

II

LA ALTERIDAD

O LA EXTERIORIDAD DEL SISTEMA*

Los entes, las cosas, como posibilidades valiosas que están en mi mundo, están comprendidos dentro de la *totalidad* del mundo. A esto lo llamamos lo *ontológico*. Debo aclararles que esta terminología es la usada por la filosofía existencial contemporánea y nada tiene que ver con la terminología de la filosofía medieval, por ejemplo. Lo *óntico* es el nivel de los entes o de las posibilidades.

“MÁS ALLÁ” DEL MUNDO

Heidegger, desde 1930, después de haber escrito *Ser y tiempo* en 1927, se propone superar la ontología. ¿Qué significa la superación de la ontología? Significa que la totalidad de mi mundo sigue siendo todavía “mi” mundo; puede ser aun “nuestro” mundo. Pero, ¿es posible pensar un *más allá* del mundo? ¿Es posible una superación del nivel ontológico? Para entender lo que acabo de enunciar, voy a plantearlo a partir de Hegel.

Hegel pensaba, también, que la *totalidad* del mundo era el *ser*; “el ser es ‘lo mismo’ que la razón”. Lo que es razonable o racionalizable, es “lo mismo” que lo que es; y lo que no es racionalizable no es. Aparecieron después de Hegel los tres grandes críticos que fueron: Feuerbach, Marx y Kierkegaard.

Feuerbach ataca el postulado primero de Hegel que dice que “el ser y la razón es lo mismo” (como había pensado Parménides), pues afirma que Hegel ha pensado todo como razón; pero más allá de la razón está la sensibilidad. Lo que nos interesa es que aquí, más allá de la totalidad ontológica, hay todavía *realidad*. Y ese más allá, que empieza a buscar la filo-

* Conferencia dictada el 22 de noviembre de 1972.

sofía desde 1831 (año de la muerte de Hegel) , es para Feuerbach lo sensible. Lo racional ocupa un cierto ámbito, pero lo sensible se sitúa *más allá* (según Kant la diferencia entre un objeto posible y su existencia real se encuentra en que lo real es sensible). Puedo pensar algo, pero puede que no sea real. La sensibilidad accede al *más allá*; si no lo sensibiliza, quiere decir que era un puro objeto del entendimiento. La sensibilidad llega más allá que el puro entendimiento.

Marx, que viene después, explica que la sensibilidad es todavía intuición. Si alguien tiene hambre, no se saciará porque lo sensibilice, lo sienta. Lo necesario es producir el pan, para que el que tiene hambre pueda comerlo. Vale decir que lo que realmente accede a la constitución real del más allá del pensar, no es la sensibilidad, sino el trabajo productor. Y de ahí, entonces, que *el trabajo* es lo que constituye lo que está más allá de la sensibilidad y de la razón: lo real.

En ambos casos, en Feuerbach y en Marx, no ha sido superada la totalidad. La totalidad es superada por Kierkegaard, tanto como totalidad sensible, que como totalidad cultural. Es decir, debajo de los productos económicos de la cultura está el trabajo. Por ejemplo, debajo de este borrador está el trabajo del que lo fabricó; debajo de todas las obras de cultura hay trabajo. Pero...¿debajo del sol, hay trabajo? No, pero eso no le interesa a Marx, porque, en el fondo, lo que él está formulando es una ontología de la economía, de la cultura, de la axiológica, es decir, de los valores. Esta totalidad de la cultura es para él la totalidad primera y no le interesa ir más allá. Esto significa que aun Marx no ha logrado superar lo que voy a llamar, desde ahora, *la categoría de "totalidad"*.

Todas las descripciones ontológicas de Heidegger o de Husserl, todas las descripciones de Hegel, de Feuerbach y de Marx, en el fondo, tienen como última categoría la *totalidad*.

Ahora nos enfrentaremos, exactamente, a esta categoría. Solamente mostrando su espantosa agresividad, cuando ella se cierra, es que vamos a poder comprender la realidad. *Desde las ruinas de la totalidad ha de surgir la posibilidad de la filosofía latinoamericana.*

Hasta ahora mi exposición ha sido bastante abstracta, pero ustedes observarán ahora que solo ha sido el punto de partida desde donde surgirá la posibilidad de nuestro pensar.

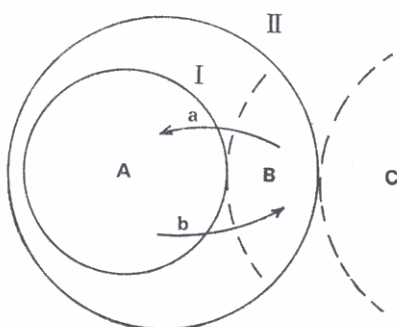
LA IRRUPCIÓN DEL OTRO

Paradójicamente se cree que cuando se enuncia “el problema social” ya se supera el individualismo. Sin embargo, *nuestro* mundo puede ser totalizante (por no decir totalitario) como *mi* mundo, porque el “nuestro” y el “mío” no es más que el singular o el plural de “lo mismo”; tanto el “nuestro” como el “mío” son totalidades. De ahí que la cuestión que ahora voy a proponerles pone en cuestión la totalidad de *mi* mundo, pero también de *nuestro* mundo. El “nosotros” puede también totalizarse e instaurar lo que voy a llamar “el principio de la guerra”. Enigmáticamente un filósofo griego dijo: “la guerra es el padre u origen de todo”. Los filósofos en la historia han comentado de diversas maneras este como oráculo de Heráclito, pero casi nunca han dado con su profunda significación. Es lo mismo que dice Hobbes: “el hombre es lobo del hombre”. La guerra es, en efecto, el origen de la totalidad dominadora. En mi mundo (el mundo de mi barrio, el de mi provincia, el de mi nación o el de mi época) hay entes como este reloj (que es un ente). Pero entre todos los entes que habitan mi mundo hay uno *sui generis* (en el sentido que es único): se trata del “rostro” de una persona. Entre las cosas -y digo cosas, que me rodean en mi ser en el mundo- el rostro de una persona es una cosa más; la puedo atravesar de un tiro y verla caer como una piedra en el suelo. El hombre puede pesar setenta, ochenta o noventa kilos. De tal manera que está también en mi mundo como un ente, pero es un ente único. Y aquí comienza la cuestión.

Si a ese ente lo totalizo en mi mundo y, siendo el gobernador, por ejemplo, le digo: “Señor empleado”; en ese momento soy el centro del mundo y el empleado es algo así como un instrumento a mi servicio. Si estoy en un ómnibus y soy chofer y sube una persona y paga su billete y se sienta en su lugar, en este caso, la totalidad es el ómnibus y cada uno cumple una función óptica, ya que él es un pasajero y no otra cosa que un pasajero. Pero supongan que de pronto, subo a un ómnibus y el chofer es alguien que conozco y le digo: “Hola, ¿qué tal Juan?” En esta situación se ha roto la totalidad del ómnibus y se ha producido un *encuentro*. Y bien, ese *encuentro* es lo más cotidiano y, sin embargo, lo más destituido en la cotidiani-

dad. Estos ejemplos nos van a servir de punto de apoyo para comenzar un nuevo discurso, porque el rostro del Otro, el rostro de cualquier hombre es algo que nos deja y nos da siempre qué pensar. Ustedes habrán observado muchas veces la cabeza de un caballo. Se habrán fijado en sus ojos, ¿han notado que, aunque tiene ojos, sus ojos no tienen “detrás”? Es como una paradoja, porque cuando uno ve el ojo de alguien, de otra persona, cuando lo mira, puede que lo vea como ojo, pero puede ocurrir también que lo vea como un ojo que, a su vez, lo mira a uno y, entonces, uno está allí en el va y viene: ve y es visto. Y bien, eso es justamente el hecho de que el rostro de alguien no es meramente una cosa, sino que es algo muy distinto en su estatuto real y que pone en cuestión la totalidad de lo que nos acontece.

Esquema 3. Totalidad y alteridad



“LO MISMO” Y LA EMERGENCIA DE LA ALTERIDAD

Esta experiencia simple que voy a llamar: “un mundo ante el otro” (*A* ante *B*) no ha sido pensada sino parcialmente por el pensamiento europeo. Por eso es que -digámoslo brevemente-, el indio, por ejemplo, en el orden de la conquista, no fue nunca respetado como otro, sino inmediatamente instrumentado como cosa. Por ello el mundo hispánico incluyó dialécticamente al mundo del indio, e Hispanoamérica no es sino la expansión dialéctica del abuso sobre el Otro. Veremos esto más detenidamente. Digamos sin embargo que, aunque después del indio aparezca el mestizo y después el blanco, se trata siempre de nosotros, porque hemos quedado siempre en el ámbito con-

quistado y jamás respetado, sino dominado. Necesitamos pues hacer uso de nuevas categorías para comenzar a pensar esta realidad.

A la totalidad le voy a llamar: “lo mismo”. La totalidad es “lo mismo” porque cuando “lo mismo” crece permanece “lo mismo”, no por crecer cambia. Veámoslo en un ejemplo: la semilla crece y se hace árbol, y el árbol crece y se hace flor, pero la flor estaba en potencia en la semilla: ésta es la antigua doctrina de la potencia y el acto. Pero el acto no es nuevo, sino que es el despliegue de la potencia; el pasaje de la potencia al acto es un pasaje dialéctico. Veamos otro ejemplo: de la semilla sale un árbol y, en un momento dado, un jardinero viene y efectúa un injerto; este injerto no estaba en la semilla, sino que pende de la libertad del jardinero que lo realizó. El injerto, entonces, ya no es dialéctico, sino que surge desde una alteridad, de algo otro que la potencia de la semilla. Estamos ya en una meta-física que no tiene que ver con la anterior ontología (metafísica que, digámoslo de paso, no es griega ni tampoco moderno-europea, sino que produce un total trastoque de todos los elementos griegos y modernos).

La totalidad es “lo mismo” y la estructura de la totalidad aunque sea analizada por el método estructuralista no deja de ser por ello dominadora. El estructuralismo es el último estertor del pensamiento europeo, por el cual aún se nos esquematiza dentro del mundo europeo. Lo que voy a proponer es desestructurante o, si quieren, anti-estructuralista, porque es anti-totalidad opresora.

Como esa totalidad estructurada es “lo mismo”, el único movimiento que le queda “es el eterno retorno de *lo mismo*” (Nietzsche). Vale decir: ¿qué otro movimiento le queda, sino repetirse?: la flor llega a ser fruto, se hace semilla y la semilla vuelve a comenzar el ciclo. Por eso es que el único movimiento que puede tener “lo mismo” (y esto es sostenido desde los griegos hasta Hegel y Nietzsche y aún hasta Heidegger que lo llama “la reiteración”) es *retorno*. El retorno no se hace sobre el futuro nuevo, sino sobre el pasado; pero el pasado es “lo mismo” si hay eterno retorno. En este caso, si yo estoy en el presente, lo que yo haré en el futuro es pasado de mi presente; y lo que yo hice (que era mi pasado) es el futuro de lo que haré. No hay pasado, ni hay futuro, hay eterno devenir de “lo

mismo”. Esta repetición, ya lo verán ustedes, será el fundamento de la dominación de la mujer, de la dominación del hijo y de la dominación del hermano, es decir de lo que en su momento será la alienación erótica, pedagógica y política, todas ellas cumpliéndose en América latina.

EL CARA-A-CARA

La totalidad no es todo, sino que *más allá* de la totalidad -dije- está “el Otro” (B del esquema 3). El Otro es el rostro de alguien que yo (si me permiten una palabra algo equívoca) “experimento” como otro; y cuando lo experimento como otro ya no es cosa, no es momento de mi mundo, sino que mi mundo se evapora y me quedo sin mundo ante el rostro del Otro. Este término, rostro, lo tomo del hebreo. En hebreo se dice: *pním*; en griego: *prósopon*, que después significó “persona”, pero en realidad, estrictamente, “rostro” o, mejor, “cara”. *Pním el-pním* en hebreo significa: “cara-a-cara”. Es decir, mi cara frente a la cara del Otro. Es un hecho muy cotidiano. Por ejemplo, un esposo está ante su esposa y la mira cara-a-cara. De pronto uno dice al Otro: “¿Quién eres?” ¿Se dan cuenta qué profundo?, que alguien que todos los días está con uno, sin embargo de pronto le diga: “¿Quién eres?”, como abismándose en el misterio del Otro y dándose cuenta que aunque vivamos todos los días de la vida junto al Otro, sin embargo, éste puede ahora mismo, estar odiándonos, puede estar alegrándose, o puede estar mentalmente ausente.

El hombre tiene todas esas posibilidades; el rostro del Otro es justo el ámbito donde termina la acción y comienza el misterio; lo que veo de él es solamente lo que me aparece, pero no lo que está siendo como posibilidad libre y como *su* proyecto. Porque *su* proyecto, ese su mundo y las posibilidades que se le abren, se le abren a él pero no a mí, y por eso es que le pregunto: “¿Quién eres?” y si me responde: “Fulano de tal”, le sigo preguntando: “¿Dónde naciste?”, “¿qué es lo que has hecho?” Y después de conocer su biografía le pregunto: “¿Cómo te encuentras?” Y después todavía: “¿Qué es lo que proyectas?”

Todo esto, ¿por qué se lo pregunto? Lo pregunto porque no se me manifiesta, sino que: o él mismo me lo revela ó nunca

lo sabré. A una cucaracha no le voy a preguntar nada, porque la pongo ante el microscopio y la miro, la observo y nada más. En cambio no pasa lo mismo con el hombre; el hombre está ahí como rostro y hasta puedo torturarlo. La tortura intenta la delación, que se opone a la revelación. La revelación es el decir libre y la tortura intenta un delator sin libertad: la tortura es la prueba de que el hombre es libre y puede también ser cosificado. Por esto es la cosificación suprema del acto maligno por excelencia que puede cumplirse contra el hombre, pues se lo convierte en una especie de magnetofón o grabador para que profiera hechos, pero como cosa y no como libertad.

Esto, que es lo más cotidiano de lo cotidiano, el estar frente a un libre cara-a-cara, nos introduce de lleno en el horizonte de la alteridad, es decir, en el reconocimiento del Otro como otro. Podemos considerar lo dicho en un ejemplo. Supongamos que de pronto mi hijo dice: “Papá, el verdulero está en la puerta” (flecha *a* del esquema 3). Sin haber visto al verdulero, camino desde el patio hasta la calle *sobre la palabra* de mi hijo. Es decir que: primero, he respetado a mi hijo como libre; después, he creído su palabra; y, sobre su palabra que no he verificado (porque la creo, porque creo en él), camino hasta la puerta. Puede que el verdulero no esté y, en tal caso, diré que es un mentiroso y comenzaré a desconfiar; o, al contrario, puede que lo que me dijo sea verdad, y comprobada o verificada su veracidad, comenzaré a confiar más en él. Una gran parte de la vida del hombre no se está cumpliendo en la evidencia o certeza, sino en la confianza, porque casi todo lo que hemos aprendido, lo hemos aprendido porque alguien nos lo dijo o porque creemos en él más que en la racionalidad de aquello que nos decía.

Vemos entonces que la cuestión del Otro, surge desde la experiencia más cotidiana. Piensen en alguien que fue gestado y que acaba de nacer; éste nació en alguien y su relación primera no fue del hombre con la naturaleza, como pensaban griegos y modernos. La primera relación del hombre es con el hombre. Nacemos en el útero de una mujer: relación con alguien; y cuando salimos a la luz del mundo, nos acoge en sus manos alguien; y lo primero que comemos no es algo, sino alguien. Esta es la primera economía, no política, sino economía pedagógica: mamamos alguien. ¿Se dan cuenta que el primer

alimento es alguien?, es la leche de la madre. Así pues, la primera relación del hombre no es con las cosas, sino con los hombres, y el cara-a-cara es la más originaria de todas las experiencias.

Yo tampoco fui constituyendo mi mundo, sino que me lo fueron constituyendo. Heidegger dice: “el hombre es ser-en-el-mundo”, pero ese mundo surgió desde el Otro que me dijo “tuto”,¹ “cuidado”, “mamá”, y de esa manera me enseñó lo que era bueno y lo que era malo para este mundo; me transmitió toda la tradición de un pueblo, me enseñó a hablar. La lengua es el lugar del ser, vale decir, el lugar donde se cobija el sentido de todo. Todo esto es un fantástico proceso pedagógico desde el Otro, no desde mí. ¿Qué es lo que he inventado? Quizá, nada. Y si no he inventado nada, lo he recibido todo del Otro en el cara-a-cara. Pero este hecho ha pasado desapercibido. Sería muy fácil explicar históricamente por qué, pero lo cierto es que la experiencia del cara-a-cara es la primera experiencia humana, y es la más rica de todas; por ello va a poner en cuestión a la ontología de la totalidad, en la cual todos nosotros somos nada, porque justamente cuando el Otro no es reconocido, es reducido a nada. De ahí entonces que se lo pueda patear, se lo pueda volver “estiércol de las plazas” como dice Bartolomé de las Casas.

Ya verán, más adelante, cuál es el mecanismo que usa la totalidad para desconocer al Otro, constituirlo en enemigo, eliminarlo como heroicidad y estar en inocencia. Pero continuemos todavía con la cuestión.

LA ANTROPOLOGÍA DE LA PALABRA

El Otro irrumpe primeramente no como manifestación. Para la fenomenología o el pensamiento existencial los entes se manifiestan porque son *phainómena*; *phainómenon* es “lo-que-appearece”. Pero el Otro no solamente aparece, sino que es una epifanía, en el sentido que es a través de su rostro que irrumpe lo exterior a la manifestación; es una revelación, y revelar es poner de manifiesto el misterio de su libertad, mediante su palabra provocante, reveladora. Si él se queda callado no sé su misterio, por más que se lo pida y se lo suplique, no lo sé, y,

aunque él me lo diga, nunca del todo estaré asegurado de su veracidad.

Quiere decir, entonces, que el cara-a-cara comienza por ser una pregunta, pero pregunta que siempre es ya una respuesta, porque el Otro al responderme me dice algo, pero me lo dice desde un insondable abismo.

El Otro habla y su palabra encuentra en mí, no un ojo, sino un oído. Para los griegos y los modernos, el mundo es el ámbito de la luz, *lumen*, el “intelecto agente” es la luz que ilumina. Lo inteligible es lo iluminado. Pero la palabra del Otro está más allá, en la oscuridad; de tal modo que su palabra irrumpe desde más allá de la luz, para ponerme en cuestión cuando me dice, por ejemplo: “Yo tengo derechos que no son los tuyos.” Si él tiene derechos que no son los míos, su palabra es interpelante y ante su palabra puedo o no tener oído. Entonces se trata de otra antropología, no la del ojo y de la luz (la filosofía nos ha enseñado que todo es ojo y luz). “*Tò eînai êstin*” (el ser es) decía Parménides, pero también: “el pensar (*noeîn*) y el ser es lo mismo”. “Lo mismo” es el ser que la *visión* del ser: aquí está la cuestión.

Al Otro no lo veo como libre, como exterioridad; no lo puedo pensar, es impensable, porque el Otro, él, se revela *desde* él, de tal manera que está más allá del *lógos*; es lo que buscaba Feuerbach, es lo que buscaba Heidegger. “Más allá” de la totalidad está el Otro en su libertad, en su palabra que irrumpe en mi mundo; pero en el fondo, si es realmente de otro, irrumpe siempre como interpelación, porque surge desde más allá de la totalidad, como lo que todavía no tiene sentido, porque justamente está más allá de todo sentido. Si habla como lo que *ya* tiene sentido quiere decir que es óptico, mundano. Si subo al ómnibus y pago el boleto, este acto tiene sentido, es comprendido y por lo tanto el conductor me da el vuelto; todo es normal. Pero si alguien subiese al ómnibus y no pagara, y el conductor lo mirara a la cara y este alguien le dijera: “¿Qué hay?”, provocándolo agresivamente, entonces se produciría una experiencia de ruptura de la cotidianidad. Allí se cumpliría la irrupción del Otro, porque lo que ya tiene sentido es la palabra unívoca, es la palabra no interpelante, es la palabra totalizada, es la palabra dominada. Ya vamos a ver cómo.

EL OTRO COMO EXTERIORIDAD Y BARBARIE

El Otro que es interpelación es por ello *exterioridad*. Voy a llamar exterioridad a aquel ámbito que está más allá de la totalidad, porque es como el no-ser, es como la nada (*B* del esquema 3). Para los griegos, los que estaban más allá del muro de la ciudad (Heráclito llamaba al muro de la ciudad el *lógos*, el ser), de la Magna Grecia o de Anatolia (donde estaban Efeso y las pequeñas colonias griegas), los llamaban bárbaros. Lo que está más allá de la civilización es la barbarie, nos enseña un autor argentino del siglo XIX que escribió *Civilización y barbarie*.² La civilización es la totalidad y la barbarie es lo que está más allá de la civilización, es el no-ser. Entonces llega el español a América y se pregunta: “¿El indio es hombre?” Fernández de Oviedo nos aclara que es un hombre, es decir “un animal racional y de la misma estirpe de la Santa Arca de Noé, pero que se ha vuelto bestial por sus costumbres”. Decir que se ha vuelto bestial es decir que es bestia, pues ha perdido su racionalidad, y si ha perdido su racionalidad ha dejado de ser hombre para ser solo ente; por lo tanto el indio es un útil, una cosa a “disposición-de”. Es así como los españoles piensan Hispanoamérica; si el indio es un sin sentido, nada, hay que educarlo y hacerlo civilizado, europeo. El indio recibirá su ser de la civilización, vale decir en la ciudad, intramuros. Lo extramuros es lo bárbaro, la negatividad; la libertad del Otro es extra-muros, es negada. Quiere decir, entonces, que solamente es afirmada la totalidad como luz y como sentido.

Y bien, esa luz, ese mundo y esa totalidad que muestra todo como fenómeno será la negación del Otro, será una ontología inmoral.

LA LÓGICA DE LA TOTALIDAD

En la experiencia del cara-a-cara yo reconozco al Otro como lo que está más allá de mi mundo. Por lo tanto, estoy reconociendo el límite de mi mundo; me estoy reconociendo no-único, sino finito. Ya veremos la significación que esto va a adquirir casi al final de estas conferencias.

Cuando me reconozco finito y cuando reconozco al Otro como otro (más allá de la visión y de la luz, de la inteligencia y razón europeas, de la razón de Hegel), puedo avanzar hacia el Otro como él es. Levinas, un filósofo todavía europeo, pero ya en la exterioridad de Europa, llama *désir* lo que querría traducir como “amor-de-justicia”; es el amor al Otro como otro por el hecho de ser alguien, es decir, de ser hombre, aunque todavía no lo conozca; aunque de él no sepa nada, porque el respeto del Otro como otro es un acto que no puede ir en la línea de la razón o de la inteligencia. Todavía nada sé de él y lo que sé no es realmente lo que está siendo ahora como proyecto, como futuro, pero puedo encontrarlo en un acto de amor. Esto se opone a la posición de Hegel o de Platón. Cuando uno comienza a estudiar el *eros* platónico, advierte que éste no es sino el amor de “lo mismo” por “lo mismo”. Ya veremos qué significado tendrá esto en la erótica.

En cambio, otro sentido tiene el *ágape*, un amor que va más allá de sí mismo, es decir que va más allá de la totalidad. Si algún pensador se acerca a esto es Agustín cuando dice: “Hay dos amores; hay un amor a sí mismo que es el amor de-la totalidad y un amor al Otro” (él dice al ser, pero en realidad es el Otro). Este tipo de amor que es un amor de gratitud y es el inicio, acto realmente creativo, diría que es el acto supremamente humano: el ser capaz de amar a alguien que está más allá de la totalidad de mi mundo. Solamente cuando amo al Otro como otro puedo aceptar su palabra, puedo confiar en ella; porque lo amo como otro acepto lo que me dice como fidedigno. En cambio, si no amo al Otro, lo envidio, lo odio, me entristezco de su bien. Cuando llegó el español a América, vio que el indio tenía oro y plata y que los colocaba en los templos -¡miren qué manera de usar el oro...!-, entonces llevó los metales a España para que Carlos V los usara contra los luteranos y fuera por último a los bancos de Inglaterra, lugar mucho más digno que los templos de los indios... a los ojos del hombre moderno europeo.

Así pues, cuando envidio al Otro y me entristezco de su bien, le saco su bien, y de esta manera lo niego, y como lo niego porque lo odio (lo odio porque no me alegro de su bien) desconfío de todo lo que me diga. ¿Por qué?, porque es inculto, porque lo suyo es fetichismo, hechicería, como las inmolaciones

de prisioneros que los aztecas ofrecían en el altar del dios Sol. Aquello era “horrible”; sin embargo, cuando los españoles los ultimaron en mucha mayor cantidad al dios “oro” en las minas, eso era perfectamente “natural”.

¿Qué les parece más digno para un indio, morir como un burro de trabajo en la mina o en la Casa de la Moneda en Potosí, dando vueltas alrededor de la noria para imprimir monedas de plata, o morir en un altar levantado al dios Sol? Ustedes saben, que los que morían en el altar del dios Sol, morían dignamente, como hombres, y no chillaban ni gritaban, porque aunque hubieran caído prisioneros sabían que estaban alimentando al dios Sol; por ello era una muerte digna de hombres. En cambio los que morían instrumentos del dios “oro” tenían una muerte más indigna. Sin embargo, esa muerte, es, en el fondo, justificada por las *Leyes de Indias*.

Decíamos, pues, que uno, al no amar al Otro como otro, desconfía de su palabra. Su “palabra” es, en este caso, nada menos que todas las culturas indias que fueron tenidas por cosas insignificantes, por más que el Inca Garcilaso intentara revelarla. No creo en su palabra, y si no creo en su palabra: ¿cómo voy a esperar su realización? No hay ninguna esperanza en el Otro como otro, lo que se espera más bien es totalizar a ese otro en mi mundo como una parte del mismo.

Y bien, es aquí y ahora donde puedo, solo ahora, plantear lo que llamo la “lógica de la totalidad”. Es una lógica asesina e inmoral, que pasa por ser la naturaleza de las cosas. El libro más importante de Levinas se llama *Totalidad e infinito*; en él comienza por decir: “El arte de preveer y ganar la guerra llega a ser el ejercicio natural de la razón.”

LA ONTOLOGÍA INMORAL E IDEOLÓGICA

¿Cómo funciona esta lógica? Cuando digo “lógica”, quiero decir el discurso de la totalidad. La totalidad tiene un discurso, un modo racional de irse moviendo a partir de sus supuestos. Después funciona como un argumento, como un teorema matemático y llega a su conclusión exacta, cierta.

A la totalidad la debemos considerar éticamente. La ética es la filosofía primera, no la última; es la introducción a la

filosofía, porque ustedes van a ver que hay actitudes éticas al comienzo del pensar. Debemos dar vuelta todo, porque nos habían enseñado que la ética viene después de la antropología pero no es así: la metafísica y la antropología ya son frutos de una cierta opción ética y hay que empezar por ella.

Se nos dijo que “el ser es, el no-ser no es” (Parménides). “¡Qué inocente!” o “¡qué abstracto!” dirán ustedes. No, ¡qué colonizador! El no-ser son los bárbaros, ellos no-son. Y como el no-ser no es, pues sólo el ser es, ¿qué pasa entonces? Al Otro se lo pone en el mundo; y el único mundo “que es” es el que tiene el dominio del todo. Para Aristóteles (vamos a verlo mucho más claramente después), el varón libre de Atenas “es” el hombre; los varones esclavos no son hombres, y la mujer no tiene capacidad plena electiva y el niño está en potencia. De manera que los únicos que son hombres, son los varones libres, los únicos miembros de la *pólis*, porque solamente él es un *zoón politikón*, animal político: el varón libre de Atenas y de sus confederados. Es decir, que todos los varones no son hombres (los varones bárbaros no lo son) y todos los varones esclavos tampoco, y las mujeres no lo son porque sienten obediencia al varón, y los niños no lo son porque no están educados.

¿Qué ha pasado para llegarse a una afirmación tan alienante? Lo que ha pasado es que, de hecho, un grupo ha constituido a su mundo -en el sentido que indiqué antes: totalidad de sentido, proyecto, fundamento-, en el mundo natural y divino; ha divinizado su mundo y dice que es eterno y, además, que es natural. De manera que ser virtuoso es actuar según la naturaleza. Necesariamente, pues, cuando afirmo que es natural lo que es de mi mundo, si otro es de otro mundo, ese otro es antinatural, porque no es de mi mundo. De este modo, el Otro es negado como otro, es interiorizado al mundo como cosa y, a su vez, es definido desde el ser de la totalidad, que no es sino el ser de un subgrupo dominante.

Es así como, de pronto, la ontología se mancha de sangre. Esta ontología se transforma de pronto en “ideología”. ¿Qué significa esto? Significa que ahora está comenzando a encubrir todo lo que sea el mundo. Tapa el sentido real del mundo ya la vez, niega el mundo del Otro. Es decir: una pequeña porción de los mundos posibles se arroga el derecho de ser “el mundo”. Ustedes se preguntarán: “Concretamente ¿a qué se

refiere el profesor?” Trataré de mostrarles, más adelante, lo que esto va a significar en el siglo XVI, en el siglo XX, en Europa, en América Latina y en Viedma, porque esto no es abstracto, sino concreto y próximo. Tan concreto que es hasta peligroso señalarlo.

Esta lógica instauro la guerra como el origen, ¿por qué? Porque el Otro por más que sea dominado, esclavo (en griego se decía *doúlos*, cuando empieza a usar la palabra en hebreo las cosas van a funcionar de otra manera), en algún momento logra escapar de la pedagogía que le dice que él sólo es esclavo “por naturaleza”. Como decía Martín Fierro:³ “en mi ignorancia sé que nada valgo”. Si él dice que nada vale todo está perfecto para el sistema; mientras se crea nada la totalidad funciona muy bien. Pero un día Fierro se rasca la cabeza y dice: “No vaya a ser que valga algo...” Ese día, comienza la “lógica de la alteridad”, pues cuando comienza a dudar de que no vale, en el fondo, ya quiere salirse de la totalidad, para irrumpir en un orden donde él sea respetado como otro. Pero el día que hace eso debe pasar la barrera del muro de la ciudad (flecha *b* del esquema 3) y el día que quiera pasar el muro será la ciudad la que muera, porque el orden primero (*I* del esquema 3) tendrá que dejar lugar al orden nuevo (*II*). Pero antes que pase el muro, el que creyó que valía algo, es asesinado, muere. Por esto “la guerra es el origen de todo”, porque antes de salir será asesinado. Por esto el hombre mata al hombre, la humana es la única especie que mata a otros individuos de su especie.

Hay razones por las que el hombre declara la guerra. ¿Por qué hay tantas guerras? Las hay porque el hombre domina al hombre y, cuando el dominado intenta decir: “soy otro”, lo matan. Se lo mata de muchas maneras: o por la pedagogía que se hace mucho más eficaz para que el hombre vuelva a creer que es nada; o por la represión que le quita toda posibilidad de andar en ese camino; o por último, simplemente, porque se lo mata físicamente, y cae así muerto como Sócrates. El hecho de que el filósofo sea perseguido o muera asesinado no es nada accidental, casi diría que, cuando no muere, es porque no ha sido del todo filósofo.

Ahora podemos entender por qué “la guerra es el origen de todo”. La guerra es la que hace que subsista la totalidad. Por

esto Levinas indica que la guerra, el arte del éxito se ha transformado en la racionalidad misma. Al que intenta abrirse a la exterioridad, se le dice que ésta es el no-ser; el decir el no-ser es lo falso y lo falso es lo contrario a la verdad, que es el sistema. Entonces, antes que diga el error, llega el héroe y mata al Otro, recibiendo por ello lo honores patrios, la medalla del honor. Es claro que hay muchos tipos de héroes: San Martín o Hidalgo no son lo mismo que Cortés o Pizarro. Cortés fue el que conquistó al indio, de la misma manera que César a las Galias; en cambio, San Martín no conquistó a nadie, sino que libertó a un pueblo: son dos cosas muy distintas.

Esta lógica, entonces, es una lógica que no tiene salida. Ella afirma que el no-ser no es, y de este modo le permite al guerrero de la totalidad (griega o moderna), conquistador de América y de todas las naciones que hoy llamamos subdesarrolladas, ir a la conquista del no-ser. Esta lógica considera que los americanos no son hombres, no-son, y por ello, justamente, se les hará el regalo de recibir el *ser*; al darles el ser se les dará la civilización y todo lo que está vigente en lo que vamos a llamar después el “centro” (Europa, Estados Unidos, Rusia).

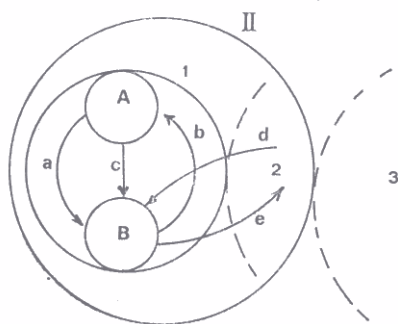
LA LÓGICA DE LA ALTERIDAD

Sin embargo, hay otra lógica; es la que voy a llamar: “Lógica de la alteridad”. Esta lógica comienza por el cara-a-cara; el reconocimiento del Otro mueve de un modo muy distinto al que de esta manera acepta al Otro como otro. Solamente de este nivel puede decirse que hay la paz, que hay el amor, y, por lo tanto, que se instaura la historia. Cara-a-cara significa enfrentarse al Otro como otro; sin embargo el Otro como otro es siempre, y al mismo tiempo, parte de un sistema, pero como oprimido. Aquel a quien tengo como otro, exterior a la totalidad, al mismo tiempo es siempre algo inserto en un sistema, de tal manera que, como dice Levinas (a quien *por ahora* sigo): “El Otro es por definición metafísica el pobre.” He dicho metafísica, y adviertan que uso la palabra estrictamente como neologismo, porque si la totalidad es la *physis*, la *meta-physis* es el Otro, lo realmente real, lo que está *más allá* (*metà-*) de lo ontológico, más allá del ser como luz.

Ahora bien: el problema del Otro como otro, del pobre, del oprimido, ¿qué tiene que ver con la ontología o la metafísica?, ¿no se trata acaso de un problema sociológico? Tiene que ver con la metafísica, porque justamente llamo *pobre* al que está “fuera” del proyecto, de la totalidad y, por lo tanto, de todos sus valores de sus mediaciones. El pobre tiene como futuro no el proyecto de la totalidad, sino otro proyecto, pero su proyecto no es vigente. En la Edad Media, en el siglo IX, cuando el mundo vigente estaba constituido por la Iglesia, por una parte, y, por otra, por el sistema feudal, ¿quién era el pobre? Era justamente el burgués que se abría un camino labrado con sus manos. En este momento el burgalés era el Otro del mundo medieval, porque ni el honor ni la santidad le eran atribuidos; él era un miserable, un pobre, aunque lleno de dinero.

El *Código de Hamurabi*, antiguo ya (una piedra negra pequeña que está en el Louvre), dice: “Yo he hecho justicia con la viuda, con el huérfano y con el pobre”, -estas palabras nunca las hubiese escrito un griego, ni tampoco un moderno-. Veamos la significación que tienen. La viuda, no es cualquier mujer, sino que es la mujer sin casa, y la mujer sin casa en el mundo mesopotámico es el Otro, porque es la que está a la intemperie. El huérfano, no es como todos los hijos, sino que es el hijo sin casa, el que está a la intemperie. Y el pobre, en este caso, es el nada, sin el ciudad, sin valor. La viuda, el huérfano, y el pobre, los tres, son la exterioridad de la totalidad, y el que es capaz de hacer justicia con ellos se abre a la exterioridad y tiene una nueva experiencia del ser. Justamente Hamurabi era semita. Aristóteles nunca dijo esto en la *Ética a Nicómaco*; él dijo, más bien, que “el amor es de los iguales a los iguales” y, por lo tanto, amor para los que están dentro de la totalidad. No se puede amar al que es despreciable, porque el amor de los griegos es intrínsecamente aristocrático. Hamurabi tiene totalmente otra experiencia. Es otra manera de vivir el ser. Los pueblos semitas son los que descubren la experiencia de la que estoy hablando, la descubren histórica y culturalmente; pero metafísicamente, quizá, no ha sido pensada hasta el siglo XX. Solamente a partir de este otro tipo de categorías, es que de pronto podrá ser planteado nuestro problema, el problema de una filosofía latinoamericana de la liberación de nuestras clases oprimidas.

Esquema 4. La lógica de la alteridad



EL TRABAJO COMO SERVICIO

La lógica es, entonces, en el cara-a-cara, el respeto por el Otro. Uno, dentro de la totalidad (I), viviendo el cara-a-cara descubre en el Otro el que está a la intemperie (2). ¿Cuál es el acto que uno va a cumplir con respecto al Otro? Un acto por el cual uno se va a entregar en la gratitud, y ese acto ya no es praxis, que era, lo hemos dicho, la actualidad en el mundo para cumplir el proyecto. Marx dice que la práctica va a cubrir o cumplir las necesidades. *Bedürfniss* en alemán, o *besoin* en francés es la “necesidad”; y así “necesito” lo que “me-falta” dice Sartre. Pero lo que “me-falta” es *mi* poder ser o *mi* propio proyecto. En cambio, el Otro como pobre no me falta, lo que a él le falta no me falta a *mi*. De tal manera que si yo le hago un servicio, no lo hago por necesidad, sino por él. Ese acto ya no es óntico ni ontológico porque llegue hasta el fundamento, sino que es trans-ontológico porque se abre a la exterioridad. No me refiero a la gratuidad del *homo ludens* de Marcuse, de Fink o de Heidegger, hombre que juega por actuar fuera del sistema como los hippies, no; fuera del sistema, pero para servir al Otro en un acto gratuito y, sin embargo, histórico. Este acto tiene un nombre, y ya no puedo usar ninguna palabra griega ni indo-europea, porque ni los indo-europeos ni los griegos entienden jamás la experiencia del Otro. Tengo que recurrir a los semitas de nuevo y encuentro la palabra *habodáh* que en hebreo significa “trabajo”, trabajo en el sentido fuerte, y *hebed* significa siervo de Yahvé, el revolucionario, el profeta.

Esta figura será encontrada después por Hegel, meditando las cartas de San Pablo. Como ustedes saben, Hegel estudió cinco años teología, sólo que en vez de convertirse en pastor luterano, como lo había pensado en un principio, se decidió por fin por la filosofía. En realidad toda su filosofía no fue más que un cristianismo vaciado y racionalizado; puede decirse que fue el filósofo más anticristiano que uno pueda imaginar, al mismo tiempo que el más panteísta de todos los modernos.

La cuestión del *hebed* (siervo) tiene mucha importancia, porque de allí partió la dialéctica del señor y el esclavo. Lo que pasa es que el *hebed*, el siervo, era un esclavo para el griego, pero el *hebed* no tiene nada que ver con *doûlos* (en griego) en el sentido de esclavo, sumiso instrumento del señor, sino que *hebed* (siervo) viene de *habodáh* que significa “trabajo”, lo hemos dicho. Es el “trabajador”, en el sentido que es el que en la totalidad, escuchando la palabra del Otro, produce el servicio, que es un acto “trans-ontológico” (flecha *e del esquema 4*). Esta palabra significa ir “más allá” de la totalidad de un sistema, jugarse por el Otro que está a la intemperie. Por lo tanto ponerse codo a codo con él. El término “liberación”, como “trabajo”, también es usado después con un valor simbólico y cultural. Se dice, por ejemplo, que estaba Moisés en su mundo y escuchó la voz del Otro que le dijo: “He visto a mi pueblo esclavizado en Egipto, *lehitzaló*”, en hebreo esta palabra significa: “sácalo de la prisión”. Justamente, simbólicamente, la totalidad es prisión; liberar a alguien de la cárcel es dejarlo en libertad; eso significa “libéralo”.

EL SERVICIO DE LA LIBERACIÓN

“Liberación” como “trabajo” es estrictamente el acto trans-ontológico del que en la totalidad escucha la palabra del Otro (que irrumpe como interpelación desde más allá del sistema, cuestionándolo) y se juega por él. Ahora, el que se juega por el Otro como el *hebed*, termina por ser perseguido, que se avanza como el rostro del hombre ante el cual todos vomitan, escupen y se ríen, porque habiendo franqueado el muro de la ciudad se queda a la intemperie. Aquí aparece todo un problema. Sócrates murió, pero no sabía por qué, pues carecía

de las categorías para pensar su muerte y las razones que dio no son las reales. Su muerte sí es real y tuvo un sentido: franqueó los muros de la ciudad y se quedó a la intemperie. Por eso es que sus jóvenes discípulos interpretaron que la muerte del maestro era la más real de sus enseñanzas. Advierten lo difícil que es la tarea del pensar. Si el pensar quiere ser un pensar crítico de la totalidad: ¿cómo pensarla críticamente, si no saliéndose de ella? Pero si salgo, me quedo a la intemperie. Solamente muriendo a la cotidianidad del mundo es que acontece el pensar filosófico. El que no renuncia a la cotidianidad no puede ser filósofo. El que se guarece en la seguridad de la totalidad está muerto y no puede pensar. Lo único que puede hacer es memorizar “lo mismo” y repetirlo. Aquí, de pronto, se nos vuelven inútiles todos los esquemas y nos damos cuenta de que el pobre es la realidad a ser pensada, y que justamente él es América Latina, porque con respecto a Europa que es la totalidad, América Latina está a la intemperie y nunca ha sido pensada. De aquí surgirá todo un cuestionamiento.

La filosofía de la liberación sería así la auténtica “filosofía de la miseria”, la que tiene por tema al pobre, al oprimido, al no-ser más allá de “lo mismo”.

Señalaré de paso un hecho interesante: la palabra *habodáh* que significa “trabajo” o “servicio”, es el acto que también los sacerdotes cumplían en el templo de Jerusalén: el servicio divino. Vale decir, *habodáh* es un acto liberador, y al mismo tiempo es culto. Los maestros de la lógica de la alteridad, que eran los profetas, decían: “No quiero sacrificios, sino misericordia.” Es decir: no quiero servicio divino, sino como servicio al pobre. Porque mal puede rendir culto alguien al Otro absoluto, si no se juega por el Otro concreto e histórico. Esto no lo vieron ni Kierkegaard, ni Feuerbach porque no fueron suficientemente críticos. En cierta manera, sin embargo, pueden servirnos de introducción a nuestro pensar contemporáneo latinoamericano. No podemos seguir a Hegel ni a los hegelianos, no podemos seguir a los fenomenólogos ni a los existencialistas, porque ellos se imitan unos a otros. Sólo podremos seguir a los críticos de Hegel para poder continuar, pero siendo más críticos que ellos mismos, es decir, pensando a partir de categorías nuevas.

LA CREACIÓN DEL ORDEN NUEVO

Y bien, hay entonces una lógica; esa lógica se mueve de tal manera que el que dentro de la totalidad escucha al Otro como otro, escucha su palabra que viene de más allá de lo que para él era el ser; del ser en el sentido griego y moderno que no es el *esse* latino. El *esse* viene todavía de otro ámbito más allá del horizonte del mundo; el *esse* como *esse* (*sistere* latino, es el ámbito de la realidad; lo que pasa es que hay una realidad exterior todavía al mundo como ontología).

Lo más real de todo lo exterior al mundo es otro hombre, porque es justamente libertad. Esto lo he dicho muy rápido, pero es para indicarles hasta qué punto filósofos, tan dejados de lado, tales como Zubiri y a él me refiero, dicen muchas cosas más de las que uno pueda imaginar, y, de paso, son de nuestro mundo hispánico. Parecería que en España no hay ya filósofos, los hay, pero lo que pasa es que a veces no los conocemos.

El Otro, entonces, que se revela, surge más allá de lo que para mí es el ser; pone en cuestión mi modo de ver las cosas. Me juego por lo que él dice, sin interpretarlo todavía del todo, porque él lo dice, ya que el fundamento desde donde lo dice todavía no lo he comprendido. De manera que no puedo interpretarlo sino por *analogía* y, lanzándome tras lo que él, como quien necesita ayuda, me propone, es que avanzo; ese avanzar juntos que es el “servicio” es el acto histórico propiamente dicho. Aquello que era un todo único, será desquiciado; un nuevo todo se forjará al servicio del Otro; un nuevo orden. Ese nuevo orden no es mera expansión dialéctica de “lo mismo” como fue Hispanoamérica respecto de España, sino que desde el Otro surge lo nuevo.

Un gran pensador antihegeliano dice justamente: “Desde el escuchar silencioso surge la comunidad” (aquí hay toda una metafísica del silencio).⁴ Aquel que es capaz de escuchar silenciosamente al Otro como otro es el que puede constituir una comunidad y no una mera sociedad totalizada. Es por esto que el mismo autor explica: “La fiesta del origen de un pueblo es siempre la fiesta de la liberación.”

Cuando nosotros festejamos el 25 de mayo o el 9 de julio⁵ ¿no festejamos la liberación? Claro que sí, y así lo ha hecho

siempre la historia. No debiéramos sin embargo festejar el 12 de octubre y, sin embargo, lo hacemos. 12 de octubre: ¡fiesta de la raza...! ¿De qué raza? ¿De la hispánica o de la india? Si es de la india, mal podemos festejar, porque en esa fecha fue oprimida. Entonces estamos festejando la raza de los españoles. ¿No es una paradoja; una contradicción?

LA OTRIDAD DEL PUEBLO

La fiesta de la liberación es la fiesta del pueblo. Ahora bien, el pueblo es el Otro. Hablamos del pueblo pobre, el pueblo de los analfabetos para los alfabetizados, el pueblo de los incultos para los cultos. Lo interesante es que, justamente porque carece de cultura, ese pueblo tiene garantías de no alienación. En cambio nosotros no podemos decir hasta qué punto estamos o no alienados, porque ya no sabemos quiénes somos. Los “incultos”, en su exterioridad a la civilización, están siendo el punto de apoyo de lo real. De ahí que la filosofía tenga que abrirse al pueblo, escuchar sus mitos e interpretar sus símbolos, porque ahí está lo nuestro oculto. Cuando le pregunto a un alumno por una obra de arte y menciona la “Novena sinfonía” o la “Gioconda”, yo, que estoy en Mendoza, lo interpelo: “¿y ¿las acequias mendocinas?”, “¿y los modos de podar las parras y de tocar la guitarra, los han olvidado?” ¿De qué tipo de arte estamos hablando? Estamos alienados... ¿Dónde está nuestro pueblo? Nada, no sabemos nada.

Es decir, en el fondo, somos parte de la totalidad dominadora; no permanecemos en el cara-a-cara que escucha al Otro; estamos muertos porque estamos en el pasado. Lo paradójico del dominador es que haciendo de la totalidad lo natural y divino, la hace eterna y es por lo tanto insuperable, porque si fuera superado moriría; lo estabiliza todo. Y, por lo tanto, afirma el pasado. Alguien dijo (les pido que sólo tengan en cuenta la lógica de la proposición): “Deja que los muertos entierren a los muertos”; es decir, como la totalidad está dialécticamente muerta en tanto totalizada, el que se encarga de continuar viviendo en la totalidad está muerto. Pero “tú, sígueme”; es decir: sal de la totalidad, juégate por el futuro. Quien dijo esto era un hombre que usaba metódicamente un pensamiento. La

filosofía, sin embargo, nunca ha logrado descubrir esa lógica explícitamente.

Entre la ontología de la totalidad y la relación a un Absoluto alterativo, está la relación al Otro que es antropológica, y eso había sido dejado de lado. En efecto, los griegos pensaron el ser, que era el fundamento, como divino; vinieron los cristianos y determinaron la alteridad como teológica; y la alteridad como teológica constituyó al hombre como persona. Vinieron después los modernos y negaron a Absoluto como alteridad y afirmaron al hombre como sujeto. Finalmente -permítanme la osadía- vinimos los latinoamericanos y, por primera vez en la historia mundial, afirmamos a otro hombre como el Otro, no solo como persona o clase social, sino como pueblo, como cultura “periférica”.⁶ Es la aparición de la antropología. Es decir, los medievales vieron al Otro solamente como Absoluto; en cambio nosotros podemos ver al Otro como indio, como negro africano esclavo. Surge por primera vez el Otro como hombre, que a su vez puede ser epifanía del Otro absoluto. De ahí entonces, que cuando Nietzsche dijo: “nuestras manos están llenas de la sangre de Dios”, quiso indicar que las manos de la totalidad europea están llenas de la sangre de otro hombre. Como ese hombre es la epifanía del Otro absoluto, al matar al hombre mataron la epifanía del Absoluto y por eso quedaron solos. Cuando esa Europa empiece a perder seguridad sobre sí misma y tome conciencia que nuestra subordinación respecto de ella ha desaparecido, entonces surgirá para Europa la posibilidad de abrirse al Otro, a las naciones pobres del mundo.

Europa no puede liberarse por sí, somos nosotros los que debemos interpelarla. Nuestra filosofía irrumpe en Europa y le proclama: “Ustedes, con su *ego cogito*, nos han totalizado como cosas dentro de su mundo; cuando nos respeten como otros, entonces, solo entonces, ustedes mismos podrán ser libres.” De manera, que no se va a encontrar en Europa la salida de Europa, sino que son los oprimidos los que mostrarán dicha salida. Seremos nosotros las naciones pobres. ¿Por qué? Porque las naciones pobres son el futuro de la historia.

Todo lo dicho de Europa vale aún más para Estados Unidos.

LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA COMO DE-STRUCCIÓN

Hasta aquí no he hecho sino destruir un lenguaje y proponer algunas categorías. Es a partir de estas categorías que podremos ahora pensar. Es necesario primero destruir una máquina para construir una nueva y la filosofía latinoamericana, por mucho tiempo todavía, tiene que ser destrucción del muro para que por la brecha pueda pasar un proceso histórico.

¿Observan que la tarea no es fácil? Recuerdo que cuando apareció *La dialéctica hegeliana*, un comentador de Buenos Aires (algunos “porteños”, de paso, creen que lo saben todo) escribió: “Este autor, que dice hablar de América latina, lo único que hace es comentar a europeos.” Dicho comentador no se da cuenta de que para descubrir nuevas categorías, con las cuales nos sea posible pensamos a nosotros mismos, hay que comenzar por hablar como los europeos y, desde ellos, probar sus limitaciones, destruir el pensamiento europeo para dar lugar a lo nuevo. Por lo tanto, durante mucho tiempo tendremos que hablar con Europa y conocer muy a fondo lo que ellos piensan, porque de lo contrario pasamos por su lado, sin lograr quebrantar el muro. Es necesario meterse muy dentro y hacer estallar ese pensamiento. Hay que conocer muy bien los puntos débiles de su lógica y saber dónde poner la dinamita que lo destruye. Sólo que la destrucción a la que se alude frecuentemente es accidental, en tanto que la nuestra, pienso, es total, porque es justamente la novedad de lo distinto.

Lo aquí dicho lo he expuesto en Lovaina hace muy poco (en febrero de este año 1972), ante profesores de la universidad de Lovaina y un grupo de doctorandos latinoamericanos; se imaginan ustedes cómo les cayó todo esto. Esto mismo, expuesto ante un público europeo, produce muy otro efecto. No tienen objeciones ante algo que para ellos mismos es nuevo. Podemos poner en cuestión a Heidegger, Kant, Hegel, y muchos otros, porque somos exteriores a ellos y hablamos desde esa exterioridad. Es allí donde surge la verdadera originalidad, no del que se cree original, sino simplemente del que es original, porque es otro que ellos. Pero para ello debemos surgir de lo nuestro, que es nuestra historia, nuestro pueblo, nuestra opresión; todo esto que despreciábamos, cuando lo único que teníamos como futuro era el proyecto de la cultura de ellos.

NOTAS

- 1 Expresión popular que indica que algo está caliente o es nocivo.
- 2 Se trata de Domingo Faustino Sarmiento.
- 3 Personaje protagónico de una famosa obra de José Hernández, en la que se describe la existencia del gaucho argentino.
- 4 Se trata de Rosenzweig.
- 5 Fechas que conmemoran la liberación Argentina de España en los comienzos del siglo XIX.
- 6 Más adelante se explicará su sentido.