiriéndose a la analogía en su uso lógico ontológico: “(los términos) pueden compararse por su cantidad o por su semejanza (*katà homoiós*)... puesto que de estas cosas no se predica (légetai) lo semejante idénticamente (*taûta*). (Estos términos) son homónimos (*homónymon*) (Aristóteles, 1953: 15; 107 b 13-16)²³. Los homónimos son los que tienen igual término para significar dos entes o nociones “semejantes” (no idénticas ni diferentes) pero con un momento de diversidad. Dejando de lado todas las analogías ónticas, recordemos lo que nos dice genialmente el Estagirita en cuanto a la analogía ontológica: “*Tò clè òn légetai pollajôs* (el ser se predica de muchas maneras)” (Aristóteles, 1953: 2, 1003 a 33), pero aclara de inmediato que dichas predicaciones se refieren “a un polo (èn) y a una misma *fysin*... (Es decir) el ser se predica de muchas maneras pero todas (las dichas maneras) con respecto a un origen (*pròs mían arjén*)” (Aristóteles, 1953: 2, 1003 a 33-b 6)²⁴. De la misma manera se plantea la cuestión de la analogía en Kant, y Hegel desde la subjetividad moderna, o en Heidegger desde la ontología (Puntel, 1969)²⁵. Toda esta doctrina se resume en su esencia, sin entrar a la “clasificación” de las diversas analogías ónticas, en que el “ser” no se predica como los géneros. Los géneros se diferencian en especies, gracias a las “diferencias específicas”. Las especies coinciden en la identidad del género. No debe olvidarse que el nivel de los géneros y especies es óntico: los entes son los que coinciden en los géneros y especies. El “ser” está más arriba (*áno*) que todo género y no es meramente un género de géneros, sino que se encuentra en un nivel diverso, ontológico. Los géneros y especies son interpretables, conceptualizables por el *lógos*. Aquí *lógos* es una función secundaria de la inteligencia, fundada en el *noeîn* (Aristóteles), en

²³ *I Tópicos* 1953: 15; 107 b 13-16. El *synónymon* es lo que llamamos unívoco (un término para un ente o noción); el *parónimos* es en castellano el equivoco (término derivado idéntico para dos entes o nociones diversas).

²⁴ Más adelante agrega todavía que “una sola ciencia es la que teoriza de una manera (metódicamente, sino que se refiere a una naturaleza (*pròs mían fysin*)” (Ibid., b 13-14).

²⁵ La obra de Bruno Puntel, *Analogie und geschichtlichkeit* (1969), puede ser consultada sobre esta cuestión. Estudia la analogía en Kant (1781: 303 ss.), en Hegel (1830: 365 ss.) y en Heidegger (1951: 455 ss.).

la *Vernunft* (Hegel), en la “comprensión del ser” (Heidegger); el *lógos* es aquí el entendimiento (Kant, Hegel) o la interpretación existencial (Heidegger). *Másarriba*²⁶ de dicho *lógos* se encuentra el “ser” que metafóricamente puede llamarse “horizonte” del mundo, “luz” del ente o, estrictamente, la “totalidad” de sentido. Para los griegos era la *fysis*, nombrada explícitamente por Aristóteles, que se puede manifestar *como* materia o forma, como potencia o acto, *como* ousía o accidente, *como* verdad o falso, la última referencia. Pero en último término, el contenido de la palabra “ser”, el “ser en cuanto ser”, es idéntico a sí mismo, es “uno” y “lo ‘mismo’”. Si es verdad que “puede predicarse de muchas maneras” con respecto al ente (y en esto el ser es *ana-lógico* en el nivel óntico), sin embargo, es *idéntico* a sí mismo. El ser, que se predica analógicamente del ente, es él mismo *tò autó, das Selbe*, “lo ‘mismo’”, como “lo visto” (físicamente por los griegos, subjetualmente por los modernos). El ser se “expresa” entonces de muchas maneras (con “diferencia ontológica”, tanto del ser con respecto a los entes, como entre las predicaciones fundamentales entre sí: la materia de la forma, p. e.), pero dicha “expresión” no sobrepasa la “totalidad” ontológica como tal, que es idéntica y unívoca (“llama” y es “llamada” fundamentalmente y ontológicamente de la “misma” manera): el fundamento es “uno”, es neutro y trágicamente “así, como es”. Hay sólo analogía del ente (*analogia entis*) (no se olvide que el “ente” es “el que es” *ónticamente*, y “lo que” es como sentido tiene su raíz en el fundamento ontológico); analógica es la predicación del ser con respecto al ente. La dialéctica ontológica es posible porque el ente es analógico o porque se le predica el ser analógicamente; es decir, el ser está siempre más allá y el movimiento es posible como actualidad de la potencia. Pero al fin el ser es “uno” y el movimiento ontológico fundamental es “la eterna repetición de lo ‘mismo’”. La mera analogía del ente termina por ser la negación de la historicidad.

En cambio, la *ana*-logía del ser mismo nos conduce a una problemática abismalmente diversa. El “ser mismo” es análogo y por ello lo es doblemente el ente, ya que la “cosa” (*res* para nosotros; no es *ens*) misma es analógica. La diversidad del ser en una y otra significación originariamente dis-tinta la hemos denominado la

²⁶ Véase la diferencia vertical de *áno-katá* y horizontal de *aná-aná* indicada por Erick Pryzwara, *Mensch. Typologische Anthropologie* I, 1959: 73 ss.

“distinción metafísica”. No se trata de que sólo el ser como fundamento se diga de maneras analógicamente diferentes. Es que el mismo ser como fundamento de la “totalidad” no es el único modo de predicar el ser. El ser como más-alto (*áno*) o por sobre (*aná-*) la “totalidad”, el “otro” libre como negatividad primera, es ana-lógico con respecto al ser del *noeîn*, de la “razón” hegeliana o de la comprensión heideggeriana. La “totalidad” no agota los modos de decir ni de ejercer el ser. El ser como *fysis* o subjetividad, como “totalidad”, es un modo de decir el ser; el ser idéntico y único funda la analogía del ente. En cambio, el ser como la “libertad” abismal del “otro”, la “alteridad”, es un modo de decir el ser verdaderamente análogica y distinta, separada, que funda la analogía de la palabra (como primer modo que se nos da de la analogía de la cosa real: la *analogia fidei* es la propedéutica a la *analogia rei*, como veremos más adelante). El ser único e idéntico en sí mismo de la analogía del ente, gracias a la “diferencia ontológica”, funda la expresión (*lógos apofantikós*) de la “totalidad”. El ser analógico del “otro” como alteridad metafísica, gracias a la “distinción”, origina la revelación del “otro” como procreación en la “totalidad”. El *lógos* como palabra expresora es fundamentalmente (con referencia al horizonte del mundo) unívoca: dice el único ser. La *dabar* (en hebreo “palabra”) como voz reveladora del “otro” es originariamente *aná-loga*. Ahora la *ana-logía*²⁷ quiere indicar una palabra que es una revelación²⁸ un

²⁷ E. Pryzwara tiene una feliz descripción de este hecho: “Agustín debió denominar *aná-* como lo que anuncia a lo *áno* (con omega): el Misterio más próximo del creador como la revelación de la Tiniebla que enceguese por su resplandor” *Analogía entis*, I. 171). Es el sentido que da Max Müller a la noción de símbolo (“Symbolon=Zusammenfall, Ineinsfall des Endlichen mit dem es unendlich Uebersteigenden und doch in das Endliche Eingehenden”) (*Existenzphilosophie im geistigen leben der gegenwart*, 1949: 230).

²⁸ Esta cuestión la indicaba ya Schelling con su *Philosophie der offenbarung*.

“decir”²⁹ cuya presencia³⁰ patentiza la ausencia, que sin embargo atrae y provoca, de “lo significado”: el “otro” mismo como libre y como proyecto ontológico alterativo; ahora todavía incomprensible, transontológico.

La palabra reveladora del “otro”, como otro y primeramente, es una palabra que se capta (comprensión derivada inadecuada) en la “semejanza”³¹ pero que no se llega a “interpretar” por lo abismal e

²⁹ Emmanuel Lévinas indica exactamente la cuestión cuando escribe: “La significación del Decir va más allá de *lo dicho*: no es una ontología que suscite el sujeto parlante, es la significancia (*significance*) del Decir más allá de la esencia que justifica la exposición del ser o la ontología” (art. cit. “Le Dit et le Dire”, 1971: 30). La universidad fundamental la expresa así: “El lenguaje como Dicho puede entonces concebirse como un sistema de palabras identificando las entidades” (34). La cuestión *ana*-lógica de la “alteridad”, anterior a la mera “diferencia ontológica” es indicada cuando dice: “De la anfibología del ser y el ente en *lo Dicho* será necesario remontarse hasta el Decir, significante antes que la esencia, antes que la identificación. Nada hay más grave, nada más augusto que la responsabilidad por el Otro y el Decir” (39). “*El Parlante (le Disant)* en el Decir no da un signo, se hace signo. Él es-para-e]Otro” (42). “El Decir es la exposición de uno al Otro... Es el descubrirse en el riesgo de sí mismo, en la sinceridad, en la ruptura de la interioridad y en el abandono de toda seguridad, en la exposición al traumatismo, en la vulnerabilidad” (44); es “exhibición, inseparable de la violencia del que se desnuda, exposición de esta exposición, signo que hace signo del signo, haciéndose a sí mismo signo: revelándose” (45).

³⁰ La palabra. o mejor el rostro mismo como signo, se “presenta” como un ente en el mundo de la “totalidad”, pero esa presencia es sólo un velo que aparece como velo y avanza lo que cubre como ausente: sugiere, llama, invita, acoge.

³¹ “Semejante” traduce el *hómoios* griego. Recuérdese que la analogía se juega entre dos términos: ambos tienen algo de semejante (pero no idéntico: *non communitate univocationis sed analogiae*) y algo en lo que son distintos (no meramente diferente). En esto Cayetano dice correctamente que “el fundamento de la similitud de la analogía (*fundamentum analogac similitudinis*) es necesario que se haga abstracción en los extremos (de la diversidad) de los extremos mismos; por su parte los fundamentos permanecen distintos (*fundamenta distincta*), semejantes sin embargo por proporción, por que se dice que son analógicamente idénticos (*eadem*)” (*De nominum. analogia III*, 1934: 57). La noción analógica (“ser” p. e.) tiene un ámbito de semejanza donde los modos originario del ser coinciden; pero al mismo tiempo tienen cada uno un ámbito irreductible o distinto que quedó confusamente englobado, no precisamente, en la noción analógica como semejante. La mera *semejanza* puede llevar a *confusión* si no se indica la distinción. Llamamos, con Heidegger “comprensión derivada” (y agregamos lo de “inadecuada”) aquella que capta el ente *confusamente* e *incluyendo* sus

incomprensible de su origen distinto. Tomemos algunos ejemplos cotidianos para descubrirla como la palabra primera y más frecuente. La palabra reveladora erótica exclama: “—Te amo” (sea mujer o varón a un varón o mujer). La revelación pedagógica puede indicar: “—Ve a comprar pan a la nueva panadería de la esquina” (la madre a su hijito). La revelación política puede decir: “—Tengo derecho a que se me pague mayor salario” (Un obrero al empresario). En estos tres niveles se da ya todo el misterio de la *analogia fidei o verbi* con “distinción metafísica”. Queremos insistir en el hecho de que esta palabra no es sólo la primera palabra sino la primera experiencia humana en cuanto tal. En el útero materno se vive ya la alteridad, pero es en el momento mismo del nacimiento, en el instante del parto (parir como aparición), en el que se es cobijado y acogido en el “otro” y por el “otro”, que ya se presenta como “hablante”. La madre dice: “—Hijito mío”. El médico exclama: “—Es una niña”. El recién parido, el a-parecido en el mundo de los “otros” (todavía él mismo sin mundo), comienza a formar su mundo en la confianza filial y en la obediencia discipular en el “otro”: el más-alto y por ello maestro del mundo. Esta palabra no es ni el signo o el concepto de la ciencia³² ni el simbolismo como dominio operatorio matemático, ni la palabra del neopositivismo de Wittgenstein, ni el lenguaje preformativo de Austin, ni el lenguaje de auto-implicación (*selfinvolvement*) de Evans, ni el discurso ético de Ladrière (cuando dice que “el hombre es responsable de sí mismo como ser egológico, y responsable ante sí mismo”)³³. Derrida se acerca, pero tampoco da cuenta de la cuestión, cuando quiere indicar una diversidad entre la

distinciones originarias: al confundir sus distinciones es “inadecuada”. Llamamos “interpretar” al acto mismo de conceptualizar o descubrir un sentido (...como esto); acto que sólo puede cumplirse accediendo de alguna manera al fundamento distinto del Otro; haciendo que los *fundamenta distincta* hayan devenido, al menos en un cierto nivel, *fundamentum unicocae similitudinis*, es decir, la “totalidad” compartida (porque se puede “interpretar” algo desde un mismo fundamento, *super communicationem beatitudinis* [LII, q. 24, a. 2, resp.]).

³² Cfr. Ladrière, *L’articulation du sens* (1970). Vamos nombrando títulos de los más importantes temas de este valioso libro.

³³ Ibid., 1979: 158. En la revelación del “otro” el hombre es responsable del “otro” ante el “otro”. En el artículo de Paul Ricoeur, *Langage (philosophie)*, en *Encyclopaedia Universalis*, t. IX, 1971: 771 ss., tampoco aborda la cuestión que aquí nos ocupa.

“différence” y la “différance”³⁴.

“—Te amo”, dice el muchacho a su novia. Es una palabra, mejor aún, es una proposición: un juicio con sujeto y predicado pero que “propone” algo a alguien: que se “propone” a sí mismo. Es un juicio imperativo, no en el sentido que ordene o mande algo, sino porque incluye una como obligación, una exigencia, un imperio. “Lo ‘dicho’”, por ahora inverificado (ya que el amor se mostrará efectivamente en la diacronía del cumplimiento de la palabra metafísica), se apoya en su pretensión (esta pretensión se hace imperativa) de verdadera. La veracidad de “lo ‘dicho’” queda asegurada y sólo confiada en el “decir” mismo, en el “otro” que lo dice. Exige ser tomada como verdadera: se obliga a tener fe, ya que el *lógos* o *dabar* proferido en la revelación dice referencia radical a lo que es *más-alto* y *más-allá* que “lo ‘dicho’” y que mi propio horizonte ontológico de comprensión como “totalidad”: su palabra es ana-lógica (el *lógos* como *fysis* o mundo) porque su presencia (el “decir” que exclama “lo ‘dicho’”: “—Te amo”) remite al que revela (“el que” dice amar), pero oculta su mismidad transontológica (la mentira es siempre posible y su “decir” puede ser hipocresía)³⁵.

Esta remitencia o referencia de la palabra reveladora al revelador deja al que escucha dicha palabra en la “totalidad” en una situación que es necesario describir, porque toca a la esencia misma del hombre, de la historicidad, de la racionalidad. La palabra que irrumpe desde el “otro” en la “totalidad” no es interpretable, porque puede

³⁴ “Une voix sans différence est à la fois absolument vive et absolument morte” (*La voix et le phénomène*, 1967b: 115). Derrida nos da, de todas maneras, una preciosa ayuda con sus análisis sobre la palabra dicha y la escrita (cfr., p. e., *De la grammatologie*, 1967a: 21 ss.): la voz y la escritura. La “revelación” de la que venimos hablando es imposible que se dé como escrita. Se puede escribir “lo ‘dicho’”, pero el “decir” mismo se vive en el cara-a-cara o no se vive. La palabra ana-lógica metafísica exige el rostro del “otro” hablando en acto (o por lo menos su recuerdo como “otro” “diciendo” y no el mero recuerdo de “lo que” me dijo, y sólo en este caso “lo escrito” se refiere al “decir” mismo donde se juega la esencia de la palabra, que es primigeniamente revelación).

³⁵ De igual manera la madre confía en que el hijo comprará pan y no una revista; el hijo confía que el dinero es suficiente y la panadería nueva se encuentra en la esquina. Así también el empresario escucha la interpelación: como revelación (y le dará crédito), como usurpación de lo propio (y interpretándola como tentación la rechazará como algo malo, calculando tácticamente los pasos a dar para acallarla).

interpretarse algo en la medida en que guarda relación de fundamentación con la comprensión del ser mundano. Pero dicha palabra irrumpe desde más allá del mundo (desde el mundo del “otro”). Sin embargo, es “comprensible inadecuadamente” —como hemos dicho más arriba—. Comprensión por “semejanza” y confusa. A partir de la experiencia pasada que tengo de lo que en su “decir” me dice el “otro” uno se forma una idea aproximada y todavía imprecisa, inverificada, de lo que revela. Se asiente o se comprende inadecuadamente “lo ‘dicho’” teniendo confianza, fe, en el “otro”: “porque él lo dice”. Es el amor-de-justicia, transontológico, el que permite aceptar como verdadera su palabra inverificada. Este acto de la racionalidad histórica es el supremamente racional y la muestra de la plenitud del espíritu humano: ser capaz de jugarse por una palabra creída es, precisamente, un acto creador que camina por sobre el horizonte del “todo” y se avanza, sobre la palabra del “otro” en lo nuevo³⁶.

La palabra tenida por verdadera (*für-Wahr-halten*)³⁷, con el

³⁶ Anticipándose por siglos a la crítica del *cogito* cartesiano, del “saber” absoluto hegeliano y del científicismo del neopositivismo, un medieval decía que “el que intuye (inmediatamente los principios) tiene un cierto asentimiento (*assensum*), porque adhiere con certeza (*certissime*) a lo inteligido, pero no por mediación del pensamiento (*cogitationem*), ya que sin mediación queda determinado por el fundamento. El que sabe (*sciens*) ejerce el pensar y tiene asentimiento pues el pensar causa el asentimiento y el asentimiento concluye el pensar... Pero en la fe no hay asentimiento por mediación del pensamiento sino por mediación de la voluntad (*ex voluntate*)” (Tomas De Veritate, 1978, q. 14, a. 1, C) Patet). ¿Por qué? “Porque en la fe el entendimiento no alcanza el fundamento (*ad unum*) como término propio al que se dirige, que es la visión de algo inteligible (*visio...*)” (Ibid.), y, por ello, debe apoyarse en un “término ajeno”: en la voluntad, el amor, In praxis como trabajo liberador; se apoya en el Otro. Sin embargo, la fe puede tener una “certeza (*certitudo*)” mayor, a saber, “por la firmeza de la adhesión, y en cuanto a esto la fe tiene más certeza (*certior*) que la intuición y la ciencia... aunque no tiene tanta evidencia (*evidentiam*) como la ciencia y la intuición” (Ibid.), ad 7). Ese asentimiento “de lo ausente” (*non apparens*) (el “otro” como misterio, lo *aná* de la palabra analógica) determina al entendimiento por medio de la voluntad y transforma el “asentimiento” en “convicción” (“*dicatur convictio*, quia convincit intellectum modo praedicto”; Ibid., a. 2, A) 2) *Voluntas*). Por ello se decía en el medioevo que el “amor es el que constituye la confianza” (*fidei forma sit caritas*; Ibid., a. 5).

³⁷ La “fe racional” (*vernünftige Glaube*) de Kant no es la “fe metafísica” antropológica que hemos propuesto aquí, ya que es una convicción *subjetiva* con validez *objetiva* (cfr. GMS, BA 70; y nuestra *Para una destrucción de la historia de la ética*, §15); Kant tiene fe de lo que Heidegger tiene comprensión del ser. Kant *crea* lo que es *comprendido*. La fe metafísica o

asentimiento del entendimiento en una confusa comprensión óptica inadecuada a partir de la “semejanza” *de lo ya* acontecido en la “totalidad”, como declaración, proposición, provocación del “otro” (la muchacha con respecto al “amor”; el hijo y la madre con respecto al dinero y la panadería; el empresario con respecto a la reivindicación interpelante), permite avanzar por la praxis liberadora, analéctica, por el trabajo servicial (*habodáh*), en vista de alcanzar el proyecto fundamental ontológico nuevo, futuro, que el “otro” revela en su palabra y que es incomprensible todavía porque no se ha vivido la experiencia de estar en dicho mundo (“totalidad” nueva, nueva “patria”, orden legal futuro). Es decir, la revelación del “otro” abre el proyecto ontológico pasado, de la “patria” vieja, de la dominación y alienación del “otro” como “lo otro”, al proyecto liberador. Ese proyecto liberador, ámbito transontológico de la Totalidad dominadora, es lo *más-alto*, lo *más-allá* a lo que nos invita y provoca la palabra reveladora. Sólo confiados en el “otro”, apoyados firmemente sobre su palabra, la “totalidad” puede ser puesta en movimiento; caminando en la liberación del “otro” se alcanza la propia liberación. Sólo cuando por la praxis liberadora, por el compromiso real y ético, erótico, pedagógico, político, se accede a la “nueva totalidad” en la justicia, sólo entonces se llega a una cierta Identidad analógica por su parte (*communitas bonitatis*) desde donde, sólo ahora, la palabra antes comprendida confusamente, tanto cuanto era necesario para poder comenzar la aventura de la liberación en el amor-de-justicia, alcanza la posibilidad de una adecuada interpretación. Poseyendo como propio el fundamento ontológico desde donde el “otro”, en la diacronía de la palabra reveladora, pronunció su palabra, ahora, en el futuro del pasado pasado, en el presente, puede referirse aquella palabra recordada al actual y vigente horizonte alcanzado por la praxis liberadora y a partir del otro revelante, provocante. Si el método analéctico era el saber situarse para que desde las condiciones de posibilidad de la revelación pudiéramos acceder a una recta interpretación de la palabra del “otro”, todo lo dicho viene a mostrarnos el método mismo.

En el pasaje diacrónico, desde el oír la palabra del “otro” hasta la adecuada interpretación (y la filosofía no es sino saber pensar

antropológica de la que hablamos es una convicción *ontológica*, con validez *metafísica*. No sólo es necesario superar el saber para que se dé el comprender; es necesario aún superar el comprender mismo para que pueda revelarse el “otro” como otro en la fe metafísica: en la confianza.

reduplicativamente esa palabra inyectándole nueva movilidad desde la conciencia crítica del mismo filósofo), puede verse que el momento ético es esencial al método mismo. Sólo por el compromiso existencial, por la praxis liberadora en el riesgo, por un hacer propio discipularmente el mundo del “otro”, puede accederse a la interpretación, conceptualización y verificación de su revelación. Cuando se habita, por la ruptura ética del mundo antiguo, en el nuevo mundo puede ahora interpretarse dialécticamente la antigua palabra revelada en el mundo antiguo. Puede aún demostrarse, desde el proyecto ahora convivido, el por qué reveló lo que reveló. Pero aquella palabra, de ayer, hoy está muerta, y quedarse en ella por ella misma es nuevamente sepultar la analéctica presente en la dialéctica del pasado. En este caso filosofía es sólo recuerdo (*Er-innerung* como dirá Hegel); por esto la filosofía se eleva en el atardecer como el ave fénix. Pero los que describen la filosofía como des-olvido o recuerdo, como mayéutica, olvidan que primeramente la filosofía es oído a la voz histórica del pobre, del pueblo; compromiso con esa palabra; desbloqueo o aniquilación de la “totalidad” antigua como única y eterna; riesgo en comenzar a “decir” lo nuevo y, así, anticipación de la época clásica, que es cuando las cosas hayan ya sucedido y sea el tiempo de cosechar los resultados, nunca finales, siempre relativos, de la historia de la liberación humana.

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

Si la filosofía fuera sólo *teoría*, comprensión refleja del ser e interpretación pensada del ente, la palabra del “otro” sería indefectiblemente reducida a “lo ya ‘dicho’” e interpretada equívocamente desde el fundamento vigente de la “totalidad”, al que el sofista sirve (aunque cree ser filósofo). Es equivocada su interpretación porque, al opinar que “lo ‘dicho’” es “lo, ‘mismo’” que él interpreta cotidianamente, ha hecho “idéntico” (unívoco) lo de “semejante” que tiene la palabra análoga del “otro”. Es decir, ha negado lo de “distinto” de dicha palabra; ha matado al “otro”; lo ha asesinado. Tomar la palabra del “otro” como unívoca de la propia es la maldad ética del

sofista, pecado que lo condena ya que es el error capital de la inteligencia: culpabilidad negada que permite a la “totalidad” seguir considerándose como verdadera y conquistando o matando a los “bárbaros” en nombre de la filosofía del sofista. Considerar a la palabra del “otro” como “semejante” a las de mi mundo, conservando la “distinción metafísica” que se apoya en él como “otro”, es respetar la ana-logía de la revelación; es deber comprometerse en la humildad y la mansedumbre en el aprendizaje pedagógico del camino que la palabra del “otro” como maestro va trazando cada día. Así el auténtico filósofo, “hombre de pueblo con su pueblo”, pobre junto al pobre, otro que la “totalidad” y primer profeta del futuro, futuro que es el “otro” hoy a la intemperie, va hacia el nuevo proyecto ontológico que le dará la llave de interpretación pensada de la palabra previamente revelada como niño que aprende todavía. La filosofía en este caso, originariamente *ana-léctica*, camina dialécticamente llevada por la palabra del “otro”. El filósofo, racionalidad actual refleja auténtica, sabe que el comienzo es confianza, fe, en el magisterio y la veracidad del “otro”; hoy es confianza en la mujer, el niño, el obrero, el subdesarrollado, el alumno, en una palabra, *el pobre*: El tiene el magisterio, la provocación *ana-lógica*; él tiene el tema a ser pensado: su palabra revelante debe ser creída o no hay filosofía, sino sofística dominadora.

La filosofía así entendida es no una erótica ni una política, aunque tenga función liberadora para el éros y la política, pero es estricta y propiamente una *pedagógica*: relación maestro-discípulo, en el método de saber creer la palabra del “otro” e interpretarla. El filósofo, para ser el futuro maestro debe comenzar por ser el discípulo actual del futuro discípulo. De allí pende todo. Por ello esa pedagógica *ana-léctica* (no sólo dialéctica de la “totalidad” ontológica) es *de la liberación*. La liberación es la condición del maestro para ser maestro. Si es un esclavo de la “totalidad” cerrada nada puede interpretar realmente. Lo que le permite liberarse de la “totalidad” para ser sí mismo es la palabra analéctica o magistral del discípulo (su hijo, su pueblo, sus alumnos: el pobre). Esa palabra analógica le abre la puerta de su liberación; le muestra cuál debe ser su compromiso por la liberación práctica del “otro”. El filósofo que se compromete en la liberación concreta del “otro” accede al mundo nuevo donde comprende el nuevo momento del ser y desde donde se libera como sofista y nace como filósofo nuevo, admirado de lo que ante sus ojos venturosamente se despliega histórica y cotidianamente. El mito de

la caverna de Platón quiso decir esto, pero dijo justamente lo contrario. Lo esencial no es el ver ni la luz: lo real es el amor de justicia y el “otro” como misterio y como maestro. Lo supremo no es la contemplación (sino el cara-a-cara de los que se aman desde el que ama primero).

Por su parte, la filosofía latinoamericana puede ahora nacer. Sólo podrá nacer si el estatuto del hombre latinoamericano es descubierto como exterioridad metafísica con respecto al hombre nortatlántico (europeo, ruso y americano). América no es la materia de la forma europea como conciencia³⁸. Tampoco es de Latinoamérica el temple radical de la expectativa, modo inauténtico de la temporalidad³⁹. La categoría de *fecundidad* en la “alteridad” deja lugar metafísico para que la voz de América Latina se oiga. América Latina es el hijo de la madre amerindia dominada y del padre hispánico dominador. El hijo, el “otro”, oprimido por la pedagogía dominadora de la “totalidad” europea, incluido en ella como el bárbaro, el “bon sauvage”, el primitivo o subdesarrollado. El hijo no respetado como “otro” sino negado como ente conocido (*cogitatum* de los “Instituto para América Latina”). Lo que América Latina es, lo vive el simple pueblo dominado en su exterioridad del sistema imperante. Mal pueden los filósofos decir lo que es América Latina liberada o cuál sea el contenido del proyecto liberador latinoamericano. Lo que el filósofo debe saber es cómo destruir los obstáculos que impiden la revelación del “otro”, del pueblo latinoamericano que es pobre, pero que no es materia inerte ni telúrica posición de la *fysis*. La filosofía latinoamericana es el pensar que sabe escuchar discipularmente la palabra analéctica, analógica del oprimido, que sabe comprometerse en el movimiento o en la movilización de la liberación, y, en el mismo caminar va pensando la palabra reveladora que interpela a la justicia; es decir, va accediendo a la interpretación precisa de su significado futuro. La filosofía, el filósofo, devuelve al “otro” su propia revelación como renovada y recreadora crítica interpelante. El pensar filosófico no aquietta la historia expresándola

³⁸ 'América es el ser en bruto, la materia; Europa es el espíritu que descubre, la forma (cfr. Alberto Caturelli, *América bifronte*, 1961), que se toca al fin con la tesis europeísta (cfr. Juan Sepich, *Génesis y fundamento de Europa, en Europa, continente espiritual*, 1947).

³⁹ El análisis o hermenéutica existencial ontológico de Ernesto Mayz Valle-nilla, *El problema de América* (1979), no podía llegar sino a un callejón sin salida. Mal puede definirse un pueblo a mitad alienado y a mitad encubierto en lo mejor de sí: el pueblo indio, mestizo y pobre.

pensativamente para que pueda ser archivada en los museos. El pensar filosófico, como pedagógica analéctica de la liberación latinoamericana, es un grito, es un clamor, es la exhortación del maestro que relanza sobre el discípulo la objeción que recibiera antes; ahora como revelación reduplicadamente provocativa, creadora.

La filosofía latinoamericana, que tiende a la interpretación de la voz latinoamericana, es un momento nuevo y analógico en la historia de la filosofía humana. No es ni un nuevo momento particular del Todo unívoco de la filosofía abstracta universal; no es tampoco un momento equívoco y autoexplicativo de sí misma. Desde su distinción única, cada filósofo y la filosofía latinoamericana, retoma lo "semejante" de la filosofía que la historia de filosofía le entrega; pero al entrar en el círculo hermenéutico desde la *nada* dis-tinta de su libertad el nivel de semejanza es analógico. La filosofía de un auténtico filósofo, la filosofía de un pueblo como el latinoamericano, es analógicamente semejante (y por ello es una etapa de la única historia de la filosofía) y distinta (y por ello es única, original e inimitable, "otro" que todo otro, porque piensa la voz única de un nuevo "otro": la voz latinoamericana, palabra siempre reveladora y nunca oída ni interpretada). Si se expone la historia de la filosofía se privilegia el momento de "semejanza" que tiene toda filosofía auténtica. Si la "semejanza" se la confunde con la identidad de la univocidad se expone una historia a la manera hegeliana: cada filósofo o pueblo vale en tanto "parte" de la única historia de la filosofía, y en ese caso "ser un individuo no es nada desde el punto de vista histórico-mundial" (Kierkegaard, 1949, 98). En este caso la filosofía latinoamericana no es nada, como tal, y deberá simplemente continuar un proceso idéntico al comenzado por Europa. Si, en cambio, se sobresalta lo de "distinto" que cada filósofo o pueblo tiene, puede llegarse a la equivocidad total y a la imposibilidad de una historia de la filosofía, a la que tienden las sugerencias de Ricoeur en *Historia y verdad*, y en especial de Jaspers: no hay historia de la filosofía; hay biografías filosóficas. Ni la identidad hegeliana ni la equivocidad jaspersiana, sino la analogía de una historia cuya continuidad es por semejanza pero su discontinuidad queda igualmente evidenciada por la libertad de cada filósofo (la *nada* de donde parte discontinuamente la vida de cada uno) y de cada pueblo (la distinción de la realidad de la opresión latinoamericana). La filosofía latinoamericana es, entonces, un nuevo momento de la historia de la filosofía humana, un momento analógico que nace después de la modernidad europea, rusa y

norteamericana, pero antecediendo a la filosofía africana y asiática postmoderna, que constituirán con nosotros el próximo futuro mundial: la filosofía de los pueblos pobres, la filosofía de la liberación humano-mundial (pero no ya en el sentido hegeliano unívoco, sino en el de una humanidad analógica, donde cada persona, cada pueblo o nación, cada cultura, pueda expresar lo propio en la universalidad analógica, que no es ni universalidad abstracta [totalitarismo de un particularismo abusivamente universalizado], ni la universalidad concreta [consumación unívoca de la dominación])⁴⁰.

Esta simple posición Europa no la acepta; no la quiere aceptar; es el fin de su pretendida universalidad. Europa está demasiado creída de su universalismo; de la superioridad de su cultura. Europa, y sus prolongaciones culturo-dominadoras (Estados Unidos y Rusia), no saben oír la voz del “otro” (de América latina, del Mundo árabe, del Africa negra, de la India, la China y el Sudeste asiático). La voz de la filosofía latinoamericanann como no es meramente tautológica de la filosofía europea se presenta como “bárbara”, y al pensar el “no-ser” todo lo que dice es falso. Como yo mismo expuse en una universidad europea a comienzos de 1972, lo que pretendemos es, justamente, una “filosofía bárbara”, una filosofía que surja desde el “no-ser” dominador. Pero, por ello, por encontrarnos más allá de la totalidad europea, moderna y dominadora, es una filosofía del futuro, es mundial, postmoderna y de liberación. Es la cuarta Edad de la filosofía y la primera Edad *anti*topo-lógica: hemos dejado atrás la *fisio*-logía griega, la *teo*-logía medieval, la *logo*-logía moderna, pero las asumimos en una realidad que las explica a todas ellas.

Referencias

- Aquino, Tomás de (1978) *De Veritate*, Madrid, Editorial Universitaria.
Aristóteles (1970) *Metafísica*, Madrid, Biblioteca Gredos.
- (1953) *Tópicos*, Madrid, Instituto de Estudios Jurídicos.

⁴⁰ Llamamos “universalidad analógica” el “todo” de la humanidad futura unificada en la diversidad de sus partes integrantes, donde cada una, sin perder su personalidad cultural pueda sin embargo participar de una comunicación sin fronteras de cerrados nacionalismos. No es la univocidad de una humanidad dominada por *un solo “imperio”*, sino una sola “patria” universal en la libertad solidaria de las partes. Por ello, no hay filosofía universal (abstracta, unívoca ni aun concreta). No hay “filosofía sin más”. Hay filosofías, la de cada filósofo auténtico, la de cada pueblo que haya llegado al pensar reflexivo, pero no incommunicables sino comunicadas analécticamente: la palabra de cada filosofía es analógica.

- Boman, Thorleif (1965) *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bruno Puntel, Lorenz (1969) *Analogia und Geschichtlichkeit*, Freiburg-Basel-Wien, Herder.
- Cayetano, Tomás de Vio (1934) *Scripta philosophica: De nominum. Analogía*, Roma, Angelicum.
- Chavannes, Henry (1969) *L'analogie entre Dieu et le monde* (1969), París, Boché.
- Caturelli, Alberto (1961) *América bifronte: ensayo de ontología y filosofía de la historia*, Buenos Aires, Editorial Troquel.
- Derrida, Jacques (1967a) *De la grammatologie*, París, Editions de Minuit.
- (1967b) *La voix et le phénomène*, París, Presses Universitaires de France.
- Ducrot, Oswald (1985) *Le Dire et le dit*, París, Les Editions de Minuit.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1830) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Hamburg.
- Heidegger, Martin (1951) *Ser y tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Feuerbach, Ludwig (1843) *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Zürich und Winterthur.
- Jaspers, Karl (1948) *Der philosophische Glaube*, Zurich, Artemis.
- Kant, Immanuel (1781) (A) *Kritik der reinen Vernunft* (Krv), Riga, J.H. Hartknoch. 2 edc. Königsberg, 1787 (B).
- Kierkegaard, Søren (1949) *Postscriptum aux Miettes philosophiques*, París, Gallimard.
- Ladrière, Jean (1970) *L'articulation du sens. Discours scientifique et parole de la foi*, París, Aubier-Montaigne, Éd. du Cerf, Delachaux & Niestlé, Desclée de Brouwer.
- Lakebrink, Bernhard (1955) *Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Analogik*, Dusseldorf, A. Henn.
- Lévinas, Emmanuel (1971) "Le Dit et le Dire", *Le Nouveau Commerce*, No. 18-19, 19-48.
- (1961) *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*, La Haya, Martinus Nijhoff.
- Marx, Karl (1888) *Thesen über Feuerbach*, Stuttgart, Dietz. t. II.
- Mayz Vallenilla, Ernesto (1979) *El problema de América*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Montagnes, Bernard (1963) *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Louvain, Nauwelart.

Müller, Max (1949) "Enclliche Eingehenden", *Exis-tenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg, Kerle.

Proudhon, Pierre-Joseph (1846) *Système des contradic-tions économiques, ou Philosophie de la misère*, París, Chez Guillamin Libraires, 2 vol.

Pryzwara, Erick (1959) *Mensch. Typologische Anthro-pologie I*, Núremberg, Edit. Glock und Lutz.

- (1932) *Analogia entis*, Munich, Kösel und Pustel.

Puntel, Bruno (1969) *Analogic und Geschichtlichkeit*, Freiburg, Herder.

Ricoeur, Paul (1971) "Langage (philosophie)", *Ency-clopaedia Uni-versalis*, París, Encyclopaedia Univer-salis, t. IX, 771-781.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1859) *Einleitung in die Philoso-phie der Muthologie: in angepasster deuts-cher Rechtschreibung*, Stuttgart, Augsburg, J.G. Cotta, t. V.

- (1841-1842) *Philosophie der Offenbarung*, Vorlesung, t. VI.

Sepich, Juan (1947) "Génesis y fundamento de Europa", *Europa, continente espiritual*, Mendoza, Instituto de Filosofía.