



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

**ANALOGÍA Y ALTERIDAD CULTURAL**  
EL GIRO FILOSÓFICO DE ENRIQUE DUSSEL Y MAURICIO BEUCHOT

**TESIS**  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE  
**MAESTRO EN FILOSOFÍA**

PRESENTA  
**JORGE ALBERTO REYES LÓPEZ**

TUTOR  
PROF. DR. ENRIQUE DUSSEL  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS/UNAM

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX., FEBRERO, 2022



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A mi madre, Josefina, caminante de nubes, por su ejemplar dignidad*

*A Raquel, por el tesoro de su amistad*

*Como en el agua el rostro al rostro,  
así el corazón de la persona a la persona*

Proverbios 27:19

*La criatura: ...permaneciendo desconocido y oculto, lo cual, más que satisfacerme,  
aumentaba mi deseo de convertirme en uno más entre mis semejantes*

Frankenstein, *Mary Shelley*

## ÍNDICE

*Agradecimientos, 6*

*Introducción, 7*

### ***Primera parte. La revolución del mundo interior y la astucia analógica***

#### *Capítulo 1. La metamorfosis hacia el sentido*

1.1. La vida como apertura por semejanza y distinción, 13

1.2. Mundanidad y metabolismo civilizatorio, 24

1.3. La disputa por el sentido: la equivocidad, la univocidad y la analogía, 38

1.3.1. Eduardo Nicol, 39

1.3.2. Joseph de Finance, 45

1.3.3. Friedrich Nietzsche, 48

1.3.4. Emerich Coreth, 52

1.3.5. Erich Przywara, 54

#### *Capítulo 2. Consideraciones generales sobre la analogía*

2.1. Algunas posiciones de la tradición occidental, 59

2.1.1. Heráclito, 63

2.1.2. Platón, 66

2.1.3. Aristóteles, 72

2.1.4. La filosofía cristiana medieval, 85

2.1.5. Tomás de Aquino, 92

2.1.6. Tomás de Vio Cayetano, 103

2.2. La función de la analogía y su estructura, 106

***Segunda parte. Analogía de la alteridad cultural. Los principios del reconocimiento***

*Capítulo 3. De la dialéctica de la univocidad a la ana-dialéctica de la distinción.  
La ética de la apertura histórica de Enrique Dussel*

- 3.1. El método de la Filosofía de la liberación como una ética de la apertura histórica, 121
- 3.2. Transmodernidad. Más allá del eurocentrismo y de la globalización capitalista, 163

*Capítulo 4. La analogía de Mauricio Beuchot como una hermenéutica prudencial*

- 4.1. La tensión dialéctica del acto hermenéutico y la vía analógica, 198
- 4.2. Hermenéutica analógica, derechos humanos y justicia, 213
- 4.3. Interculturalidad como pluralismo cultural analógico, 236

***Conclusiones para el diálogo. La analogía como crítica y como prudencia, p. 249***

*Bibliografía fundamental, 256*

## AGRADECIMIENTOS

Agradezco en primer lugar a mi madre Josefina Reyes López, quien con su arduo trabajo y virtuosa humildad me heredó lo más preciado para emprender un camino de libertad: el estudio. Todo este esfuerzo académico es un reconocimiento a su amor. Esta tesis tampoco hubiera sido posible sin la amistad, la confianza y el apoyo incondicionales de Raquel del Toro Calero (1945-2021†), Nadia Heredia, José Carlos Flores Buenaventura y Juan Carlos Paizanni. Su constante ánimo y solidaridad permitieron que contara con las condiciones subjetivas y objetivas para desarrollar esta investigación. Agradezco también los entusiastas diálogos sostenidos con mi maestro Enrique Dussel desde la primera vez que pude entrar a sus clases en el año 2006. Su magisterio me ha permitido entender que el trabajo filosófico es un quehacer tan digno como cualquier otro, pero cuya función de servicio implica éticamente pensar lo propio y comprometerse con la verdad y la justicia de quienes no son para un sistema de muerte. Agradezco igualmente las enseñanzas, los consejos y el acompañamiento a lo largo de mi formación universitaria de mis respetados y apreciados profesores Mauricio Beuchot, Mario Magallón Anaya, Ricardo Horneffer, Pedro Enrique García Ruiz y Alberto Constante.

Debo mencionar todos los aprendizajes y encuentros entrañables sostenidos a los largo de estos años en la Asociación de Filosofía y Liberación / México; la Asociación de Filosofía y Liberación / Argentina, con su entusiasta proyecto de Diplomatura Universitaria; la Escuela de la Filosofía de la liberación, coordinada por Diego del Basso y Agustín Laserna quienes con su riguroso trabajo de edición han ofrecido la posibilidad de tener en texto las clases y conferencias videograbadas del Profesor Dussel; así como el Taller Popular en Filosofía de la liberación, coordinada por Daniel Yarmolinsky y Graciela Pesce, por el esfuerzo infatigable por una educación desde el pueblo.

No puedo dejar en el olvido a quienes con su cálido aprecio, generosa presencia e interlocución inteligente me han permitido consolidar esta etapa de mi formación profesional y también hacerme de una vida más profunda y humana: Alan Quezada Figueroa, Bernardo Cortés Márquez, Raciél Sánchez Rivas, Marzio Cotto, Ana Zavaleta, Gabriela Hernández, Alicia Hopkins, Olivia Sierra, Erick Cafeel Vallejo, Orlando Lima, Mario Orospe, Gabriel Herrera Salazar, Magdalena Becerra y Christian Soazo, Luis Rubén Díaz, Enrique Téllez Fabiani, David Pérez Nava, Omar García Corona, Katya Colmenares y Juan José Bautista, Víctor Bernal Salazar, Neil Mauricio Andrade, Heriberto Mojica, Josué Ramos, Jimmy Centeno, Merari Guerrero, Irma López Tiol, Manuel Meneses y Miriam, Sil López, Analía Arias, Esteban Gabriel Sánchez, Enrique Díaz, Ramiro Palomino, Frank Girón Mego, Hugo Arredondo Vélez, Abdiel R. Reyes, Fred Mills, Norma García, Graziella Scotese, María de Jesús Yáñez.

## INTRODUCCIÓN

Nuestra investigación parte de la delimitación histórico-terminológica de lo que es la analogía como forma de pensamiento en general y como recurso metodológico-filosófico en particular. Nuestra exposición permitirá advertir que la analogía ha transitado históricamente entre la armonía matemático-musical, la tensión de los contrarios, la función discursivo-heurística, hasta llegar a la relación entre ser infinito (revelación) y ser finito (inteligencia) de la escolástica árabe y latino-medieval. El valor de la analogía ha residido en uno y otro caso de la filosofía y la teología occidentales en un principio de validez con el que sea posible hablar de lo que no está dado de forma inmediata a la conciencia, es decir, de hablar de lo otro y del Otro. Pues si hablando de lo que nos es más cercano podemos acercarnos a lo más lejano en el orden del discurso, estamos hablando de un esfuerzo extraordinario de la palabra humana para dar cuenta de lo más valioso: lo bueno, lo justo, lo sagrado. Nuestros autores estudiados se inscribirán en esta tradición analógica que comienza formalmente con Aristóteles, pasa por la Edad Media con Tomás de Aquino y, finalmente, se sitúa geopolíticamente en América Latina, aquella región del mundo inexistente para Occidente hasta 1492 cuando es invadida y conquistada (donde se le *oculta* históricamente). Este *locus enuntiationis* es el que permitirá en ellos dar un “giro” en el tratamiento habitual de los discursos filosóficos (que hablaban eruditamente del “ser” y de “Dios” sin más); un giro porque la analogía sería sometida a un uso radical insospechado: tratar la injusticia cometida en contextos históricos determinados donde no se tenía manera de “interpretar adecuadamente” la alteridad. Esto es lo que, desde una lectura crítica y creativa de la tradición intelectual, tanto Enrique Dussel como Mauricio Beuchot se han propuesto realizar en un contexto completamente diferente a los anteriores: en la *periferia* del mundo globalizado, homogeneizante y por tanto excluyente.

El término “analogía” (ἀνάλογια: *aná*, “según”; *lógos*; “razón” o “proporción”: “según proporción” o también lo “más-alto” o “más allá” de la razón) ha hecho un largo recorrido histórico que comienza cuando fue utilizada por los antiguos griegos, los pitagóricos, y en donde la analogía se comenzaba a perfilar como “comparación” o “proporcionalidad”. A partir de este momento histórico la palabra analogía también ha venido adquiriendo diversas cargas semánticas que se desarrollaron con las figuras de Platón (virtud como “término medio”) y de Aristóteles (*mésos*). Ya en la Edad Media sobre todo con Tomás de Aquino (*analogía entis*). De acuerdo con los estudiosos de la analogía,<sup>1</sup> en la Modernidad, la analogía tiene mayor presencia en el Barroco, con presencia creativa de metonimia y metáfora en obras como las de Quevedo, Góngora o sor Juana. Más aún, la analogía moderna, o dicho con mayor exactitud, el uso moderno de la analogía se precisa como una búsqueda de trascendencia pero a través del sujeto (*res cogitans*), lo que al decir de la tradición ha colocado esta dimensión de la analogía como *analogía transcendentalitatis*, con Descartes (“analogía ideológica”) y Pascal (“analogía antro-po-teológica”) como figuras principales.

---

<sup>1</sup> Beuchot, Mauricio y Arenas-Dolz, F., 2008, *Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*, Anthropos, Barcelona.



Además de las indicaciones y elaboraciones sobre la analogía presentes en G. Vico, I. Kant o en el Romanticismo alemán, con Hölderlin, y reflejado en las obras de Hegel, Schelling y Fichte. En una era contemporánea nos topamos con los trabajos sobre “iconicidad” (analogía) desarrollados por Peirce, con la “analogía ego-lógica” de un Husserl, con la “analogía de unitotalidad”, la analogía desde la ontología heideggeriana (como “com-prensión”), y con los así denominados “parecidos de familia” por Wittgenstein. Pero también se encuentran de una manera especial los acercamientos críticos al logocentrismo moderno desde un E. Levinas y su exhorto en la responsabilidad por el “Otro”. Se presentan también los aportes de O. Paz y G. Vattimo, éste con su *pensiero debole* y otros estudios que ponen en cuestión el paradigma de la conciencia ante la interpelación del Otro culturalmente distinto. Será en América Latina, en especial en los últimos decenios, que la analogía sería utilizada para poder establecer lineamientos hermenéuticos (interpretativos) para atender el tema de la alteridad cultural de la que este continente es heredera por sus pueblos originarios que fueron eclipsados por la conquista europea.

Sin lugar a dudas la analogía ha sido cultivada de manera diferenciada a lo largo de la tradición occidental (asumiendo también lo logrado en otros *locus*, como en el caso de Tomás de Aquino con la tradición filosófica árabe) y se la ha manejado como un instrumento para conservar la “proporción” ya sea en los argumentos como en las acciones, pero también para no perder la diferencia en la identidad. No obstante, los usos de la analogía, sobre todo en la Modernidad, pueden asumir todavía una relación unívoca con respecto a un fundamento absoluto.

La analogía en convergencia con la hermenéutica, como arte de la comprensión (del esfuerzo por entender), enfrenta la tarea de una interpretación de múltiples textos (acciones significativas, diálogo, símbolos, *i.e.*, las realidades que se han de interpretar) como un ejercicio de interpretación que reconoce que hay pérdida de significado, pero que logra una suficiencia tal que es posible una comprensión “cercana” al texto. En esta tarea la analogía nos permite tomar una posición intermedia (pero no equidistante) entre la univocidad (único sentido) y la equivocidad (ambigüedad e infinidad de sentidos), entre la identidad y la diferencia (pero más cercana a la diferencia) ganando con ello un tipo de polisemia o multivocidad que nos permite discernir entre una “buena interpretación” y una “mala interpretación”. En este sentido, la analogía puede seguirse usando de distintas formas ingeniosas para intentar responder a los desafíos actuales.

En las últimas décadas la cuestión de las distintas culturas, sobre todo en relación a sus conflictos y tensiones con los Estados-Nación, ha generado toda una literatura<sup>2</sup> que ha pensado principalmente en las sociedades que se hallan en Estados Unidos, Canadá, Europa y Australia. Literatura encaminada a ofrecer modelos *normativos* que permitan resolver las relaciones entre los marcos jurídico-políticos de corte liberal y las expresiones y creencias culturalmente diferenciadas que reivindican sus derechos. Han surgido así diversos tipos de *multiculturalismo* que en algún momento se centraron en el debate entre el individualismo liberal (Rawls) y el igualitarismo comunitarista (Walzer, MacIntyre, etc.). Debate que tendía entre el una aplicación unilateral de principios normativos (un universalismo unívoco) y una apertura indistinta de todos los horizontes culturales por hallarlos inconmensurables (relativismo). Lo que por lo demás ha decantado en visiones que consideran la yuxtaposición

---

<sup>2</sup> Entre los autores que han despertado todo este movimiento destacan: Charles Taylor, Will Kymlicka, Richard Rorty, Alasdair MacIntyre, Michael Sandel y Michael Walzer.

entre los derechos culturales o comunitarios y los llamados “derechos fundamentales” (de raigambre liberal).

Frente a estas discusiones que se llevaron casi siempre dentro del horizonte del liberalismo político, surgió en Europa una corriente filosófica denominada *Interkulturelle Philosophie*<sup>3</sup> que, pensando en sociedades como las que se encuentran en América Latina, África o Asia (en situación de dependencia) y en las contradicciones que han surgido por la globalización, ha elaborado un programa alternativo de “interculturalidad” que se define como una *actitud o disposición* por la cual el ser humano se capacita y se habitúa para vivir “sus” referencias identitarias *en relación* solidaria y dialógica con los llamados “otros”. Lo que le permite a quien vive de esta manera reubicarse y redefinir sus propios supuestos culturales y contextuales, haciéndolos crecer y dignificarse. De esta manera pretende configurar más que un modelo de sociedad, una serie de herramientas y propuestas de orientación hermenéuticas (analógicas) y prácticas que permitan la comprensión y el entendimiento entre las distintas expresiones culturales a partir de la “intercomunicación”, más allá de las posiciones etnocéntricas (monoculturales) y de las que apuestan por una incomunicación total. Haciendo hincapié en las relaciones horizontales, simétricas, y libres de dominación y del derecho de cada cultura a la autodeterminación y autonomía.

En América Latina, que es el *locus* del que partimos en nuestra investigación han surgido novedosos planteamientos de cara a los modelos y movimientos que ya se consideraron. En relación al movimiento de filosofía intercultural, se han desarrollado trabajos que han sabido trabajar con la riqueza de sus tradiciones culturales.<sup>4</sup> En México p.e., se han planteado modelos de “multiculturalismo” que no corresponden a los diseñados según el tipo de sociedades liberales (pues esos contextos son ajenos) y que además son críticos de ellas.<sup>5</sup> Además han confeccionado sus propuestas desde una perspectiva que apela a un “pluralismo” tanto epistemológico como moral.

La filosofía de la liberación, surgida en la década de los 70’s, con Enrique Dussel como su principal exponente, ha manejado una noción de “analogía” (como “método analéctico”) de inspiración fundamentalmente levinasiana que le ha permitido a este filósofo proponer una filosofía de la finitud (ético-antropológica) y del saber siempre abierto, que debe ser definida nuevamente a partir de la com-comprensión existencial del ser y del Otro. Dicho método no permitirá acceder a la inmediatez, sólo a la lucidez y al “servicio”. Llegado a una reflexión sobre las culturas y relaciones asimétricas con respecto al sistema económico mundial, Dussel ha aplicado la analéctica hacia un nuevo modelo de interculturalidad que ha denominado “humanidad analógica”.

Es precisamente en este contexto, y como una respuesta alternativa para atender la diversidad cultural, y en la misma línea metodológica de autores como Dussel y Scannone, con una formación primordialmente aristotélico-tomista con sólida formación en hermenéutica, ética y filosofía del lenguaje, se ha presentado con singular aporte la propuesta de la “hermenéutica analógica” de Mauricio Beuchot en la elaboración de un “pluralismo cultural analógico” donde puedan darse opciones alternativas para la comprensión y el

---

<sup>3</sup> Sus principales representantes son: Raimon Panikkar, Raúl-Fornet Betancourt, Franz Martin Wimer, E. Holenstein, Ram Adhar Mall (quien ha propuesto también una “hermenéutica analógica”), B. Waldenfels (quien ha propuesto una “fenomenología de lo extraño”), entre otros.

<sup>4</sup> Los principales exponentes son: Dina Picotti, Josef Estermann, Diana de Vallescar, Fernando Ainsa, Ricardo Salas Astraín

<sup>5</sup> En este caso se encuentran: Luis Villoro, Fernando Salmerón, León Olivé, Raúl Alcalá, Mauricio Beuchot, María Teresa Muñoz, etc.

consenso entre las culturas con base en un espíritu dialógico que permita ir expresando lo propio a cada cultura en “universales análogos” que a la vez no sacrifiquen la semejanza, la tensión hacia la igualdad.

En estos dos últimos casos, nuestra investigación muestra el *giro filosófico* como geo-hermenéutica del reconocimiento que tanto Dussel como Beuchot han realizado en su actualización de la analogía aristotélico-tomista para poder establecer una nueva comprensión de la realidad latinoamericana que iniciara con la traumática invasión española pero cuya memoria de justicia permanece hasta nuestros días. El gran reto hermenéutico de nuestros dos autores supone poder establecer con claridad cuáles deben ser los principios mínimos de disposición subjetiva (personal, social, política y científica) ante la alteridad cultural en nuestro continente que ha quedado situada entre el ataque y la resistencia. ¿Cómo entender América Latina, en su origen y devenir históricos, desde un pensamiento analógico? Esta es la pregunta a la que se responde desde metodologías semejantes (analógicas), pero al fin propias (distintas) en un caso y en otro.

Dada la existencia de distintas tradiciones culturales, las condiciones históricas en que se inscriben y su relación determinante con respecto a la globalización, ¿cómo es posible lograr una mejor convivencia? ¿Cómo poder intervenir en los conflictos de valoración y comprensión de ideales regulativos para reorientar los encuentros culturales? ¿Las configuraciones culturales permiten la intercomunicación y el diálogo como vehículos de la construcción de un nuevo tipo de universalidad?

Es habitual sostener una visión de las culturas como substancias unitarias, monolíticas, con fronteras bien delimitadas. Lo cual tiende a promover una posición relativista que asume la “inconmensurabilidad” entre las culturas sin ninguna posibilidad de éxito en la traducción o comparación de sus horizontes simbólicos y valorativos. Un ejemplo de esto se halla en la posición posmoderna de M. Walzer, quien al final termina diluyendo las identidades culturales a meros gustos y fobias. No obstante, se ha cuestionado esta comprensión de lo cultural al contrastarlo en primera instancia con la historia de la humanidad en donde se han dado múltiples lugares y momentos de comprensión e interrelación entre los distintos pueblos y tradiciones.

Sin embargo, el problema fundamental para el presente estudio es el que se puede enunciar de la siguiente forma: ¿cómo podemos comprender al “otro” que es culturalmente distinto a mí? Y de forma derivada: ¿cómo podemos llegar a acuerdos sobre ciertos temas con ese “otro”? En consideración a estas interrogantes se han formulado generalmente dos posiciones, a saber: a) la que somete a las culturas negando su distinción para que asuma ciegamente patrones ajenos (exculturación o desarraigo); o b) la que ubica en aislamiento a las culturas en un “dejar hacer” cultivando el etnocentrismo y negando la posibilidad de “criterios” para valorar las posiciones heterogéneas.

En este contexto, las alternativas presentadas y las indeseables consecuencias epistemológicas, éticas y políticas que se desprenden de estas posiciones, han orillado a los filósofos Enrique Dussel y Mauricio Beuchot a elegir una metodología hermenéutica que permita una posición alternativa. A tomar una posición “intermedia” (pero comprometida política, cultural y económicamente) entre la asimilación reductiva del otro a lo mismo (que serían propios de procesos de colonización), es decir, a la propia identidad (que implicaría *mutatis mutandis* la desaparición del yo en un otro como inculturación), y la fijación de las identidades culturales. Lo que representa una “alternativa” porque implica la *posibilidad* de comprensión y en entendimiento entre las culturas, intentando superar el proceso tan

evidentemente abusivo como el de la globalización donde una parte (una cultura) se toma por el todo (lo “universal”), *pars pro toto*.

El uso de la analogía en nuestros autores les permite reconocer que en efecto existen aspectos diferentes en la consideración de los hechos del mundo de acuerdo a los horizontes culturales. Pero les muestra también que de ello no se sigue la imposibilidad de comprender e interpretar a los llamados “otros” y de establecer consensos sobre temas que, y más en la actualidad, son de común relevancia. Por tanto, la tesis de la heterogeneidad absoluta es insostenible e indeseable. Los regímenes de frase y los géneros del discurso no son radicalmente intraducibles o inconmensurables puesto que de ser así no podríamos descubrir ningún “sentido” en las experiencias de otros; no habría comunicación ni aprendizaje alguno. De esta manera, la alteridad del otro en su ejercicio libre y creativo no implica la inexistencia de formas por las cuales podamos comprenderle, o de compararle con lo propio. Como lo han indicado filósofos como T. Todorov, de hecho *existe* una “reciprocidad” entre un yo y el “otro” que permite la comunicación. En esta dimensión la cultura se aborda como una *energeia*, como un proceso continuo que se rehace a partir de los agentes de la cultura, es decir, de los miembros que cultivan sus propias experiencias culturales de acuerdo a sus necesidades y con lo cual existen las condiciones de posibles “relaciones” con otros.

Se hace uso de la analogía para intentar responder a los desafíos de las sociedades multiculturales. Para lo cual tiene que trabajar con el plexo simbólico de las distintas constelaciones culturales de una cierta manera que permita y promueva el respeto a los símbolos culturales que son distintos a los propios pero con la posibilidad de poder cuestionarlos, criticarlos (con lo que se supera el relativismo). Lo que logra este proceso no es una razón particular, un determinado discurso, que se universaliza (universalidad abstracta) y se impone sobre las demás con la correspondiente exclusión (universalidad concreta), sino el *diá*-logo simétrico y libre. Un diálogo que tiene la pretensión de conducir los esfuerzos a construir un mejor horizonte común que pueda ser llamado propiamente “de todos”. Por la “semejanza” podemos movernos entre la diferencia (la que conserva como distinción) sin perder la identidad. Se abre a la diversidad sin perder la universalidad. Pero la “universalidad” de la que hablan nuestros autores, y la que supone el punto crucial de su novedosa propuesta intercultural (como un horizonte alterativo e incluyente, polifónico), se ha de lograr universalizar *a posteriori*, es decir, a partir del diálogo, sobre todo de los más afectados en el presente por el despotismo cultural, que *desde abajo* van configurando e integrando características universalizables a partir de las distintas culturas en una “universalidad analógica”.

Con base en estas propuestas interculturales *desde el sur global* (desde América Latina), una de las pretensiones principales de este estudio será mostrar que la convivencia y la disposición a aprender entre distintas constelaciones culturales no son sólo posibles de realizar sino que representan exigencias ineluctables en la construcción de un mundo realmente plural pero común (compartido por toda la humanidad). En esta tarea, como diría Gadamer en alguno de sus textos, existe por tanto la obligación de *hacernos capaces de entrar en diálogo a pesar de todo*, pues ahí yace nuestra humanidad.

## **PRIMERA PARTE**

# **LA REVOLUCIÓN DEL MUNDO INTERIOR Y LA ASTUCIA ANALÓGICA**

## CAPÍTULO 1 LA METAMORFOSIS HACIA EL SENTIDO

### *1.1. La vida como apertura por semejanza y distinción*

Todo se da por relación de los diversos grados de organización de la materia que en su conjunto constituyen lo real en tanto “estructura evolutiva”.<sup>6</sup> Fijando nuestra atención en los eventos cósmicos podemos decir que ellos se exteriorizan en “semejanza” los unos con los otros porque todos parten del mismo origen de materia y energía. Pero en este ejercicio de circunspección, ¿qué significa la expresión “todo es materia”? Diremos además en una reflexión propia que esta tesis convencional significa en primer lugar el *sustrato* de todo lo que es en tanto “real” (en sus elementos constitutivos positivos que oponen resistencia en su ser como estructura atómica específica) y, en segundo lugar, *despliegue* de nuevos procesos de interacción corpuscular que han dado origen, gracias a este potencial genésico que pasa de lo atómico a lo macromolecular, al fenómeno de la vida como “impulso hacia adelante en la espontaneidad, este encadenamiento lujuriente de creaciones fantásticas, esta expansión desenfadada, este salto hacia lo improbable”.<sup>7</sup> Y la pregunta tradicional persiste: ¿cómo sucedió todo, es decir, cuál es el más “íntimo secreto” de la materia para hacer emerger desde sí nuevas realidades antes las cuales se pone como un antes y un después en una trama universal? Hasta donde se ha podido explicar por las ciencias implicadas en estas investigaciones, la materia inorgánica en su *éxodo* cósmico a partir del llamado “Big-Bang” fue pasando gradualmente *de la unidad indiferenciada a la diversidad singularizante, de la confusión al orden*. Un orden regido por leyes inherentes; el orden es abstracta y externamente el ámbito del Ser.<sup>8</sup> Esto permitió la conformación de las galaxias donde algunos cuerpos celestes quedaron integrados de forma regulada en sistemas solares. La materia, en su diversidad elemental y energética,<sup>9</sup> se ha ido constituyendo con mayor complejidad gracias tanto a su cualidad combinatoria (los elementos se unen entre sí para dar lugar a nuevos compuestos que serán la base de infinidad de sustancias tales como el agua) como a las

---

<sup>6</sup> Tresmontant, Claude, *¿Cómo se plantea hoy el problema de la existencia de Dios?*, Península, Barcelona, 1969, p. 149.

<sup>7</sup> De Chardin, Teilhard, *El fenómeno humano*, Taurus, Salamanca, 1963, p. 111; *Le phénomène humain*, Seuil, París, 1955, p. 92. Así define con mayor precisión Chardin al fenómeno de la vida: “Realización externa de un tipo esencialmente nuevo (*nouveau*) de agrupación corpuscular que permite la organización más flexible (*souple*) y mejor centrada de un número ilimitado de sustancias consideradas en todos los grados de magnitud particulares; y, simultáneamente, aparición interna de un nuevo tipo de actividad y de determinación consciente; por medio de esta doble y radical metamorfosis (*métamorphose*) podemos ahora definir de manera razonable, en lo que hay de específicamente original, en el tránsito (*passage*) crítico de la Molécula a la Célula, el Paso de la Vida”. *Idem*.

<sup>8</sup> Las propiedades geométricas del espacio, nos recuerda Einstein, no son independientes, sino que vienen condicionadas por la materia. El principio de la ley de gravitación universal es la relación necesaria entre dos cuerpos en movimiento que se van atrayendo o alejando según su masa.

<sup>9</sup> De Chardin, Pierre, *Op.cit.*, pp. 54ss; pp. 35ss.

nuevas condiciones objetivas del devenir cósmico que son el sustento para poder dar lugar a nuevos procesos de “complejificación”.<sup>10</sup> Aquella inescrutable salida del “punto cero” (el todo inagotable de potencialidad contraída) desencadenó *posibilidades siempre abiertas*. De esta manera, en el movimiento proyectado en un espacio de fuerzas mensurables se dio por fortuna la *oportunidad* para una singular organización de la materia, la vida: el paso de lo inorgánico (mineral) a lo orgánico (animado);<sup>11</sup> de las simples interacciones elementales a la compleja materialidad corporal que subsume a lo inorgánico en una tremenda *metamorfosis*: la formación de la célula.<sup>12</sup> Ante este parto cósmico es que la estructura universal tiene que ser considerada como una *matriz generativa* a partir de la cual puede afirmarse con propiedad que la *Creación es la apertura continua de lo real hacia formas complejas de interioridad alterativa*<sup>13</sup> (concreta e internamente, la Realidad es la *emergencia creadora* del ser).<sup>14</sup>

¡Qué es la vida en relación con la materia sino una de sus posibilidades! Pero una posibilidad *cualitativamente otra*. ¿Cómo ha podido emerger la vida sino es precisamente por la capacidad de la materia de separarse, devenir, interactuar y organizarse de múltiples maneras (*darse* en sus emergencias)? La nada primordial<sup>15</sup> devino multiplicidad y en la interacción de lo diverso de la materia tuvo lugar la vida, una *forma semejante (análoga)*<sup>16</sup> y por ello mismo *única* entre tantas otras posibles. Todas las entidades del universo son formas analógicas en que la materia “puede” organizarse y están determinadas, en esta misma medida, por las leyes que se generan en el orden que fundan en su devenir específico. La materia misma, entonces, se despliega así al permitir nuevas condiciones de interacción de las formas realmente existentes, en un cada vez más sorprendente “cosmos de formas, un mundo de ser potencial”.<sup>17</sup> Todas las entidades del universo se analogan entre sí por su propia

---

<sup>10</sup> Que Chardin denomina “ley biológica de complejificación” por la que se va de lo menos a lo más, de lo simple a lo complejo, de lo micro a lo macro, es decir, del crecimiento de la Interioridad.

<sup>11</sup> Mediado por lo que Chardin ha dado en nombrar “pre-conciencia” o “conciencia rudimentaria”, de los procesos químicos previos así como los materiales anteriores a la eclosión de la vida.

<sup>12</sup> Es por la célula que la categoría de “complejidad” tiene su lugar teórico propiamente dicho comenzando con la diferencia originaria entre *interior* y *exterior*, entre subjetividad y ambiente

<sup>13</sup> La Creación sería para nosotros una transformación continua y ascendente de la materia en el devenir ordenado del cosmos.

<sup>14</sup> Pues “¿es el mundo (que hay) el ser absoluto?”, pregunta Tresmontant. Es una pregunta radical que nos sitúa entre el pensamiento griego y el hebreo, siendo el mundo eterno y divino para el primero mientras que para el segundo el hecho más originario fue la existencia de un *Otro que* el mundo. El “problema consiste precisamente en saber si el mundo es todo el ser, el único ser, el Ser tomado absolutamente, sin distinciones ni restricción” o si hay algo más allá del ser. Tresmontant se admira ante todo de que el ser no permanezca apacible, sino que *tienda* a dividirse, fragmentarse e individualizarse. Los teóricos del panteísmo no pueden responder con éxito a esta realidad objetiva. “El universo es, ciertamente, pero nada nos permite sin embargo afirmar que sea el Ser tomado absolutamente, el Ser necesario”. El universo no es inmóvil y, más todavía, deviene y se transforma, “que se hace y se engendra progresivamente a sí mismo, y que va, solo, de lo menos a más”, de la concepción simple y lógica del Ser como lo Uno a la concepción compleja y vital del Ser como Génesis. Tresmontant, Claude, *Op. Cit.*, pp. 63ss.

<sup>15</sup> Usamos el término “nada” sólo para indicar que la materia contraída es el origen de nuevas combinaciones de la materia, pero no es en dicha condensación originaria más que lo indeterminado por excelencia (potencia pura) y, por tanto, no se ha iniciado aún proceso alguno de transformación, devenir o diferenciación.

<sup>16</sup> Diremos también “plástica”.

<sup>17</sup> Como afirma Charles Sanders Peirce, pero corrigiéndolo más allá de su neoplatonismo. Pues justamente porque dos personas distantes y sin contacto pueden descubrir una misma forma (Idea), es porque su estructura cognitiva es primeramente semejante entre ellos y en segundo lugar porque sus estructuras cognitivas son semejantes a lo real entorno. Porque si el entorno fuese arbitrario y caótico no hubiese sido posible la generación

constitución elemental y gracias a esta estructura diversa pero *común* es que las nuevas combinaciones son factibles, lo que ha creado un peculiar *modo de realidad*.<sup>18</sup> La vida, por lo tanto, surge de una sucesión ordenada de eventos explicables<sup>19</sup> de formas posibles que emergieron cuando se dio el momento propicio para ello. Ha surgido, entonces, “*otro estadio* de la materia, un nuevo tipo de material para un *nuevo estadio* del universo”.<sup>20</sup> Los cambios que tienen lugar una vez que la vida aparece sobre la Tierra son vertiginosos, sobre todo en lo que atañe a la transformación ecológica de su ritmo geológico. Así es que entendemos que “la vida comienza con una sobreabundancia de energía y tiene la tendencia a *extenderse* y a *desarrollarse*”.<sup>21</sup> O dicho de una manera más concluyente: “la evolución creadora es *pluridimensional* [...] *polifonía verdadera* [...] Es un devenir rico, variado e imprevisto [...] La vida en general, va de lo estrecho a lo amplio, de lo envuelto a lo abierto, de lo posible a lo real; el movimiento que realiza es centrífugo e irradiante; esto es, que la relación de las especies entre sí no se define por una morosa filiación longitudinal, sino más bien como un primazgo”.<sup>22</sup> *Vida* como propensión perenne a la novedad, a la pluralización, a la intercomunicación.

Llegamos así a la conformación novísima de la *interioridad*:<sup>23</sup> organismo-especie sensible-consciente que se diversificará a lo largo de su historia filogenética,<sup>24</sup> *totalidad*<sup>25</sup>

---

de un cerebro como el del ser humano que es capaz de adentrarse en las más intrincadas discusiones matemáticas o geométricas.

<sup>18</sup> Para usar la categoría del filósofo español Xavier Zubiri.

<sup>19</sup> No quiere decir que la vida “tuviese que haber sido necesariamente” sino que se dieron las condiciones para su emergencia como un nuevo estadio de la materia (materia que tenía a su vez a la vida como una de sus posibilidades).

<sup>20</sup> De Chardin, Pierre, *Op. Cit.*, p. 109; p. 89.

<sup>21</sup> Höffding, Harald, *Le concept d'analogie*, Vrin, Paris, 1931, p. 54. Subrayado nuestro.

<sup>22</sup> Yankelevitch, Vladimir, *Henri Bergson*, Universidad Veracruzana, México, 1962, p. 189. Subrayado nuestro.

<sup>23</sup> La “Vida –nos dice Zubiri– no es auto-moción, [...] sino que es un modo de autoposición, esto es, ser en realidad y sentirse un *autós* [...]”. Zubiri, Xavier, 1981, *Inteligencia sentiente*, Alianza Editorial, Madrid. Subrayado nuestro. Se trata del sí-mismo no como cosa pensante sino precisamente como *sujeto*, que se va abriendo sensible-inteligiblemente a lo real como unidad aperturante.

<sup>24</sup> La genómica es la ciencia que se ha especializado en el estudio de este proceso biológico que hace posible la realidad específica de todos los seres vivos y que hoy en día se ha revolucionado con la ingeniería genética o edición de genes (el mecanismo de ciertas secuencias genéticas llamado “Clustered Regularly Interspaced Short Palindromic Repeats”: CRISPR/Cas9) cuyas implicaciones biotecnológicas y bioéticas están siendo debatidas por el poder de diseñar *in vivo* la vida a partir de cierto “cortes y pega” de ciertos genes que conforman el ADN de un organismo en vista de un *nuevo* ser (un ser por diseño). La cura del VIH y del cáncer está en puerta gracias a este descubrimiento de cómo es que copian y combinan los genes. Pero los peligros de bioseguridad suponen la generación de infaustas armas biológicas así como una posible “catástrofe ecológica”. Fariza Navarro, Israel, “Genómica y seguridad. CRISPR/Cas9. Aplicaciones y amenazas de la edición genética”, en *Documento de Opinión*, 70/2019, Instituto Español de Estudios Estratégicos. Consulta directa, en: [http://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs\\_opinion/2019/DIEEE070\\_2019ISRFAR\\_genomica.pdf](http://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_opinion/2019/DIEEE070_2019ISRFAR_genomica.pdf)

<sup>25</sup> Vladimir Yankelevitch, hablando de la evolución creadora (*évolution créatrice*) de Bergson y de su concepción de los organismos vivos que son duración (*durée*), por oposición a las realidades materiales (mecánicas), dice: “que [...] registra y perpetúa todas las modificaciones cuyo teatro es, también propende a reconstruir en cada instante su propia totalidad: valga la expresión, en todo momento es orgánicamente es orgánicamente integrado. Pero como ha conservado las experiencias ‘adventicias’, y como no guarda ningún rastro de rompimiento o de pluralidad profundos, es proceso admitir que los ha asimilado, digerido, *totalizado* y que lo han modificado justo como él los modificó. De tal manera, toda realidad espiritual, por su propia naturaleza, posee una virtud totalizadora que le hace tragar todas las modificaciones importadas y reconstruir, paso a paso, su organismo total, que es, empero, un organismo continuamente transformado [...] pues no solamente los contenidos de la vida *se sobreviven* a sí mismos en el tiempo, sino que, valga la expresión, se



que va integrándose en nuevas totalidades<sup>26</sup> con procesos de adaptación-transformación del entorno ambiental que llegará con su presencia a constituir como *su mundo* (el ser viviente despliega o abre un plexo de habitación por su sensibilidad corporal desde la cual se presenta como sujeto que obra y produce *en casa*).<sup>27</sup> A este desarrollo fecundo y plural de la interioridad orgánica le llamamos *memoria analógica*, que es la *realidad cósmica aprehendida, comunicable y heredada biológicamente* por una determinada interacción organismo-especie-ambiente que ofrece una gama de recursos asequibles que permitirán afrontar diferentes escenarios de sobrevivencia<sup>28</sup> y así lograr satisfacer necesidades determinadas por esta interacción especies/ecogeología evolutiva.<sup>29</sup> Memoria que *asemeja*

---

*reviven a sí mismos*". Yankelevitch, Vladimir, *Henri Bergson*, p. 20. En la propuesta fenomenológica contemporánea de Barbaras podemos encontrarnos con una consideración colindante sobre que las nociones de "totalidad" y "vida" se corresponden mutuamente: "si el organismo está co-presente todo él en cada parte es porque sin cesar se constituye como totalidad, porque sin tregua *se totaliza*. El organismo únicamente se posee produciéndose, sólo se relaciona consigo en la forma de su propio despliegue inmanente: no es tan sólo una totalidad *totalizada* por la percepción, sino una totalidad *totalizadora*, es decir, un dinamismo o una fuerza que no se dejan percibir. La totalidad que el perceptor aprehende no es sino el haz o la cara visible de un movimiento de totalización, que es en lo que consiste la realidad de la vida en contraste con su fenomenicidad [...] Lo propio del ser vivo es precisamente que se unifica él mismo, que su unidad es siempre unificadora". Barbaras, Renaud, *Introducción a una fenomenología de la vida. Intencionalidad y deseo*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2013. pp. 58-59. No obstante, la comprensión del organismo-especie todavía es en estos autores parcial o aislante, abstracta, no saben o menosprecian atender la idea de que la vida es totalidad en cuanto red nutricia que sostiene a todos los seres vivos y por la que estos seres *son como son* (porque el Todo de la vida es anterior a las partes vivientes); en la vida hay mero ser-con sino siempre un ser-en, un ser-ante y un ser-para-otro iluminados desde el *sí mismo* de la vida toda.

<sup>26</sup> Para Jean Piaget la vida ha de entenderse como un desarrollo evolutivo de los organismos vivientes que gradualmente se van organizando de múltiples maneras por la diferenciación de sus estructuras orgánicas, lo que dará como resultado los "árboles" donde son ordenados esos organismos conformando así los brazos genealógicos de ancestros comunes que se irán expresando también en nuevos procesos de integración en géneros diferentes como los diversos órganos de un mismo individuo presentan una armonía de conjunto (*harmonie d'ensemble*) propio de dicho organismo (así la vida procede en conjunto y por semejanza de comunidades de vida). Piaget, Jean, *Biologie et connaissance. Essai sur les relations entre les régulations organiques et les processus cognitifs*, Gallimard, París, 1967, p. 87.

<sup>27</sup> La noción de "mundo" debe ser repensada desde la idea de que *no hay mundo sin corporalidad viviente y no hay corporalidad viviente que pueda subsistir sin mundo* en el cual operar en tanto comunidad(es)viviente(s) singularizante(s).

<sup>28</sup> En un artículo de la BBC, que se titula "Chernóbil: la sorprendente proliferación de plantas en la zona (y por qué los vegetales son capaces de adaptarse a la radiactividad)", leemos lo siguiente en relación con el valor vital de la memoria genética: "Las plantas se desarrollan de una manera mucho más flexible que los animales. Como no pueden moverse, no tienen más remedio que adaptarse a las circunstancias en las que se encuentran. En lugar de tener una estructura rígida como la de un animal, las plantas se van formando a medida que se desarrollan. [...] A diferencia de las células animales, casi todas las de los vegetales tienen la capacidad de crear nuevas células de cualquier tipo que la planta necesite. [...] Los niveles de radiación natural en la superficie de la Tierra eran mucho más altos en el pasado, cuando las primeras plantas estaban evolucionando, por lo que los vegetales de la zona de exclusión pueden recurrir a adaptaciones que se remontan a ese tiempo para sobrevivir." BBC News / Mundo, autor: Stuart Thompson / The Conversation. Consultado el 12 de agosto de 2019, en: <https://www.bbc.com/mundo/vert-fut-49078196>

<sup>29</sup> Las necesidades del organismo-especie animal son el origen de las instituciones que permanecerán inalterables en toda la cadena biológica, aunque alcanzando formas analógicas de realización en cada especie ya sea en lo particular como en lo colectivo. Hablamos de la *caza* (← la nutrición), la *lucha* (← la selección), el *cortejo* (← la reproducción), la *crianza* (← la procuración), el *morar* (← el refugio), la *comunicación* (← la convivencia), la *autarquía* (← autoconservación).

por familiaridad genética (por el genoma<sup>30</sup> de cada organismo-especie) a los seres biológicos (en tanto seres de voluntad)<sup>31</sup> y que afirma la distinción entre ellos por la especificación de sus “subjetividades”. Por chocante que pueda sonar, la semejanza biológica entre los seres va creciendo en la medida en que evolucionan sus gestos *ánimicos*<sup>32</sup> singulares hasta conformar un temperamento o carácter propios, que son la base misma de la comunicación transversal integral entre los miembros de una misma especie (como organización institucional del deseo) y entre especies distintas (los sistemas ecológicos entretreídos), siendo esto último lo que sostiene el conjunto de la vida;<sup>33</sup> es decir: *más análogos cuanto*

---

<sup>30</sup> Cfr. González Valenzuela, Juliana, *Genoma humano, dignidad humana. De la Materia a la vida y de la vida a la libertad*, Anthropos, Barcelona, 20005. Esta obra ilustra el recorrido evolutivo de la vida en la Tierra desde los primeros organismos hasta el ser humano y su naturaleza ética.

<sup>31</sup> “La voluntad –dice rotundamente Schopenhauer- es lo primario, el *prius* del organismo, aquello por lo que éste se condiciona. Puesto que la voluntad es aquella esencia en sí, que se manifiesta primeramente en la representación [...] La idea de que las funciones vitales y vegetativas [y micro-orgánicas] llevadas a cabo sin conciencia tienen por su más íntimo motor a la voluntad, es una idea que se confirma además por la consideración de que aun el movimiento, reconocido como voluntario, de un miembro, no es más que el último resultado de una multitud de alteraciones precedentes en el interior de ese miembro, alteraciones que no llegan a la conciencia más que aquellas otras funciones orgánicas, siendo manifiesto, no obstante, que son aquello sobre que actúa desde luego la voluntad, siendo el movimiento del miembro no más que una consecuencia. [...] Teniendo en cuenta las expuestas y luminosas razones en apoyo de que el agente original en la maquinaria interna del organismo es precisamente la misma voluntad que guía los actos externos del cuerpo, dándose a conocer en estos como tal, no más que por necesitar en ellos de la mediación del conocimiento [especulativo] [...] se llega de un modo totalmente empírico y por completo libre de prejuicios al resultado de que la vida vegetativa, la formación del embrión, la asimilación del alimento, la vida de las plantas, cabría considerar muy bien cual manifestaciones de la voluntad y que hasta la acción del imán nos presenta apariencia de tal [...] ‘la planta parece dirigirse libremente á la luz’ [...] ‘el amor propio es una fuerza que compete á los seres todos sin distinción’ [...] ¿Qué es, empero, el amor propio, que no sea voluntad de conservar el sér propio, voluntad de vivir?”. Schopenhauer, Arthur, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, traducción de Miguel de Unamuno, Administración B. Rodríguez Serra, Madrid, 1900, pp. 58-74. O también: “Antes del querer, hay todavía querer y siempre el querer. El querer irradia en tejidos, en cerebro e intelecto [...] El comportamiento, los órganos [...] no son, de tal manera, más que una irradiación del querer, que el único primario y el único productivo [...] tendencia misma a vivir y a perpetuarse [...] Es el único verdadero *prius* de la vida creadora [finalidad sin fin]”. Yankelevitch, Vladimir, *Henri Bergson*, pp. 177-179.

<sup>32</sup> Hasta llegar a los estados de ánimo más complejos que existen en el reino natural. Es lo que Chardin llama la “psique” como *vida interior*, que es justamente lo que hemos indicado como “subjetividad”, esto es, la progresiva interiorización sensible de lo real en una corporalidad viviente operante a la que le ha sido dado el don de habérselas orgánicamente con su entorno. El gesto ha evolucionado del *ritmo* vital de cada ser orgánico que se ha transformado en la *singularidad* del ser único (*ningún ser vivo es igual a otro*).

<sup>33</sup> La comunidad surgió de la vida y lo propio de ella es su necesidad de codificar y decodificar mensajes precisos, esto es: la comunicación (implícita o explícita, interna o externa). Las comunidades orgánicas pueden desarrollarse en la medida en que tienen maneras de que sus miembros puedan leer *mensajes* (señales simples o complejas) propios de su especie gracias a sus atributos corporales que no sólo ya tienen que ver con un lenguaje bioquímico de todo proceso biológico sino de una comunicación que tiene lugar en organismos-comunitarios más complejos donde por ejemplo lo visual, lo olfativo y lo auditivo tienen particular relevancia. La colmena de abejas es un sistema orgánico de códigos (que se requieren para saber el estado que guarda la colmena así como tener información sobre el ambiente exterior de donde se puede obtener el alimentos u otros recursos indispensables) que deben ser correctamente interpretados para asegurar la vida de la familia. Incluso Benveniste ha tenido que reconocer lo siguiente: “Las abejas se presentan como capaces de producir y comprender un verdadero mensaje, que encierra varios datos. Pueden, así, registrar relaciones de posición y de distancia; pueden conservarlas en ‘memoria’; pueden comunicarlas simbolizándolas por diversos comportamientos somáticos. [...] encontramos en las abejas las condiciones mismas sin las que ningún lenguaje es posible, la capacidad de formular e interpretar un ‘signo’ que remite a cierta ‘realidad’, la memoria de la experiencia la aptitud para descomponerla”. Benveniste, Émile, *Problemas de lingüística general I*, Siglo XXI,

más singulares por su grado de interioridad vital,<sup>34</sup> lo que hace posible *con-vivir* los unos con los otros, adoptando diversas relaciones, interacciones y vínculos de cooperación simbiótica, simpática o empática para lograr que el ciclo de la vida nutritivo-reproductiva se asegure *eficazmente*,<sup>35</sup> lo que garantiza un conjunto de *eco*-sistemas equilibrados (regulando la *hybris* o metástasis) que afloran y se complejizan en relación proporcional a la abundancia de su *bio*-diversidad.<sup>36</sup>

La vida, por tanto, no puede ser concebida como el atributo de un cuerpo (como mero “cuerpo vivo”).<sup>37</sup> El nuevo *modo de realidad* excede por sí mismo esta clasificación fragmentaria, pues se trata más bien de una *fuerza creadora* que diversifica y unifica a la vez por analogía las comunidades de seres orgánicos y que persevera siempre en resguardar la integridad de dichas comunidades siempre entrelazadas. Pues no se trata de “lo-vivo” (en abstracto singular), sino del “*estar-habitando-con-otros-en-su-medio*” (en concreto integral). Puesto que el modo de habitar del organismo-especie es ante todo un tiempo de nutrición, satisfacción, descanso, de juego que presupone siempre una co-pertenencia fundamental entre los seres. Se da así la transformación del espacio inorgánico a la habitación orgánico-sígnica de la *carne* (lo que está ahí-delante es siempre un “próximo/sensible”: *realidad encarnada*).<sup>38</sup> No se trata ya del absurdo silencio de la extensión atómica o estelar sino la

---

México, 1971, p. 59. Desde luego que el lenguaje (en todas sus formas), por último, permite re-*accionar* adecuadamente ante lo que ocurre en un momento dado; el lenguaje condensa por último la experimentación, la memoria, la estrategia y la imaginación que en su conjunto son la clave de la libertad vital que se presenta en cada especie a la hora de arrojarse (que no “ser arrojado”) a *operar*.

<sup>34</sup> El juego es una de las expresiones cualitativamente más evolucionadas de la vida: “el juego es un actividad ejercida por ella misma sin otro propósito. La actividad enérgica en sí produce placer (*plaisir*) [...] que no es el ejercicio práctico de un instinto [...] y que lleva a un sentimiento de libertad”, de exploración, entrenamiento, y aprendizaje al inicio para convertirse en formas superiores hasta la búsqueda de la alegría (*joie*) de la actividad artística que representa conscientemente papeles ante espectadores, hasta crear un ‘objeto de ilusión’ [animar un objeto muerto], de la extensión de la esfera del goce (*jouissance*)”. De ahí pasamos a la imaginación: “La imaginación es la facultad de tener por reales (*réelles*) simples representaciones [creadas por infantes o por artistas] [...] como ‘ilusión voluntaria consciente’. [...] La imaginación es la creencia en la realidad de las representaciones”. Pasamos así del *jeu-illusion* de los animales al *jeu-art* del ser humano en su actividad artística. Groos, Karl, *Les jeux des animaux*, Félix Alcan Editeur, París, 1902, pp. 298-307.

<sup>35</sup> La eficacia no es un momento secundario del ser viviente sino aquello a partir de lo cual puede subsistir; la vida se ha empeñado en todas sus formas en mostrar su *genio* para prosperar en su ser. Un organismo poco eficaz, perece y su limitación no se hereda más.

<sup>36</sup> Los ecosistemas terrestres están amenazados por un cada vez más inminente cataclismo ecológico que supondría la sexta extinción masiva de especies (con un 83% de mamíferos silvestres y un 50% de seres vegetales), ocasionada esta vez por las instituciones industriales de agricultura y ganadería así como una salvaje urbanización, contaminación y cambio climático que han reducido dramáticamente los nichos biológicos o hábitats que son los que permiten por último la reproducción de la vida en conjunto. La mayor evidencia de esto es la drástica pérdida de diversidad de artrópodos o insectos (que existen desde hace 450 millones de años) en un alarmante %40, lo que significa la desestabilización de todos los ecosistemas y que sustentan la vida en la Tierra, ya que sin insectos es imposible la vida vegetal y animal así como un suelo fértil y sano. El célebre trabajo de Francisco Sánchez-Bayo y Kris A. G. Wyckhuys es de referencia obligatoria: “Worldwide decline of the entomofauna: A review of its drivers”, en *Biological Conservation*, Volumen 232, Abril de 2019, pp. 8-27. Consulta directa, en:

<https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0006320718313636>

<sup>37</sup> En alemán existe una interesante diferencia entre *Stoff* (sustancia química material), *Körper* (forma extensiva) y *Leib* (vida o carne).

<sup>38</sup> La realidad, entonces, es fagocitada en una totalidad sensible que se afecta (*pathos*) siempre, que vive como auto-sensibilidad: *la carne*. Consideramos que es así como lo ha concebido Michel Henry en su propuesta teórica al decir: “el modo fenomenológico de revelación de la vida consiste en un pathos, ese abrazo sin

apertura-sentido sensible (como “contenido normativo” de la vida en tanto exigencia primera y última de procuración, de cuidado originario), una realidad *otra* que lo cósmico que integra lo atómico como totalidad autopoiética. De ahí el carácter intencional de lo orgánico en relación a lo inorgánico que permite explicar toda una serie de asimilaciones o síntesis alimenticias. Es por esto que pensamos que lo nutritivo es lo *más semejante* al organismo-especie y, por tanto, lo *valioso* (manifestado en la salud/goce/vitalidad) mientras que lo venenoso sería lo *más desemejante* y, por tanto, lo *nocivo* (manifestado en la enfermedad/dolor/letargo).<sup>39</sup> Proceso que da lugar al desarrollo de los sentidos hasta

---

diferimiento y sin mirada de un sufrir y un gozar cuya materia fenomenológica es, en efecto, la afectividad pura, una impresividad pura, esa auto-afección radicalmente inmanente que no es otra cosa que nuestra carne [...] *La vida revela la carne al engendrarla, como aquello que nace en ella, que se forma y se edifica en ella, tomando su sustancia, su sustancia fenomenológica pura. De la sustancia misma de la vida. Una carne impresiva y afectiva cuya impresividad y afectividad no provienen nunca de algo distinto a la impresividad y a la afectividad de la vida misma* [...] La carne es justamente la forma que tiene la vida de hacerse Vida”. Henry, Michel, *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Sígueme, Salamanca, 2001, pp. 159-160. Sin embargo, la “experimentación de sí-mismo” como revelación o, mejor dicho, auto-revelación de la vida (*nacimiento*) el “individuo viviente” no puede quedar preso en el confin de la propia carne porque esta carne, pensamos, es el fruto de la emanación creadora y plural de la Vida que es de suyo *apertura*, esto es, está animada *hacia* los otros seres, hacia nuevas formas-de-ser, habitar y sobre todo co-habitar, co-existir en un *vivir y dejar vivir, procurar* la vida ajena más allá del confin de la propia carne (esto será la modalidad política en el ser humano como negación del asesinato). Por evitar el dualismo, Henry pareciera haber caído en un individualismo unitario vital que deja en el aire una comprensión compleja y realmente precisa de la Vida como *semejanza pluralizante, vinculante y aperturante* (lo cual ciertamente todavía no alcanza a pensar). La noción de “salvación” en el cristianismo de Henry parecía, entonces, individual y no una apuesta universal del género humano. Porque hay que sostener que más allá del confin de mi carne *hay Alguien*, está la Vida misma en su maravillosa abundancia; el sí-mismo como carne está abierto al asombro y al amor que son la constatación de alteridad que nos posee, nos aturde y nos colma en su asalto. Por ello, hablando del erotismo se pregunta Henry si la sexualidad nos puede permitir “alcanzar al otro en sí mismo”. Henry al fin nos ofrecerá una solución más razonable: “toda relación de un sí con otro requiere como punto de partida, no ese Sí mismo, un yo –el mío o el del otro-, sino una común posibilidad transcendental, que no es otra que la posibilidad de su relación misma: la Vida absoluta [...] El contenido de toda comunidad es todo lo que pertenece a la vida y encuentra su posibilidad en ella [...] Dado que lo que está en común en toda comunidad es la Vida, la comunidad presenta en efecto esa otra nota esencial. Ser una comunidad de vivientes [...] comunidad e individuos están unidos entre sí por mor de una relación de interioridad fenomenológica recíproca que no es más que la relación de los vivientes con la vida” (pp. 308-317). La *comunidad* hace posible no una mera proxemia extensiva sino un íntimo vínculo afectivo que está presente de diversas formas en toda la Vida y que en el caso del ser humano le posibilita un proyecto de “humanidad”, donde la vida en común sea gozosa, digna y pacífica; comunidad de vida animada por un amor auténtico entre semejantes.

<sup>39</sup> Aunque una de las cualidades de la evolución de la vida es hacer de lo venenoso (o de lo no-nutritivo aún) el alimento posible de las futuras formas orgánicas (pues lo que es venenoso para unos puede ser el alimento para otros). Además, debe indicarse que la nutrición promueve por último la salud de las especies mientras que las amenazas biológicas (y no sólo las que provienen de un entorno hostil en una determinada fase de escasez) conducen a la enfermedad y hasta la posible extinción de una especie o de varias. El principio material de la vida opera en cada forma orgánica analógica (que llamamos *corporalidad*) para procurarse los medios que aseguren la *afirmación* plena de su ser. La trama de la vida en la Tierra se ha manifestado en la tensión biológica que se da entre la salud y la enfermedad de las especies que conforman el todo de la biodiversidad. La interacción entre las especies es lo que permite que exista un equilibrio inmunológico general ante las amenazas que también se generan en esta misma interacción. En este sentido es que hay que decir que es precisamente una adecuada nutrición lo que garantiza que cada ser vivo cuente con las condiciones óptimas para su crecimiento y reproducción. De tal manera que a mayor abundancia de alimentos, mayores defensas contra los efectos negativos que la misma naturaleza produce con los agentes patógenos que pueden llegar a ser perjudiciales para las especies. De tal manera que la vida produce no sólo las amenazas (las infecciones), que se agudizan ante un entorno hostil, sino también las curas (los anticuerpos que los organismos producen para

conformar toda clase de prodigiosos órganos sensoriales de los seres vivos, pues la vida tendió al *tacto* (→ la piel, los tentáculos...), *vista* (→ los ojos), la *audición* (→ los oídos, sensilias pilosas...), el *olfato* (→ las antenas, el órgano vomeronasal, la nariz...) coordinados desde el sentido de la *operación/coordinación* (→ el sistema nervioso central), así como toda una serie amplia de sentidos donde los organismos más complejos integran un equilibrio bioquímico de órganos sensoriales<sup>40</sup> siendo unos responsables de la conservación inmediata del ser viviente como totalidad,<sup>41</sup> encargándose otros de la posibilidad de explorar y producir objetivamente<sup>42</sup> el mundo en tanto totalidad de totalidades: la comunidad evolutiva a la que pertenece entrelazada a otras comunidades en la biodiversidad terrestre en una era geológica determinada. Así, *lo real es subsumido cualitativamente como corporalidad viviente*, como mediación para la afirmación, aumento y crecimiento de la vida<sup>43</sup> del organismo-especie en

---

protegerse). Por lo tanto, debe entenderse que la sobrevivencia de cada especie depende fundamentalmente de su *capacidad biomédica*, es decir, de la forma en que dicha especie pueda por factibilidad alimentarse adecuadamente para tener por un lado energía para sus actividades propias y por otro desarrollar un sistema inmunológico que le permita *habitar* en el medio sin mayor riesgo.

<sup>40</sup> Ojos que ven, nariz que huele, oídos que escuchan, todos los órganos sensoriales se representan lo real en una analogía orgánica (que en conjunto logran una representación global de lo real, pues lo que ve la libélula no es lo que ve el tigre, aunque ambos están ante la misma realidad con la cual se relacionan ellos mismos de forma analógica) por medio de la cual se puede lograr proseguir el camino productivo y reproductivo de la vida.

<sup>41</sup> Totalidad como fenómeno cósmico: Tierra ecologizada <----> especies <----> seres singulares vivientes.

<sup>42</sup> Donde, en el caso del ser humano, encontramos un órgano muy especial para producir objetivamente su mundo desde lo *útil*: la mano (Aristóteles decía en que la “mano es el instrumento (*órganon*) de instrumentos”, *Acerca del alma*, III, 432a). Las extensiones de la mano-cerebro son las herramientas como medios de trabajo con los cuales se fabricarán los elementos simbólicos de la cultura, de los sistemas económico-sociales que vislumbrarán específicas de relaciones sociales. Pero no hay que olvidar que el primer útil de la vida es justamente el alimento que siempre ha de ser producido en tanto resultado de un proceso de asimilación nutritiva: la cualidad real-alimenticia de la cosa es nutritiva, es decir, es útil, sólo hasta que es descompuesta-producida como tal por el organismo-especie que desde ese momento de fagocitación le reproduce su vida.

<sup>43</sup> Principio material de la vida que se mantiene y desarrolla siempre en tanto *voluntad de vida*. Es lo que ha mostrado Enrique Dussel en su obra *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (Trotta, Madrid, 1998), sobre todo el capítulo 1: “El momento material de la ética La verdad práctica” donde trata justamente cómo es que el cerebro humano (como sistema cerebral evaluativo-afectivo) opera en términos de criterios que *deben* discernir lo “peligroso” de lo que es “mediación” (*valioso* por tanto) para la persona y también para la comunidad, porque como dice Dussel “Es cuestión de vida o muerte” [§62].

tanto estructura evolutiva altamente compleja: el *bio-cosmos analógico*<sup>44</sup> que se abre al ser por semejanza alimenticio-productiva.<sup>45</sup>

De tal manera que la vida que crea y re-crea su nueva realidad en sistemas interconectados de nutrición y sobrevivencia ha procedido por semejanza,<sup>46</sup> desde los primeros organismos vivientes, al tener que discernir entre lo que es “bueno” para su corporalidad y lo que es “malo” para ella, es decir, entre afirmar la vida y evitar la muerte. Pero ¿cómo es que discierne el organismo-especie? Tiene que hacerse necesariamente un *representamen* (una imagen biológica) comunicable y heredable de su entorno a través de su estructura sensible para poder-vivir (de ahí surge el *eco-medio*).<sup>47</sup> Traduce lo que ocurre

---

<sup>44</sup> El crecimiento evolutivo de la vida se da analógicamente, es decir, los seres vivientes son formas semejantes al nivel de su genoma que han prosperado a lo largo de la historia orgánica de la Tierra bajo ciertas condiciones geológicas. El cataclismo que extinguió a los gigantes saurios dio lugar a la expansión y desarrollo de formas de vida que hasta ese momento habitaron a la sombra de los megalodones; una nueva gama de seres prosperarán llegando analógicamente (por sus diversos procesos reproductivos) hasta el nacimiento del ser humano. Harald Höffding indicaba esto al decir: “[la vida supone] una continuidad en los procesos de la evolución: la analogía (*analogie*) entre diferentes estadios que deviene así la base de lo real (*réelle*). [...] después de cada catástrofe geológica [se dan] las formas nuevas y análogas, según Cuvier. [...] Para Goethe y los naturalistas románticos, metamorfosis y evolución no son más que las imágenes de la analogía de las formas (*l’analogie des formes*). [Todo ello en relación con] la semejanza de la forma y la estructura bajo el nombre de analogía [...] relación de las partes que en la semejanza cualitativa de partes determinadas [...] Una analogía entre diferentes estadios de la evolución del mismo órgano, en tanto que la evolución se sea seguida de una manera continua de la una a la otra forma, según Saint-Hilaire [...] se pensó por ella a las analogías estructurales en las diferentes especies [donde se oponían las “semejanzas de cualidad” a las “semejanzas de relación”, siendo para Höffding la “semejanza de forma” una forma transitoria entre ambas.]” La historia de la ciencia natural ha tenido que establecer en varias ocasiones que la vida orgánica se puede entender como un fenómeno esencialmente analógico. La ciencia moderna, según dice Höffding, ha entendido, desde su nueva mentalidad técnica, a la vida orgánica en necesaria analogía con un “mecanismo”, ante lo cual el mismo filósofo establece que el organismo y sus procesos no pueden ser el simple producto de sus elementos, puesto que la vida orgánica se da (*donné*) como un todo (*tout*). Höffding, *Op. Cit.*, pp. 121-122.

<sup>45</sup> Para poder comprender la relación que existe entre el conocimiento y los procesos orgánicos, Jean Piaget se vale de la analogía como momento metodológico para aclarar dos aspectos fundamentales en eso que él ha llamado “conocimiento biológico” en tanto proceso evolutivo de la inteligencia: “El conocimiento biológico trajo consigo, en efecto –lo que es una primera analogía fundamental (*analogie fondamentale*) con el estudio de las funciones cognitivas- dos dimensiones sumamente distintas que no son las cuestiones de dinámica o estáticas en mecánica con física: una dimensión diacrónica que corresponde a las nociones de evolución o de desarrollo individual, así como una dimensión sincrónica que corresponde a los problemas fisiológicos. Sin duda que se puede encontrar en otro lugar, como en la termodinámica, el análogo (*l’analogie*) de un proceso evolutivo, distinto de los ‘estados’ que analiza por un corte más o menos artificial; [...] La dimensión diacrónica propia a los fenómenos vitales es, por el contrario, caracterizada esencialmente por la noción de “desarrollo” y es en la interpretación de esta noción que todos los grandes problemas se plantean, en estrecha analogía (*en analogie étroite*) con las cuestiones cognitivas. La dimensión sincrónica, a su lado, corresponde a los problemas centrados en torno a la noción de organización, igualmente extranjera (bajo su forma estricta) a la física y común a la biología y a los mecanismos cognitivos”. Piaget, Jean, *Op. Cit.*, pp. 86-87.

<sup>46</sup> Tanto así que el mismo Schopenhauer en el siglo XIX pudo preguntar con brillante precisión: “¿Quién no ve que la figura del oso hormiguero se refiere a los térmitas como un acto de voluntad a su motivo?” pues la maravilla de la vida se mantiene: “cómo las partes totalmente diferentes del organismo de un animal, responden en conjunto a su género de vida, que ningún órgano estorbe a otros, sino más bien ayude cada uno a los demás, y que tampoco quede ninguna inutilizable, ni sirva mejor ningún órgano subordinado para otra manera de vivir, mientras solamente los órganos capitales hubieran determinado aquella manera de vida que sigue el animal. Sucede, antes bien, que cada parte del animal responde tanto a cada una de las otras partes como a su género de vida [...] sin que quede inutilizable órgano alguno”. *Sobre la voluntad en la naturaleza*, pp. 88-89.

<sup>47</sup> ¿No es esto lo que ha pensado Michel Henry en su análisis fenomenológico de la vida absoluta (el todo del fenómeno de la vida) como lo “invisible misterioso”? Es sumamente interesante que Henry hable de un

(exposición específica al entorno) en aquello que oscuramente se ha denominado “estímulo instintivo” (que implica según se ha dicho hasta el hartazgo una “reacción instintiva”);<sup>48</sup> pero ¿qué es un estímulo/reacción sino más adecuadamente el mecanismo de decodificación bioquímica que permite *determinar* en primera instancia “qué es” y “dónde está” el alimento para *poder asimilarlo* así como “identificar” de igual manera el peligro para *poder defenderse* de él, lo que no son más que saberes elementales para asegurar la vida? Así, la realidad *se vuelve semejante* en la corporalidad viviente para poder *operar* adecuadamente (siempre de distinta manera en cada organismo-especie), y es justamente por esta aprehensión-real de la realidad como asimilación biológica que se da en diversos niveles es que el organismo-especie puede ser él mismo, puede mantenerse como *sujeto*<sup>49</sup> *vinculante (abierto)*, actuando como singularidad altamente compleja en tanto semejanza orgánica de lo todo lo circundante en sus diversos grados de singularización.<sup>50</sup> “Operar” (*praxis-poiética*) es posible y eficaz (acto verdadero) para su afirmación cuanto mayor sea la capacidad del agente orgánico de configurar un representamen que pueda dar cuenta de forma cabal, clara y coherente de las múltiples determinaciones de lo que sucede en su medio y le impactan como diferentes factores de nutrición e infección o escasez.

*La vida es una totalidad plural y abierta de totalidades que crece por semejanza distintiva a nuevos grados de inter-subjetividad (de una mismidad ante sí misma y ante la alteridad de otras mismidades); es la maravillosa potencialidad de la organización de la*

---

“conocimiento *a priori* del mundo y de todo lo que existe” que es la realidad del ser viviente en cuanto tal: pues no podría dar “ni un paso” sino por el hecho radical de ser una realidad en tanto *interiorización efectiva de lo real* (genética y vivencialmente hablando); la vida se sostiene no por la realidad sino por cuanto ella misma *se hace real* en su constitutivo conocer verdadero, pues todo ser viviente es un permanente proceso de conocer para ser *sí mismo* y en este sentido podemos decir con Henry que la vida por principio en un auto-conocerse (porque lo real no es más lo real cósmico sino realidad interiorizada, encarnada): “Archi-inteligibilidad –dice Henry- designa una inteligibilidad de otro orden, fundamentalmente ajena a la que acaba de abordarse [como representar griego y moderno] y que, en efecto, se cumple antes de ella: antes de la visión de las cosas, antes de los Arquetipos según los cuales se construyen las cosas, antes de toda visión, antes del conocimiento trascendental imposibilitado por su visión, antes de venida Afuera del <<fuera de sí>>, del horizonte de visibilidad de todo lo visible que se pueda concebir, antes del aparecer del mundo –antes de su creación. La Archi-inteligibilidad es la Vida –lo Invisible-. En la Archi-inteligibilidad de la Vida devienen inteligibles la vida misma –el proceso de su auto-generación como generación en ella del Primer Sí viviente en el que se experimenta a sí misma y, así, se revela a sí misma-, la generación del Verbo que, en efecto, viene al principio, puesto que la vida no llega a sí y no se experimenta a sí más que en ella [...] Una Archi-inteligibilidad que es una Auto-inteligibilidad, una auto-revelación en ese sentido radical: la vida”. Henry, Michel, *Encarnación*, pp. 115-122. De tal suerte que la vida al fin no puede explicarse más que *por ella misma* aunque haya surgido de la posibilidad evolutiva del universo (algo sobre lo cual Henry ya no nos dice nada porque ha aislado a la vida de su conexión con la materia en tanto origen).

<sup>48</sup> La noción de “instinto” es un remanente antiguo que posterga o elude arbitrariamente el conocimiento preciso de cómo es que opera la vida en efecto.

<sup>49</sup> Barbaras así también lo ha indicado con estas palabras: “[Puesto que la vida es totalidad totalizadora] En este sentido es en el que es [y por lo que es] *sujeto*, y no objeto; no en el sentido de que pueda representarse cualquier cosa [¡menuda cosa!], sino porque él es la *fuerza* de todo lo que sucede, porque se relaciona consigo mismo efectuándose y porque experimenta su mundo a través de un actuar cargado de significado.” Barbaras, Renaud, *Op. Cit.*, p. 59. Subrayado nuestro.

<sup>50</sup> La vida es la que por primera vez en el cosmos obra sobre la realidad para hacerla semejante a sí misma, semejante a la vida. La vida es el plexo de singularización ecológica por la que lo más “desemejante” se torna lo más “semejante”, lo que supone que ninguna especie puede existir sin las demás pues todas las especies forman el tejido mismo de la vida: la vida es el *espejo* en que se reconocen todos los vivientes, cada uno mirado por los demás que a su vez son mirados por otros en una red de relaciones de donación e intercambio. *La vida es una totalidad de sistemas interconectados que evolucionan a través de unidades vinculantes.*

materia por la evolución de la vida que se pudo llegar a la conformación de un sistema nervioso central o neuronal cerebral: otro grado de inteligencia-sentiente-interior) en conexión con un sistema inmunológico<sup>51</sup> en tanto conjunto de procesos homeostáticos, es decir, estabilizadores o equilibradores del organismo contra las “amenazas” posibles (internos o externos. Una asombrosa evidencia del principio primero de traducción por la que la realidad se hace semejante al ser viviente desde aquellos primigenios seres biológicos.<sup>52</sup> Por todo esto hay que afirmar categóricamente que la actividad esencial de la vida es la de *interpretar-comunicando*, lo que se manifiesta en procesos complejos de alimentación-producción-reproducción de las condiciones objetivas (eficaces) de realización viviente, con lo cual se va abriendo-desarrollando *ad intra et ad extra*: ante sí en su interioridad por la memoria genética y desarrollo anímico y ante el medio en el que se encuentra (realidad aprehendida), con lo cual *puede* intervenir en dicho medio para afirmarse a *su* manera. En últimas, ¿qué es un cerebro sino la voluntad como discernimiento para hacer frente con mayor eficacia los complejísimos retos ambientales *para* la vida (que ella misma y algunos factores externos han causado) del organismo-especie?<sup>53</sup> Pruebas que incitan el *cuidado* de la vida, de su dignidad, y así realizar un “*buen vivir*”. Todo el torbellino estelar no es una sola

---

<sup>51</sup> Lo inmunológico, en el caso de los mamíferos, no obstante su alto grado evolutivo, es difícilmente independiente o autónomo sino que depende del cuidado y estabilidad de la vida interior de la subjetividad de que se trate (del estado de ánimo vital del ser viviente, de su psique *personal* –en aquello que el interior anímico va resultando cada vez a nivel evolutivo la persona misma), de tal suerte que “Las funciones del sistema inmune se ven afectadas cuando los mecanismos cerebrales encargados del *feed-back* están influidas por el estrés. Los estudios han mostrado cómo factores genéticos, el sistema neuroendocrino, el sistema nervioso, el sistema inmune, las emociones, la personalidad y la conducta, están implicados en las respuestas a las bacterias y las infecciones por virus”. Ramos Linares, Victoriano *et al.*, “Psiconeuroinmunología: conexiones entre sistema nervioso y sistema inmune”, en *Suma Psicológica*, Vol. 15 N° 1 Marzo de 2008, 115-142. Consulta digital, en: <https://www.redalyc.org/pdf/1342/134212604005.pdf>

<sup>52</sup> A este proceso Piaget le llama “asimilación” (*assimilation*): “Tomamos el término de asimilación en el sentido amplio de una integración a estructuras previas: la ‘asimilación clorofiliana’ es una transformación de la luz visible en energías integradas para el funcionamiento del organismo; la ‘asimilación genética’ (Waddington) es la incorporación en el sistema genético de características inicialmente ligados a una interacción con el medio, etc. [...]. La asimilación así definida en términos funcionales bastante amplios juega un rol necesario en todo conocimiento. [...] Cuando un ser humano o un animal perciben un objeto (*perçoit un objet*) lo identifican como perteneciente a ciertas categorías, conceptuales o prácticas, o sobre el plano propiamente perceptivo; se le percibe por la intermediación de esquemas (*schèmes*) funcionales o espaciales (como una figura (*figure*) que se despliega sobre un fondo como ocupando una posición en el espacio, etc.): asimila así a las estructuras más o menos complejas y de niveles diversos pero anteriores a su percepción actual. En una frase: cualquier conocimiento contiene siempre y necesariamente un factor fundamental de asimilación que confiere de forma única una *significación* (*signification*) a lo que es percibido o conocido. En efecto, conocer no es copiar lo real sino actuar sobre é y transformarlo (en apariencia o en realidad), comprendiéndolo en función de sistemas de transformación a los que son ligados esas acciones. [...] Todo conocimiento a todos los niveles está ligado a la acción. Las acciones, en efecto, no suceden por azar sino que se repiten y se aplican de manera semejante (*semblable*) a situaciones comparables. Más precisamente, ellas se reproducen tal cual si, a los mismo intereses corresponden situaciones análogas (*analogues*), aunque se diferencien o combinen de manera nueva si las necesidades o las situaciones cambian (*changent*)”. Piaget, Jean, *Op. Cit.*, pp. 13-16.

<sup>53</sup> En 1955 Edmund W. Sinnott ya lo había indicado en su célebre trabajo: “Tenemos cerebros -y mentes- porque nuestros hambrientos antepasados hubieron de producirlos para no morir de inanición” porque “Un sistema nervioso está mucho mejor desarrollado en los animales que en las plantas [...] pues lo animales, que no pueden fabricar su propio alimentos [como las plantas con su proceso fotosintético] y tienen, por consiguiente, que desplegar mayor actividad para buscarlo, se ven obligados a regular, frecuente y a veces rápidamente, su conducta”, *La biología del espíritu*, FCE, México, 1960, p. 67. La singularización de las unidades vinculantes (tales como los animales) obedece a una lógica que todavía estamos por conocer a mayor profundidad.



exhalación fotosintética de sarza. Porque la alimentación es un logro supremo que proviene de un “aprendizaje” que progresivamente se va volviendo más preciso para *elegir* la mejor opción en vías de la afirmación del organismo-especie y, por último, de toda la vida. *Interpretar-alimentarse-producir-comunicar-reproducirse-operar*<sup>54</sup> son, por lo tanto, los momentos analógicos mutuamente determinados y determinantes de un mismo proceso que no es más que el complejísimo ciclo bio-geológico, lo que lo separa radicalmente de todo cuanto haya en el universo, pues ha emergido la *finitud como apertura evolutiva a nuevos grados de interioridad asociativa*. La vida, entre más distinta más semejante, más análoga y por ello más diversa y más prodigiosa. La vida, nuestro modo de realidad, nuestra raíz, nuestra casa común.

## 1.2. Mundanidad y metabolismo civilizatorio

¿Qué es el ser humano con respecto a la vida? La evolución creadora ha alcanzado eventualmente grados diversos de interioridad, de vida anímica. Propio de este nuevo grado de organización de la materia fue justamente la constitución del ámbito del sentido. La vida, desde hace miles de millones de años, ha tenido que discernir entre lo que la realiza y lo que la pone en peligro; la voluntad como *prius* de la vida lucha incesantemente contra la muerte (que paradójicamente se ha impuesto como una de sus posibilidades más propias). El discernimiento vital originario es lo que hemos llamado *sentido vida/muerte*. Sentido que se cumple de forma compleja en cada familia de seres vivientes, en su plenitud vital. En el caso del ser humano el sentido,<sup>55</sup> que es el *modo humano* de realizar la vida y evitar la muerte, es *voluntad de expresión*. En este caso, el significado de lo real (el “por qué” ← *principio*),<sup>56</sup> cualitativamente distinto en todos los organismos-especie altamente eficientes para *poder-vivir* en un cierto medio y así lograr nutrirse para producir su vida, entra en *metamorfosis*, como en crisálida, para dar lugar a un nuevo nivel de interioridad que es el *sentido mundano* que no es otra cosa que la ineluctable disposición a interpretar todo lo que ocurre desde una situación vital (el “para qué” ← *fin*)<sup>57</sup> para formarse comunitariamente (*cómo ser*), esto es, discerniendo *ético* sobre cuál debe ser el mejor camino de vida y cómo alcanzarlo. En el ser humano el significado de lo real ha quedado asimilado en el sentido mundano de la vida cotidiana, la que es en cada caso la propia, la única. El sentido lo es todo para que la acción humana pueda darse, a tal grado de que por él, por el sentido (que es *valoración* sobre la situación vital), la muerte como medio puede llegar a ser honorable mientras que la vida

---

<sup>54</sup> Elementos que se manifiestan en virtudes tales como la paciencia, la estrategia, la medida, el cuidado, el ensayo, la perseverancia, etc.

<sup>55</sup> No en una línea progresiva teleológica que va directamente al ser humano, sino más bien en un movimiento en una espiral ramificada (¿despliegue en abanico o cono según Bergson?) que no tiene finalidad alguna ni aspiración a algún tipo de ser “perfecto” que sirva de modelo guía de todos los procesos; la vida hizo al ser humano como otrora hiciera a los imponentes dinosaurios, tan sólo como una más de sus posibilidades infinitas en tanto *modo de realidad*. No obstante, una vez presente, tiene que decirse que sólo el ser humano puede apreciar y tener conciencia del fenómeno mismo de la vida en una *visión propia* sobre ella, una visión de la que depende la vida misma del ser humano.

<sup>56</sup> Que dará lugar a la ciencia como una formalización de los principios que ordenan y *explican* todo lo que ocurre en la realidad natural.

<sup>57</sup> Que dará lugar a los relatos simbólicos que intentan *interpretar* la vida que ha de llevarse en comunidad.

como fin puede resultar de lo más ominosa, ya que lo mejor sería morir por una causa justa que vivir en el repugnante oprobio de los días. Vivir sí, pero no de cualquier manera por más que las reglas del juego social se asuman como indisputables. Vida con pleno sentido o realización viva del sentido en la existencia, pero jamás una vida de simulación. Se trata, pues, de *habitar* a una altura descubierta, aunque con ello se puedan cometer terribles iniquidades; destino como búsqueda del saber-habitar, del saber-obra, del saber-ser.

El filósofo español-venezolano Juan David García Bacca pensó al respecto del sentido en su desconocido libro *La filosofía en metáforas y palabras. Introducción literaria a la filosofía*: “El significado es, de suyo y por plan intrínseco, uno y el mismo, lo unívoco. Empero, el *Sentido*, la interpretación que de un mismo conjunto de hechos o realidades se puede dar, es *múltiple* y puede ir [...] desde un *sentido teológico* hasta otro *materialista y brutal*. La realidad, una misma realidad, puede admitir muchos sentidos, prestarse a múltiples y divergentes interpretaciones”.<sup>58</sup> Para el ser humano lo real es visto a los ojos de su proyecto. Continúa García Bacca: “Porque lo real, por muy determinado que esté en su esencia, se haya todavía yermo y desierto, indeterminado y vacío de *sentido humano*, es capaz de ser tratado en plan musical. Y cada interpretación del universo es un nuevo y original pentagrama con nuevos signos, compás, tiempo, partitura que cada época y tipo de hombre ejecutaran a su manera y estilo [...] La realidad en su realidad de verdad está *cruda* para el hombre; la verdad en su forma absoluta no es humanamente asimilable. Es como el agua químicamente pura que es la forma más indigesta que puede tener el agua. Para que la verdad resulte asimilable al hombre, y a los tipos primariamente diversos de hombres que hay en el mundo, es menester prepararla, darle sentido [...] realidad *digestible* para nuestro tipo original de vida”.<sup>59</sup> La vida asimila la realidad elemental desde la necesidad cualitativamente distinta de cada especie; en el ser humano, la necesidad se constituye desde el ámbito del sentido abriendo distintos *caminos* para hacerse la vida; la paz, el amor, la amistad, el trabajo, el sacrificio, la enseñanza son todas formas del sentido por cuanto que hay en ellas ánimo de reconocimiento (ya sea en soledad o en complicidad). *El sentido es el hogar del ser humano*, le ofrece por igual arraigo y libertad, tierra, pero también cielo.

Así lo ha comprendido también el filósofo mexicano Luis Villoro: “Ante el hombre [...] el sujeto deja de existir en sí y existe para otro; el fundamento revela su esencia a través del sujeto. El hombre pone al descubierto el cataclismo oculto en la piedra, el fuego velado en el humo. El hombre refiere. Al referir, deja que el ser de las cosas se revele [el significado, dice García Bacca] por el sentido. Sin él, correrían los entes mudos, irreferentes, velada para siempre su verdad, su razón y su belleza. Con el hombre, la relación de sentido aparece: cada ente se abre al otro, muestra, alegre, en qué consiste el otro, señala su verdad y su belleza. Ante el hombre, todo en su alrededor se convierte en signo, en vestigio, en camino. Entonces, las cosas se anudan hasta constituir un plexo de referencias en el cual cada elemento remite a otro y cada camino al todo [...] sólo el hombre puede revelar [...] un mundo. Sólo él puede hacer patente en la opacidad del existir, la razón y la esencia. Que sin él todo fuera muda y oscura persistencia.”<sup>60</sup> Por la palabra, el trabajo y el amor del hombre, sobre la densa gravedad

---

<sup>58</sup> Editora Central, México, 1945, p. 26.

<sup>59</sup> *Ibidem*. pp. 27-29. Subrayado nuestro.

<sup>60</sup> Villoro todavía tiene una visión insuficiente del fenómeno de la vida que es el origen del sentido humano. No se trata del ser humano ante la nada sino del ser humano abierto como ser viviente (de aquí que iniciar la comprensión del ser humano como resultado de la evolución vital permite alejarnos del abismo); el ser humano no enfrenta la nada sino sólo a sí mismo; el vacío humano no es la nada desnuda de los entes sino su asfixiante

de las cosas, se dibuja la armonía racional de sentido [...] Caótico es el mar y en él escribe el hombre sus caminos; inhóspito el desierto y el hombre lo planea y lo transforma; espantoso el ‘silencio de los espacios infinitos’ y el hombre muestra en ellos el peso y la armonía. Y hasta lo más absurdo, el sufrimiento, puede convertirlo en fuente de su propia elevación”.<sup>61</sup> El ser humano vive a *su manera* porque en cada tarea suya arraiga el humus del sentido: la trama misma de su acción mundana como lucha de humanización (tierra y libertad) por la que llegamos a ser *alguien* (“quién soy” ← *la persona*) *ante* alguien (“quiénes somos” ← *la comunidad*) donde nombramos y nos nombramos.

En busca de una vida propia la interioridad se ha desarrollado hasta que sus signos se juegan en la conformación de distintas totalidades prácticas de sentido (mundos significantes, contextuales, *respectum ad alterum*)<sup>62</sup> en las que la vida humana de una persona ha quedado enmarcada históricamente según formas de cultivar (reproducir, producir y crear) simbólicamente el ser, generando así objetivamente múltiples relaciones comunitarias con códigos específicos de organización de su territorialidad, de su identidad, en un concomitante

---

excedencia de sentido puesto que tanto más duelen las cosas por todo cuanto ellas significan (que es el últimas la pérdida irreparable de otro); la depresión no viene de un cálculo fallido sino del abatimiento y la zozobra.

<sup>61</sup> Villoro, Luis, *Páginas filosóficas*, Universidad Veracruzana, México, 1962, pp. 19-31.

<sup>62</sup> Mundos *respecto a otros* mundos en un plexo de horizontes que eventualmente se cruzan y hacen la historia del ser humano a lo largo de su recorrido terrestre como humanidad.

*metabolismo*<sup>63</sup> singularísimo trabajo-sociedad-naturaleza.<sup>64</sup> El trabajo es la transformación de la naturaleza en *espíritu* y esto es así por cuanto que la interioridad del ser humano requiere

---

<sup>63</sup> “El hombre –dice Marx- hizo su vestimenta durante milenios, allí donde lo forzaba a ello la necesidad de vestirse, antes de que nadie llegara a convertirse en sastre [aunque hubo un sastre primitivo siempre]. Pero la existencia de la chaqueta, del lienzo, de todo elemento de *riqueza material* que no sea producto espontáneo de la naturaleza, necesariamente estará mediada siempre por una actividad productiva especial, orientada a un fin, la cual asimila a necesidades particulares el hombre materiales naturales particulares. Como creador de valores de uso, como *trabajo útil*, pues, el trabajo es, independientemente de todas las formaciones sociales, condición de la existencia humana, necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo (*Stoffwechsel*) que se da entre el hombre y la naturaleza y, por consiguiente, de mediar la vida humana”. Marx, Karl, *El Capital*, Tomo 1, Vol. 1, Siglo XXI, México, 1982, pp. 52-53. Lo “útil” es justamente aquello que cubre una necesidad fundamental para el organismo viviente, pero esta utilidad es *transustanciada* en la existencia humana que como tal es simbólica desde su origen por su necesidad de sentido. Abstractamente, el ser humano es “natural” por sus necesidades, pero el trabajo que realiza para cubririrlas ya contiene en sí mismo un “para qué” de su voluntad expresiva que les dota de un sentido social. El Marx de los *Manuscritos del 44* sostenía que por la enajenación del trabajo el ser humano se *reducía* a una animalidad sin espíritu, a un cuasi-cadáver mecanizado y explotado (regulado y demandado en un ciclo de tiempo laboral), despojado de *vida humana* (como salud productiva). Esta “animalidad”, la del comer o el vestirse en la explotación, la indigencia o el abandono es una *animalidad forzada*, enfermiza, violenta, cerrada en sí misma (lo que por cierto no ocurre en la vida animal), *provocada* por la injusticia, la explotación, la traición y el engaño, esto es, la negación del *ser genérico* (*Gattungswesen*). La vida humana o es *vida digna toda ella* o no es vida que podamos llamar “humana”. Abstractamente, el trabajo crea valores de uso para satisfacer necesidades “naturales”, pero esto no puede decir más que la vida material/espiritual del ser humano debe ascender y crecer alejándose gradualmente de la muerte en tanto animalidad fálica, hostil, putrefacta (que, no obstante, sigue siendo parte del engranaje de la producción en general y es así como se ha planteado que sea en el sistema capitalista desde su origen hasta nuestros días). El sentido primigenio de la conservación de la vida en el proceso productivo (como lo que hace la abeja, la araña u otros seres productores) se transustancia en dotación de sentido que conformará las bases de la organización identitaria de las comunidades humanas. Los alimentos y las vestimentas ya no son meros nutrientes o meros abrigos sino *signos* reconocibles socialmente. Así como una lanza no es una mera lanza sino también símbolo de poder, destreza o virtud, el alimento y el vestido son símbolos de experiencias rituales que les hacen justificables. De no existir la expresión humana, propiamente humana, la lanza seguiría lanza como el buche melario de las abejas obreras o las glándulas de hilado de las arañas en las que sólo se mantiene el sentido primigenio de conservación de la vida (claro, al *modo* de las abejas y al modo de las arañas). Por la expresión la lanza no es ya más lanza, el alimento no es más alimento, el vestido no es más vestido. El *homo* primitivo se humanizó precisamente al separarse simbólicamente de la naturalidad hostil, donde la daga labrada en piedra fue una astucia de su inteligencia natural para poder asegurar la vida culturalmente hablando y que lentamente fue adquiriendo nuevas formas simbólicas así como usos técnicos dentro de una ampliación mayor de la interioridad histórica de las sociedades humanas (que es el desarrollo de la tecnología como manifestación de la cultura). Por la expresión lo llamado “natural” es *concretamente* humano, donde se juega cada día el sentido de una vida colmada de sentido; sin sentido la vida humana se hace bestialidad impuesta. No encontramos nunca una lanza aislada sino que ella pertenece a una totalidad productiva, es decir, en tanto medio de trabajo forma parte de un determinado desarrollo de la fuerza laboral: “La misma importancia –dice Marx- que posee la estructura de los huesos fósiles para conocer la organización de las especies animales extinguidas, la tienen los vestigios de *medios de trabajo* para formarse un juicio acerca de las formaciones económico-sociales perimidas. Lo que diferencia unas épocas de otras no es *lo que* se hace, sino *cómo*, con qué medios de trabajo se hace. Los medios no sólo son escalas graduadas que señalan el desarrollo alcanzado por la fuerza de trabajo humana, sino también indicadores de las relaciones sociales bajo las cuales se efectúa ese trabajo [medio de trabajos que conforman por una parte el sistema óseo y muscular de la producción y por otra el sistema vascular de producción]”. *El Capital*, Tomo 1, Vol. 1, p. 218. De tal suerte que en abstracto parece hay naturaleza desnuda, pero en concreto es naturaleza simbólica, expresiva, histórica, creadora, abierta, propia de una etapa productivo-histórica del ser humano.

<sup>64</sup> Donde la producción humana que genera los medios de satisfacción de las necesidades específicas por su valor de uso (lo cualitativo) se determina en el carácter social que reviste la propiedad natural de las cosas por el intercambio de las mercancías (valor de cambio: lo cuantitativo). De esta manera, no se intercambian

satisfacer su querer-vivir expresivamente; los actos de comer o vestir, por ejemplo, son formas en las que el ser humano realiza su vida respecto a fines que le son *naturalmente* (léase *simbólicamente*) propios. La mera necesidad fisiológica se acompañó siempre desde el origen (como origen *humano*)<sup>65</sup> del sentido de gratitud cultural así como el uso identitario diferenciador de los vestidos. Dichos fines son la expresión simbólica del querer-vivir que se comunican de generación en generación (a nivel vertical de un tipo de sociedad a otra en distintas épocas) y de sociedad en sociedad (a nivel horizontal con base en las influencias o conexiones específicas de unos grupos a otros por diversas experiencias de relación). Alimentarse<sup>66</sup> y vestirse se ven, entonces, a la luz de una necesidad de vivencia por el sentido

---

mercancías sino signos: “[...] toda mercancía sería un signo, porque en cuanto valor es sólo *envoltura objetiva* del trabajo humano empleado en ella. Pero cuando se sostiene que las características sociales que adoptan las cosas, o las características de cosas que asumen determinaciones sociales del trabajo sobre la base de determinado modo de producción, son meros signos, se afirma a la vez que son producto arbitrario de la reflexión” (Marx, Karl, *El Capital*, Tomo 1, Vol. 1, p. 111). Metabolismo social-productivo que depende de la *metamorfosis* de las mercancías en su transferencia del valor de uso al valor de cambio por el intercambio.

<sup>65</sup> Porque ahí donde encontramos herramientas primitivas también encontramos dibujos, ornamentaciones, objetos rituales que dan sentido al comer y al vestirse que como tal se transmutan en las necesidades “naturales” fundamentales. Ahora bien, ¿el hambre es una necesidad meramente biológica o es al mismo tiempo una necesidad de justicia? El que no come se muere. Es una verdad incontrovertible. Pero ¿qué alimento demanda el hambre? Simplemente, el óptimo. Esta necesidad vital no pide migajas. Pero ¿cómo llegamos al tema del alimento? Hay que establecer que el “pan” óptimo es símbolo de justicia. No sirve cualquier cosa para saciar el hambre (el alimento malo termina por malograr la vida). Se *debe* dar lo que exige el cuerpo hambriento y esto es *hacer justicia*. Así, el hambre sólo se satisface verdaderamente ahí donde hay justicia. En el ser humano la condición de justicia permite, pues, saciar plenamente, esto es, *humanamente*, las necesidades vitales. Por lo tanto, el hambre nunca puede ser mero asunto orgánico porque la totalidad desde la que lo orgánico ha quedado integrado es de otra naturaleza. Poder comer alimento óptimo es evidencia de un sistema cultural justo. Se dirá que el esclavo antiguo tenía buen alimento. ¿Era, entonces, justo el esclavismo? No. Porque el hambre no es la única necesidad *humana*. El ser humano exige satisfacción integral de todas sus necesidades. ¿No es una necesidad del ser humano ejercitar el pensamiento? ¿No es una necesidad deliberar? ¿No es una necesidad encontrarse con sus semejantes y hacer una vida común? ¿No es una necesidad la paz interior? ¿No es una necesidad producir símbolos que den sentido a la vida? ¿No son necesidades la paz y el reconocimiento? Hay que decir que hay necesidades que surgen de la negatividad (falta de), pero hay otras que surgen de la positividad, es decir, de las facultades y capacidades que le son inherentes al ser humano. Silenciar a alguien es matarle. Negarle la palabra, también. Impedirle decidir sobre lo que ocurre es negarle su humanidad. No hay duda: la satisfacción *integral* de estas necesidades es la justicia. Todas las necesidades en lo singular y en lo colectivo la demandan siempre por último. Cumplir unas y no otras es la manifestación de la desigualdad y la negación de la dignidad humana.

<sup>66</sup> El sentido primigenio de la vida abre la cualidad de lo valioso en tanto que es lo que le permite su florecimiento, es decir, debe discernir aquellos elementos que le serán *mediación* para su afirmación.

<sup>66</sup> *Nutrición* como acto gozoso de la vida que hace semejante a lo real como re-vitalización con sentido a la vida humana en tanto que humana: “La alimentación –dice Emmanuel Levinas–, como medio de revigorización, es la trasmutación de lo Otro en lo Mismo, que está en la esencia del gozo: otra energía, reconocida como otra, reconocida [...] como lo que sostiene el acto mismo que se dirige hacia ella, llegar a ser, en el gozo, mi energía, mi fuerza, yo. Todo gozo, en este sentido, es alimentación. [...] el gozo es la conciencia última de todos los contenidos que llenan mi vida, los abarca. [...] La relación de la vida con su propia dependencia frente a las cosas, es gozo, el cual, como alegría, es independencia. Los actos de la vida no son rectos y como dirigidos hacia su finalidad. Vivimos en la conciencia de la conciencia, pero esta conciencia de la conciencia no es reflexión. No es saber, sino gozo [...] La vida es amor a la vida, relación con contenidos que no son mi ser, y sin embargo, más queridos que mi ser: pensar, comer, dormir, leer, trabajar, calentarse al sol. [...] La realidad de la vida está ya al nivel de la felicidad y, en este sentido, más allá de la ontología. La felicidad no es un accidente del ser, porque el ser se arriesga por la felicidad”. Levinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 2006, pp. 130-131.

(como horizonte de la acción) y no del vivir sin consecuencias.<sup>67</sup> ¡Que haga sentido lo que se coma o se vista para saciar el hambre y la desnudez de la vida interior del ser humano en situación! Alimento y vestido son el resultado mediado por una producción significativa y por ello histórica de comunidad en comunidad. Se trata de satisfacer una necesidad orgánico-simbólica,<sup>68</sup> espiritual.<sup>69</sup> El pan es el trabajo humano objetivado en una forma-signo<sup>70</sup> que se consume<sup>71</sup> como parte de la nutrición comunitaria (que puede ser más o menos desigual, más

---

<sup>67</sup> La diferencia jerárquica aristotélica entre los términos *zoé* y *bíos* (*Metafísica*, A, 981b 10-30, 982b 20-25; *Política* I, i 1254a 5-25), entendiendo el primero como lo biológico, lo animal (la “vida desnuda” o “bestial”, *boskemáton bión*), o lo doméstico (*oikías*, ámbito propio del esclavo, la mujer y el niño) mientras que el segundo era lo plenamente humano, *politikón bión* (ámbito del ciudadano / *polítes* dotado de razón), todavía implica una división que no entiende que las necesidades vitales del ser humano en tanto necesidades *humanas* ya contienen toda su altura ético-política y en esto mismo es que se da el mayor riesgo moral. No hay vida por encima de la vida sino que la vida en su proceso evolutivo alcanza una nueva interioridad que hace posible lo que se puede llamar vida *buena*. Aristóteles tuvo una comprensión muy peculiar de la vida donde justamente él nos heredó la idea inusitada hasta su momento de que la *vida es acción* (*hó de bíos praxis*) y acción es ante todo mando (*árchein*) que debe ser ejercido sobre quienes por naturaleza están destinados a obedecer. La vida aquí es vista como un proceso de jerarquización insuperable so pena de perder la razón política, la vida social. Esto es desde luego un capítulo a ser analizado con mayor esfuerzo a fin de generar una noción de vida menos vertical que evite naturalizar lo dado (las diferencias existentes). En la parte que dedicaremos a Aristóteles hablaremos más de su visión jerarquizada y eterna de la *phýsis*.

<sup>68</sup> No hay una sola manzana en la Tierra que no sea la mediación para realizar el proyecto social de quien la consume (pues comer es siempre un comer para avanzar en las hazañas de cada día).

<sup>69</sup> No entendiéndolo por “espíritu” lo contrapuesto o desligado de la materia orgánica sino más bien una expresión de ella, no una sustancia distinta sino un *modo* en el que la corporalidad viviente del ser humano se realiza *humanamente*. Al respecto, es valiosa la palabra de Eduardo Nicol: “Para dejar de sentirme yo *aquí*, tendría que dejar de tener un cuerpo y entonces dejaría también de sentirme *ahora*, pues ambos están implicados y ambos derivan de la existencia de este cuerpo. [...] De lo que se trata es de que no hay ninguna experiencia espiritual que no sea experiencia humana, y toda experiencia humana se da en, por, desde, mediante, el cuerpo. No tiene sentido hablar del espíritu independientemente del cuerpo [...] El definitiva, el gran equívoco proviene de que designamos al espíritu como un sustantivo y debiéramos designarlo con un verbo, o con un adjetivo. El espíritu no es ninguna sustancia [...] Es espíritu es una acción realizada por un ser, al que podemos llamar espiritual porque tiene la potencia de espiritualizar su vida. Pero este ser espiritual al que llamamos persona es un cuerpo [...]”. Nicol, Eduardo, *Psicología de las situaciones vitales*, El Colegio de México, México, 1941, pp. 54-55. O como lo dice en otra parte de esta misma obra: “Lo cierto es que vivimos en unidad. Lo vivido se presenta como un todo” (p. 109).

<sup>70</sup> “De la misma manera –dice Jean Baudrillard– que las necesidades no son la expresión motora y original de un sujeto, sino siempre ya su reducción funcional por el sistema de valor de uso, solidario del sistema de valor de cambio, tampoco el referente constituye en absoluto una realidad concreta autónoma. No es más que la extrapolación en el mundo de las cosas (en el universo fenomenológico de la percepción) del desglose instaurado por la lógica del signo. Es el mundo tal como se ve e interpreta a través del signo, es decir, virtualmente desglosado y desglosable a merced. La mesa ‘real’ no existe. Si es localizable en su identidad (= si ‘existe’), es porque está ya designada, hecha abstracta y racionalizada por el desglose que la instituye en esta equivalencia con ella misma [...] el referente no tiene otro valor que el del significado”. Baudrillard, Jean, *Crítica de la economía política del signo*, Siglo XXI, México, 1974, p. 182.

<sup>71</sup> Quien ha profundizado como pocos esta producción significativa de lo la naturaleza humana ha sido Bolívar Echeverría. En uno de sus textos definitivos, leemos: “El consumidor sabe destruir al objeto; lo hace como parte de su auto-construcción. Al absorber las sustancias alimenticias del pan, el consumidor no destruye la sustancia material de la que está hecho sino que la recicla. Al hacerle caso a la forma del pan, al aceptarla y gozarlas de una manera que se afirma como la más oportuna y adecuada –dado el lugar y el momento concretos–, el consumidor ‘recicla’ también su sentido; lo hace descifrando en el instante mismo en que lo convierte en la base o la sustancia semiótica de otro acto de donación de forma, el suyo propio, que está en proceso. Hay –insistimos– el ciframiento de una significación en la forma del objeto práctico y hay un desciframiento de la misma que consiste exclusivamente en el consumo formalmente adecuado de dicho objeto. El sujeto productor, al dar forma concreta al producto –por caso el pan– está cifrando un determinado mensaje acerca de cómo

o menos vivificante); la chaqueta es el signo que se porta según la ocasión “ante la vista de otros”; en ambos productos hallamos el ser de la expresión que subsume los procesos fisiológicos en una totalidad significativa distintiva, por ejemplo en el acto jurídico o en el rito cultural como la fiesta.<sup>72</sup> La vida, como dijimos, va alcanzando diversos grados de interioridad asociativa. La interioridad humana ha creado un *mundo de sentido como preocupación* donde el significado de lo “bueno” aumentó su *profundidad ética*<sup>73</sup> y se desplazó lentamente de los actos inmediatos de emergente sobrevivencia ante la inclemencia del medio padecida por los primeros homínidos no-humanos a los actos públicos de la vida social dando lugar a los méritos, valores y reconocimientos en organizaciones comunitarias más amplias asentadas en urbes, donde el fracaso de la vida reproductiva se medía desde una concepción de vida *buena* en tanto justicia demandada; el ser humano pudo llegar a las

---

debería ser aquél que consuma ese objeto. El consumidor de pan, que requiere transformarse en el acto de consumir, se transforma efectivamente, y lo hace acatando por un lado y desacatando por otro la sugerencia de ese mensaje práctico. Se transforma al menos, básicamente, de un sujeto hambriento en un sujeto saciado. Pero, sobre todo, pasa de ser un sujeto hambriento en un determinado sentido a ser un sujeto saciado tanto en ese sentido, el suyo, como en otro, el que viene con la forma –la consistencia, el saber, la apariencia- del pan que consume [...] el hecho de que el objeto práctico sea a un tiempo producto y bien, contenido y expresión, significado y significante, hace que su carácter práctico y su carácter significativo sean un ay la misma cosa. En verdad, la significatividad no es más que la quintaesencia de la practicidad del objeto”. *Definición de la cultura*, Itaca-UNAM, México, 2001, pp. 114-115.

<sup>72</sup> “La cotidianidad humana –dice Echeverría- no puede ser concebida con el mero proceso de puesta en práctica del programa que está diseñado en el código, y que permite la reproducción de una sociedad, o en el subcódigo, y que da identidad, concretiza o singulariza a cada una de las sociedades. La cotidianidad humana sólo puede concebirse como una combinación, conflictiva en sí misma, de la ejecución automática del programa con una ruptura que podríamos llamar “reflexiva” de la misma. [...] como es tiempo de la irrupción, en el plano de lo imaginario, del tiempo extraordinario dentro del tiempo de la rutina. [...] lo más característico y decisivo de la experiencia festiva [...] resida en que sólo en ella el ser humano alcanza a vivir la plenitud de la objetividad del objeto y la plenitud del sujeto. Curiosamente, la experiencia de lo perfecto, de lo pleno, acabado y rotundo –a la que hacía referencia Platón con su “mundo de las ideas”-, es una experiencia que el ser humano no tiene en el terreno de la rutina [...] en el momento de la repetición [...] Para tener la vivencia de la plenitud del mundo de la vida, para perderse a uno mismo como sujeto en el uso del objeto, para ganarse a uno mismo como sujeto al ser puesto por el otro como objeto es necesario pasar a otro escenario, trasladarse a la dimensión de lo imaginario. En la experiencia festiva, instalado en lo imaginario, el ser humano accede a la objetividad del objeto y se constituye a él mismo en su subjetividad”. Echeverría, Bolívar, “El juego, la fiesta y el arte”, en Ducoing, Patricia, 2003, *Lo oro, el teatro y los otros*, UNAM, p. 91-94. El *nuevo escenario* “suspende” la vida regularizada del espacio y tiempo cotidianos. Emerge un “no-lugar” como exceso en donde el cuerpo vivo no es ya un “yo” (y su agobiante reflejo). El cuerpo vivo es con-fusión rítmica en el parto de una convivencia frenética (que acontece en las entrañas). Mas lo esencial sigue siendo el disfrute de lo producido a la luz de esta nueva situación vital (este nudo espacio-temporal). A esto le llamamos liberación de las ataduras de la subordinación y la esclavitud (que anclan la piel a la muerte), liberación del cuerpo vivo comunitario. Advenimiento, así, del *éx-tasis*, del “estar fuera” de uno mismo (en tanto mera certeza del yo): “Fuera de sí – dice Echeverría-, el ser humano de la existencia festiva da sin embargo indicios de ser indispensable para el que está “en sí”, el no festivo, básico o normal, que se postula a sí mismo como prioritario. Es como si, paradójicamente, por debajo del telos manifiesto de éste -la acumulación del producto y la procreación-, su existencia productivista supusiera otro, secreto, que ella debe mantener reprimido, pero sin el cual no puede seguir adelante porque es la condición *sine qua non* del primero: el telos de la satisfacción ilimitada del productor, del consumo dispendioso de los “bienes terrenales” producidos por él, ese telos precisamente que parece ser el que guía a la existencia festiva”. Echeverría, Bolívar, “De la Academia a la Bohemia y más allá”, en: <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/De%20la%20academia%20a%20la%20bohemia.pdf>

<sup>73</sup> La palabra griega *éthos* implica en una de sus acepciones, precisamente, “morada interior”, el ámbito del ser que se abre en la significación de la vida social.

mayores cúspides al tiempo que se humilló en los más atroces y ominosos crímenes.<sup>74</sup> Lo natural humano se determina en el juego de las significaciones por las cuales comprendemos el *lugar* que ocupamos en el mundo. La naturaleza se ha transmutado en el ser social que se abre por medio de estructuras comunicativas donde se-da-la-palabra-en-común. A la totalidad del mundo que nos constituye y que constituimos, nos determina a la vez que nos posibilita, le llamamos *cultura (éthos)*.

Es ahora cuando se hace necesario precisar el lugar del trabajo en la producción cultural del mundo, esto es, el sustento *material* de todo el plexo espiritual donde la palabra se despliega. El trabajo, como dice Marx, es la mediación entre el ser humano y la naturaleza en un *metabolismo*<sup>75</sup> propio (singular históricamente), análogo a los que se dan en otras especies cuyas mediaciones particulares les permiten asegurar su vida. La actividad productiva (el trabajo) *forma* teleológicamente los materiales naturales, esto es, los subsume en un proceso productivo determinado cuyo propósito último es el de cubrir las necesidades “naturalmente humanas”. El hecho de que el ser humano produzca su riqueza material (sus útiles culturales) nos permite hablar de una determinada forma de civilización, en el sentido

---

<sup>74</sup> A mayor interioridad mayor peligro de ex-traviarse (pues uno mismo no se puede perder sino en aquello que es lo más íntimo, propio), mayor riesgo de precipitar una “debilidad” que trastorne, que envilezca y así se dé lugar al mal como sadismo ante el sufrimiento ajeno: “surgió la debilidad, la decadencia vital del hombre, su inferioridad respecto de otros animales. El hombre es un desertor de la vida. Su capacidad técnica lo ha llevado a rodearse de sucedáneos, a los que llamamos civilización, cuyo crecimiento ha llegado a ahogarle, desvinculándolo de la vida e incapacitándolo psicológicamente para adaptarse y seguir evolucionando [...]. Unos dicen que está enfermo, enfermo de megalomanía. Otros dicen que *es* una enfermedad, que el proceso de humanización es un proceso de decadencia. [...] ideas de un vitalismo pesimista”. Nicol, Eduardo, *Psicología de las situaciones vitales*, El Colegio de México, México, 1941, p. 105.

<sup>75</sup> “La compleja interdependencia”, como dice Bellamy Foster, entre ser humano y naturaleza tiene un significado ecológico “específico”. Pero este acercamiento “ecológico” al pensamiento de Marx es limitado en varios sentidos. Por lo general, o bien se tiende a estudiar (no metabólicamente hablando) de un parte cómo es que esta interdependencia compleja se expresa en las mismas relaciones sociales que se establecen en torno a la circulación de las mercancías o bien se puede poner el acento de otra aparte en la depredación natural que el capitalismo ejerce como ningún otro sistema de producción. Muy pocas son las reflexiones en torno a un fenómeno que atraviesa tanto la vida del ser humano como de la naturaleza (el ecosistema de ecosistemas), en el entendido de que ser humano y naturaleza se implican y determinan mutuamente, que es justamente la enfermedad. En la dialéctica del trabajo (formal o informal) dentro del espacio-tiempo producido por el capital, la vida del trabajo *enferma* al tiempo en que también *enferma* la vida natural que el trabajador su-pone pero que por lo general ya no ve (aun en el rastro cárnico). Es decir, que enferma quien trabaja proporcionalmente al grado en que enferma la naturaleza. Aunque quien muera de enfermedad en el capital pueda ser reemplazado por el fondo de mano de obra (por la prole), la naturaleza, en cambio, no se reemplaza sino que decrece peligrosamente, muere sin más. No obstante, con el ir y venir de las generaciones, la humanidad, que es también naturaleza, se va debilitando por la herencia de enfermedades acumuladas, sus descendientes tienen menos fuerza y defensas contra las epidemias que el propio sistema genera. Es así como se constituye una época epidémica como no hubo antes, donde vemos la vida comienza a degradarse, colapsar, pues sus defensas “universales” han sido minadas. Esto se explica por lo que dice Marx en los *Grundrisse*: “No es la *unidad* de la humanidad viviente y activa con las condiciones naturales, inorgánicas del intercambio metabólico con la naturaleza, y por tanto de la apropiación humana de ésta, lo que naturaleza, lo que requiere explicación, o es el resultado de un proceso histórico, sino, antes bien, la *separación (Trennung)* que se produce entre estas condiciones inorgánicas de la existencia humana y esta existencia activa, una separación que se postula completamente tan sólo en la relación del trabajo asalariado y el capital” (Bellamy Foster, John, *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*, El Viejo Topo, 2004, pp. 244-245). De tal suerte que el ser humano, en el trabajo enajenado, no sólo se extraña de sí mismo y de sus semejantes (de la comunidad) sino también de la misma naturaleza que para él sólo es consumo voraz e inmediato ante las necesidades pálidas del día a día. Este es el tema tiene que ser trabajado mucho más de cara al mundo en el que vivimos y al sistema inmunológico que requerimos con urgencia.



de formación social. El metabolismo ser-humano/naturaleza se media por el tipo de trabajo que se ejerce en un determinado sistema productivo. De esta manera se entiende que el trabajo de la caza o de la recolección expresaban un *metabolismo nómada* donde la naturaleza proveía los satisfactores necesarios para la sobrevivencia de las comunidades humanas al tiempo en que ella se conservaba íntegra pues se podía regenerar inmediatamente. Será la sedentarización de la civilización el *primer gran salto metabólico* efectuado por la revolución neolítica en el que la naturaleza es intervenida por primera vez de forma más directa para edificar los grandes asentamientos urbanos y dar lugar a la agricultura y el pastoreo que, por tanto, implicaban producir una mayor cantidad de satisfactores o bienes, lo que demandó una dinámica técnico-orgánica muy peculiar entre las antiguas urbes y su entorno natural bajo calendarios sumamente precisos. En la primera forma metabólica la naturaleza sería una fuerza intempestiva ante la cual no se podían contar con los suficientes medios para enfrentar la escasez y la enfermedad. En la segunda forma metabólica existe una asimilación del entorno natural que lentamente fue ocupado e integrado por la gradual expansión demográfica y civilizatoria, al tiempo en que fue posible que se fueron perfeccionando los conocimientos necesarios para enfrentar las enfermedades existentes (tales como la herbolaria) que *el mismo metabolismo social comenzaba a producir por sus efectos negativos*, es decir, enfermedades propias de la civilización en su peculiar intervención sobre el medio. En ambos metabolismos podemos advertir que en torno a la naturaleza, lo Otro, se desplegarían una multiplicidad de tejidos simbólico-mitológicos de sacralidad; la fiesta, como rito cultural, celebra la gracia de la fecundidad donde se ofrendan los debidos sacrificios. Será en estas civilizaciones donde se presentará la asimetría social dando lugar a estamentos o clases de tal manera que toda la riqueza generada, el excedente, se gestionaba por un grupo dominante que tomaría las decisiones políticas.<sup>76</sup> No obstante, estas sociedades atadas todavía a los ciclos solares y lunares no podían dejar en la hambruna a quienes trabajaban la tierra o construían los edificios ceremoniales sin correr el riesgo de colapsar por completo. Será en la civilización moderna<sup>77</sup> donde el efecto negativo como manifestación de

---

<sup>76</sup> *16 tesis de economía política. Interpretación filosófica*, Siglo XXI, México, 2014, p. 43.

<sup>77</sup> La invención de la máquina automatizada en la Revolución Industrial es la que *separara* definitivamente la actividad productiva con un tiempo independiente al de la naturaleza, aunque siempre la supusiera como el depósito (la *Gestell* heideggeriana) de los recursos y materias necesarios para las industrias nacientes y futuras. La nueva forma metabólica es el *segundo gran salto civilizatorio internacional* que llamamos capitalismo supuso toda la transformación de infraestructura concomitante en los puertos, las aduanas, las vías de comunicación terrestres y marítimas, las ciudades-escaparate, el individuo moderno, el Estado-Nación, etc. Forma metabólica por la que la biodiversidad de la Tierra (la naturaleza en su conjunto como el sustento material universal de todos los vivientes) quedó comprometida en su integridad. La tesis que deseamos indicar en este punto es que todo metabolismo social, como forma históricamente instituida, implica necesariamente en mayor o menor medida, por razón de sus medios de producción, una determinada conformación de un *sistema inmunológico social* no sólo por cómo podían generarse los medicamentos para atender los males resultantes por habitar en una cierta región sino al mismo tiempo, y esto es lo esencial de nuestra provocación, de *saber cómo identificar, cuidar y superar los efectos negativos que la misma civilización causaba* sobre las corporalidades ahí situadas (humanas y no humanas). Así, la principal ciencia de la vida, que es la medicina, tuvo que hacer un pasaje culpable del conocimiento del entorno natural al conocimiento de las patologías que se producían por vivir en una sociedad determinada. Cabe decir que aunque hubiese claridad en todo esto no es posible sostener que el objetivo civilizatorio último haya sido siempre el resguardo del todo social. La consideración biopolítica comienza justamente cuando se generan sólo los “necesarios” paliativos para mantener la suficiente fuerza productiva que permita reproducir una estructura social que en esa dinámica comenzaba a expresar una profunda desigualdad; el *pauper* aparece ahí donde lo que se busca es conservar la gloria de la civilización por encima de sus integrantes, el todo por encima de la parte. No obstante, existieron

la *entropía*<sup>78</sup> del sistema vigente es el síntoma: el *pauper* y la contaminación (degeneración) de todos los ciclos de la vida.

Por todo lo dicho en este punto es que podemos comprender el contexto productivo desde donde el sentido se bifurca, adquiere fisonomía. Las crisis civilizatorias son la resultante de la forma metabólica en la que el tejido social se enfrenta a los males generados. El sentido histórico se presenta en esta actividad económico-espiritual que organiza estructuralmente el mundo humano, iluminando límites y posibilidades, el interior y el exterior, lo inmanente y lo trascendente por la emergencia de nuevas *intenciones significativas* ante la realidad que ad-viene. Actividad y sentido se implican mutuamente en lo que llamamos historia. La interioridad significativa se determina por la actividad y la actividad se determina por la significación. Entre una y otra la relación puede abrir o cerrar la acción que no es más que decir la *potentia* requerida para el cambio.

Podemos tratar el nivel de la significación en cuanto tal, y en este ejercicio de inmersión hay que afirmar lo siguiente: el ser humano *se da* en y por la palabra donde efectivamente se manifiestan las relaciones intersubjetivas, es decir, las posiciones y, más aún, las situaciones vitales<sup>79</sup> en los distintos campos prácticos del mundo social en el que habita. Las prácticas de poder por las cuales cada cual se inclina o aleja del cumplimiento de sus deberes son patentes en la configuración lingüístico-discursiva que le han asignado a cada sujeto desde su origen una función determinada en la totalidad social de su tiempo. Esta

---

(y existen) ciertos metabolismos productivos que no generan mayores efectos negativos de los que puede atender con una ciencia precisa pues considera valiosa la vida de toda la comunidad como condición de posibilidad del porvenir, donde la naturaleza podía regenerarse con mayor rapidez y permitir que la nutrición comunidad humana/entorno natural fuera posible; mientras que hubo otros metabolismos que sólo concentraron sus logros técnicos en la acumulación de riquezas y poder sin medir a largo plazo las terribles consecuencias sanitarias que se derivarían de sus acciones autorreferenciales, *egológicas*, negando y arriesgando tanto a la comunidad humana como a la naturaleza. Es, pues, el *metabolismo moderno* el que aceleró de tal manera las fuerzas productivas que las ciencias de la vida dejaron de entender menos la complejidad de la vida al concentrarse en resolver las epidemias y enfermedades que la misma modernidad creaba día con día, con lo que sus avances epistémicos, muchas veces accidentales, respondían de forma reactiva (léase, *interna*) a los males emergentes con la única finalidad de que tales males no revelaran la peste general de tal civilización, el *mal de la modernidad* (de ahí la necesaria *cosmetología del encubrimiento* por una embaucadora “horizontalidad democrática” del consumo general). La civilización moderna no cerró entonces y no habría de hacerlo después. Los motores permanecieron en marcha. Ni se resolvían las patologías existentes ni se tomaba en serio a la naturaleza incluso cuando se trató del meticuloso diseño de armas biológicas. Hablamos, pues, de una civilización que ha aprendido a vivir con un ventilador artificial desde que nació, para la cual no hay más ley que la de maximizar el placer y evitar el dolor, ley que reduce al absurdo todo intento honesto de imaginar otra forma real de vida, *un acceso al exterior*.

<sup>78</sup> Este concepto lo tomará Dussel en su libro citado de economía política para indicar la administración del colapso en el que tanto seres humanos como naturaleza se precipitan al vacío, mientras que el *delirium tremens* del capital sigue su gesticulación en un no-tiempo y en un no-lugar, en el *Recording Room*.

<sup>79</sup> “Posición” por entero lo *pathético* de la asignación que nos confiere un cargo o función como subordinación total, mientras “situación vital” es la vivencia personal como acción que se abre a su propia libertad en la complejidad de su estar-siendo: “El hombre es distinto en cada lugar distinto, porque el lugar es condición de su modo de estar en él. De suerte que en el hombre la situación no depende sólo del lugar y de la relación recíproca de su posición con la posición de todo lo demás, sino que depende también de sí mismo. De una parte, para el hombre cada lugar es un *aquí*, y cada *aquí* es diferente de cualquier otro. Y de otra parte, el hombre no está en situación como las cosas están en el lugar que ocupan, sino que el hombre *vive* la situación en que se encuentra, y el vivirla es uno de los componentes de la situación misma”. Nicol Eduardo, *Op. Cit.*, p. 122. Vivir de una forma única la posición la posición que se nos ha conferido de tal forma que con un grado suficiente de conciencia la persona pueda ver formas posibles de *hacer frente* a las situaciones que vive (que siempre serán las suyas, pero al mismo tiempo son el vínculo con los demás).

“asignación” es *primerísima* respecto de todo otro uso de la palabra, pues *venimos al mundo por la palabra que asigna* (“el verbo se hacer carne”: la cultura).<sup>80</sup> Por ende, la palabra, como asignación de nuestra posición en el mundo, es la que nos confiere un vínculo familiar con un pasado, una herencia, nos da identidad, pero también, por la patencia misma de tal asignación, es la que ofrece la posibilidad de *contraste*. El *lógos*–discurso es la asignación por la que cada cual viene al mundo con un linaje y unos antepasados, pero decididamente no es sólo asignación estatutaria. Si por la palabra se hace patente la posición que se ocupa en el mundo, hay que decir que la palabra misma es el *espejo* por donde la subjetividad singular advierte el orden circundante. Así, la asignación no es un dato innato de la conciencia sino un *acuerdo implícito* con la función que se cumple (por la edad, por la raza, por el género, por la clase social, por la pertenencia a una comunidad). Por este “acuerdo” con la asignación es que una totalidad social (en tanto *Palabra-que-asigna*) puede mantenerse porque permite *habitar* el mundo de una u otra forma. El espejo por donde la asignación queda reflejada no se puede desligar realmente de la vivencia de dicha asignación, es decir, de la “situación vital” por la que una subjetividad puede satisfacer con otros sus necesidades sociales (singulares y colectivas) con cierto grado de disfrute. Si la función asignada permite una explicación convincente y satisfactoria, el acuerdo crece y el orden mundano prevalece. Pero, por el contrario, si la asignación ofrece insatisfacción y no logra explicar la situación vital por la que se pasa, el orden “queda en cuestión” y emergen por contraste otras imágenes (nombres) de formas de habitar distintas como nuevas islas de sentido. Este proceso de contraste supone un uso vivo y situado de la palabra hablada que permite poder establecer un tipo de comparaciones entre relaciones sociales (y sus imágenes paradigmáticas); ejercicio comparativo como uso analógico de la palabra humana, de la razón.

Así, el ser humano queda situado en la palabra–discurso que le asigna su lugar en el mundo cultural (contexto), pero por la palabra–habla es que también puede *liberarse* de esta asignación primera y realizar un pasaje *hacia otras* totalidades de sentido, es más, por la palabra que *obra* es que puede *crear realmente* nuevas totalidades de sentido, producir nuevos signos que *trasciendan* los anteriores (porque la significación actual de los signos no es la que es connatural a los mismos; los signos cambian pues la significación también lo hace)<sup>81</sup> o tomar los signos invisibles o malditos que han sido confinados por el discurso

---

<sup>80</sup> La palabra, el *lógos*, no sólo designa ( nombra lo real) o comunica (anuncia al otra persona en comunidad), sino que asigna nuestro lugar en el mundo según nuestro color de piel, clase social, género, raza, según nuestra lengua incluso. Somos asignados a cumplir con una función a la que no podemos reusar inmediatamente porque es el nombre que nos acompaña y que nos pre-senta ante la sociedad. Esto sería la fortuna para Aristóteles, pero evidentemente que para nosotros significa algo más complejo que ello. Asignación como encarnación situada históricamente en cada persona, en cada nacimiento.

<sup>81</sup> La clave está en el signo, pero no sólo el signo usado sino el signo *por nacer*. Paul Ricoeur parte del signo dado pero del signo por el que desde distintas perspectivas puede re-conocerse aquello de lo que el signo es signo. Dice que en “el signo reside la trascendencia (*trascendance*) del *lógos* del hombre: desde la primera palabra, designo la identidad consigo mismo del significado, la unidad de validez que otro discurso mío podrá retomar, que el discurso de otro distinto de mí (*d’un autre que moi-même*) podrá captar al vuelo y volver a enviarme a un diálogo”. No podemos hablar sin el nombre que nos viene por el mundo en que habitamos, de tal suerte que “el nombre significa, puedo decir que una aparición significa todas las demás” desde un cuerpo orgánico que significa como perspectiva. En este sentido es que es “preciso el ‘nombre’ para fundar la unidad de validez del sentido, la unidad no perspectivista de la cosa, la que se anuncia al otro (*annoncée à autrui*) y es comprendida por éste, y que él comprobará a su vez y desde su sitio en un trascurso (*cours*) de percepciones convergentes [...] La dialéctica del ‘nombre’ (*nom*) y de la ‘perspectiva’ (*perspective*) es, así, la dialéctica misma de la infinitud (*infinitude*) y de la finitud (*finitude*)”. Aquí podemos rescatar el movimiento de significación por el que podemos ir de la finitud a la infinitud, de la perspectiva al nombre, lo que no puede

dominante (sería el momento de la emergencia del texto en un ejercicio disidente de lectura-escritura). El contexto, mirado en aquello que *no es* mirado, permite acceder a otros procesos de significación que entran en ruptura con lo vigente, lo usual, lo habitual, lo tradicional, lo normar o establecido. Es que la palabra no es sólo asignación (que tiende a lo unívoco como cierre a nuevos sentidos), no es mera ley heredada, sino que ante todo es *palabra viva*<sup>82</sup> (que es abierta, socarrona, ocurrente, lúdica, vulgar, franca, provocante, enriquecedora y constituyente),<sup>83</sup> es el decir que nos permite *ser alguien para alguien en situación*, lo que

---

tener otra consecuencia de llegar a otra visión del mundo, a otros juegos del lenguaje por los que otros signos (otras maneras de nombrar-significar lo que nos rodea) son posibles y en este movimiento la trascendencia del *lógos* humano se muestre en su auténtico carácter histórico. En este pasaje no buscamos sólo enunciar el mundo “como es” sino enunciar el mundo que no-es, lo cual es posible aun para Ricoeur por su concepción polisémica del lenguaje humano, porque se puede significar siempre más de lo “visto” (*je dit plus que je ne vois quand je signifie*). Se trata, desde luego, de la acentuación en el habla (*la parole*), en el verbo (*le verbe*), el tiempo hacia el ser (y no el ser sobre el tiempo o peor aún el ser sin tiempo); lo que nos interesa es pensar desde otro contexto el *moment infini de la parole* lanzado al porvenir. Ricoeur, Paul, *Finitud y culpabilidad*, Trotta, Madrid, 2011, pp. 42-49; *Finitude et culpabilité I, L’homme faillible*, Éditions Montaigne, París, 1960, pp. 42-49.

<sup>82</sup> No sólo “palabra real” que menciona Ricoeur donde una palabra puede funcionar efectivamente en una frase según el contexto; es el pasaje del sentido potencial de una palabra al sentido actual, lo que requiere “la mediación de *una frase nueva*, de igual modo que el sentido potencial proviene de la sedimentación y de la institucionalización de los valores contextuales anteriores”. Aquí es donde Ricoeur, mencionando a Roman Jakobson, habla de plurivocidad y mutabilidad, lo cual es esencial para entender que las lenguas cambian, que el *sentido se abre* desde una lectura-escritura distinta (que no se fija) al contexto. Hablamos, pues, del decir desafiante, interpelante, avergonzante que en cada gran acontecimiento puede lograr otra sedimentación (otro sentido). En este ámbito de discusión, no es gratuita la pretensión de reavivar o reanimar o crear la metáfora en el discurso filosófico por parte del mismo Ricoeur, pues esto evitaría luchar contra mecanismos de ocultamiento y dominación: Vale la pena dar cuenta de un pasaje sumamente sugerente de una de sus obras más destacadas, *La metáfora viva*: “El golpe maestro estriba ahora en entrar en lo metafórico no por la puerta del nacimiento, sino –me atrevería decir– por la de la muerte. El concepto de desgaste implica algo totalmente distinto del concepto de abuso [...] Aporta su propia metaforicidad, cosa que no extraña en una concepción que se esfuerza en demostrar precisamente la metaforicidad sin límites de la metáfora. En su sobre-determinación, el concepto aporta en primer lugar la metáfora geológica de la sedimentación, de la erosión, de la supresión por fricción; a esto se añade la metáfora numismática del relieve gastado de la medalla o la moneda. A su vez, esta metáfora evoca el vínculo, varias veces percibido, por Saussure entre otros, entre valor lingüístico y valor monetario: relación que induce a sospechar que *el deterioro de las cosas usadas y gastadas es también la usura de los usureros* [subrayado nuestro]. Al mismo tiempo, el paralelismo instructivo entre valor lingüístico y valor económico puede llevarse hasta el extremo de que sentido *propio* y *propiedad* se revelan súbitamente emparentados en la misma área semántica. Siguiendo la misma línea de asonancia, se sospechará que la metáfora puede ser la ‘plusvalía lingüística’ *funcionando a espaldas de los locutores* [subrayado nuestro], de igual manera que, en el campo de lo económico, el producto del trabajo humano se vuelve irreconocible y al mismo tiempo trascendente dentro de la plusvalía económica y el fetichismo de la mercancía [...] La deconstrucción heideggeriana debe unirse a la genealogía nietzscheana, al psicoanálisis freudiano, a la crítica marxista de la ideología, es decir, a las armas de la hermenéutica de la sospecha. Con estas armas, la crítica está preparada para *desenmascarar* [subrayado nuestro] la conjunción *impensada* de la metafísica *disimulada* y de la metáfora *gastada*”. Ricoeur, Paul, *La metáfora viva*, Trotta, Madrid, 2001, pp. 177, 378-379. La creación de sentido como la forma de dar vida a la metáfora en aquello que pueda aportar a una plena existencia en común.

<sup>83</sup> La polisemia de los términos cumple una función práctico-productiva esencial para la vida humana, ya que sin ella no es posible fijar ni las tareas ni las vías para resolverlas. Así lo indica Paul Ricoeur: “La polisemia expresa el fenómeno opuesto a la sinonimia... no varios nombres para un sentido (sinonimia), sino varios sentidos para un nombre (polisemia) [...] Este fenómeno significa que en las lenguas naturales la identidad de una palabra en relación con las demás admite al mismo tiempo una heterogeneidad interna, una pluralidad, de modo que la misma palabra puede tener diferentes acepciones según los contextos. Esta heterogeneidad no destruye la identidad de la palabra [...] porque 1) estas acepciones se pueden enumerar [...] 2) pueden clasificarse [...] 3) pueden ser ordenadas [...] 4) finalmente, la conciencia lingüística sigue percibiendo una

posibilita el diálogo por el que se exponen radicalmente quienes se lo pro-ponen, pues la palabra es de modo original *donación* (antes de toda asignación y reificación).<sup>84</sup> El encuentro en la palabra es esencialmente la apertura del ser humano a nuevas profundidades reflejas y crecientes de sí mismo. El marco cultural que estructura mi propia lengua no lo es todo sino que el *hablar y el escuchar vivaces* (fuente y excedencia de significación) es donde puede haber auténticamente un nuevo aprendizaje, una nueva posición, *una nueva vida en común*. Merleau-Ponty afirma:

Hablar y escuchar, acción y percepción no constituyen para mí operaciones diferentes más que cuando reflexiono y descompongo las palabras pronunciadas en “flujos motores” o en “momentos de articulación”, y las palabras escuchadas en “sensaciones y percepciones” auditivas. Cuando hablo, no me estoy *representando movimientos* por hacer: todo aparato corporal se coordina para articular y decir la palabra como mi mano se moviliza por sí misma para coger lo que se me tiende. Más aún: no es la palabra que voy a pronunciar –ni siquiera la frase-, lo que estoy considerando, es la persona, a la que hablo según lo que ella es; con una seguridad algunas veces prodigiosa, uso palabras y giros que ella puede comprender, o a los que puede ser sensible, y, al menos si no carezco de tacto, mi palabra es al mismo órgano de acción y de sensibilidad, como si esta mano tuviese ojos en su extremidad. Cuando escucho, no debe decirse que tengo la *percepción auditiva* de los sonidos articulados, sino que el discurso se habla en mí; me interpela y yo resueno, me envuelve y me habita hasta el punto de que no sé lo que es mío y lo que es de él [...] la palabra [...] me pone en presencia de *otro yo mismo* que recrea cada instante de mi lenguaje y que me sostiene también en el ser. No hay palabra (y en definitiva personalidad) como no sea para un “yo” que lleva dentro de sí ese germen de despersonalización. Hablar y comprender no comprende solamente el pensamiento, sino que, con una razón más esencial, y como fundamento del pensamiento mismo, suponen la capacidad de dejarse deshacer por otro actual, numerosos otros posibles y presumiblemente por todos [...] con tal que no me contente con el lenguaje ya hecho (que es en realidad una manera de callarme), y hable verdaderamente a alguien. El lenguaje [...] al presente, en la pulsación de mis relaciones conmigo mismo y con el otro.<sup>85</sup>

La palabra que asigna indica la función que se confiere a un cuerpo-signo. Pero esta asignación no es y no puede ser definitiva sino que se puede relativizar, contrastar e incluso contrarrestar porque la palabra es una voluntad de expresión que se da en el acto vivo del encuentro con otro. La tendencia unívoca de la asignación social de una vida humana queda suspendida gracias al crecimiento anímico que se da cuando existe valor, sabiduría y honestidad. No es un asunto de pensamiento sino de entendimiento, de colaboración, de alternativas que surgen en la conversación, donde el orden impuesto puede ser despojado de

---

determinada identidad de sentido en la pluralidad de las acepciones [...] Por todas estas razones, la polisemia [...] es el esbozo de un orden y, por esto mismo, una medida contra la imprecisión. La polisemia no es un fenómeno patológico, sino un rasgo de la salud de nuestras lenguas; así lo atestigua el fracaso de la hipótesis contraria: un lenguaje sin polisemia violaría el principio de economía, pues su vocabulario se extendería hasta el infinito; conculcaría además la regla de comunicación, pues multiplicaría las designaciones tantas veces cuanto lo exigiera en principio la diversidad de la experiencia humana y la pluralidad de los sujetos con experiencia. Necesitamos un sistema lexical económico, flexible, sensible al contexto, para expresar y comunicar la variedad de la experiencia humana. Es misión de los contextos cribar las variantes de sentido apropiadas y crear, con palabras polisémicas, discursos aceptados como relativamente unívocos, es decir, que no den lugar más que a una sola interpretación, la que el locutor quiere dar”. *Ibidem*, pp. 156-157.

<sup>84</sup> El filósofo mexicano Ricardo Horneffer tiene una concepción abierta del *lógos* porque el *lógos* no es mera re-producción sino ante todo *pro* (delante) – *ducir* (dirigirse hacia): “considero oportuno reiterar que realidad y Ser se diferencian porque es en el logos donde el Ser se dona, se expresa, acaece. El logos, en este sentido, no es un atributo sino una donación, un ofrecimiento [...] Así, lo fundamental es que, además de ya no ser necesarios los atributos, el Ser ya no es, como insistió la tradición metafísica que inició con Parménides, presencia necesaria, eterna y acabada, sino una posibilidad que, misteriosamente, se da en la palabra”. *El problema del ser: sus aporías en la obra de Eduardo Nicol*, FFyL/UNAM, 2011, p. 135.

<sup>85</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *La prosa del mundo*, Taurus, Salamanca, 1971, pp. 45-47.

su poder omnipotente y en esa exposición no sólo aumentar el humor, la ironía o la blasfemia sino ofrecerse en la intimidad de lo compartido maniobras de cambio, de intervención, de creación de nuevos códigos de comportamiento.<sup>86</sup> Esto es así porque “la expresión no es nunca expresión de modo absoluto, lo expresado no se halla nunca expresado del todo, al lenguaje le es esencial que la lógica de su construcción no sea nunca de las que pueden reducirse a conceptos, y a la verdad no ser nunca poseída, sino solamente transparente a través de la lógica confusa de un sistema de expresión que presenta las huellas de otro pasado y los gérmenes de otro futuro”.<sup>87</sup> Porque en el acto expresivo de quien habla, de quienes hablan, “se puede decir más”<sup>88</sup> de lo que nunca se dijo o pudo haber dicho. El cuidado del sentido es la facultad propiamente humana que se interpone entre dos vicios: el cierre unívoco de la significación y la proliferación caótica de los significados; cuidado que sólo tiene su lugar originario en la lengua viva por la que el pasado es pasado y el futuro es futuro, por la que se abre el ámbito del valor, el honor y lo sagrado. El uso del lenguaje es lo que hace patente la firme voluntad de expresión del ser humano. Ahí, entre silencios, rupturas, digresiones, rememoraciones, ficciones, trampas, secretos y secuestros es que la realidad se abre al ser humano como existencia posible, como otras vidas, otros rostros, otras formas de habitar. Es sólo el presente de la lengua lo que actualiza la marcha histórica del ser humano, lo que lo pone como responsable del sentido. Se trata, en suma, de hacerle decir al lenguaje “no se sabe qué, ya que justamente lo que se dice no se ha dicho antes nunca... volviéndonos a conducir a lo que nos está significando”.<sup>89</sup> El cuidado del sentido es por principio el cuidado de la vida misma. Hacer sentido es hacerse la vida. Lo bello, lo feo, lo bueno y lo malo, lo justo e injusto se constituyen desde y por el sentido. El ser (y su multivocidad) está referido

---

<sup>86</sup> Es lo que Ricoeur llama “cambio de sentido” que permiten llegar a otros escenarios en que la vida humana puede realizarse y por tanto *abrirse* históricamente: “Es verdad que los cambios de sentido son, en cuanto tales, innovaciones, fenómenos de habla; de ordinario, estas innovaciones son individuales e incluso intencionales [...] Los cambios de sentido tienen una explicación, ante todo, en la naturaleza del sistema lexical, que se caracteriza por la ‘vaguedad’ de la significación, la imprecisión de las fronteras semánticas y sobre todo, un rasgo propio de la polisemia todavía sin explicar, el carácter acumulativo vinculado al sentido de las palabras. En efecto, no es suficiente que una palabra tenga, en un momento dado, en un sistema concreto, varias acepciones, es decir, variantes pertenecientes a diversas clases contextuales; es necesario, además, que pueda adquirir un sentido nuevo sin perder el anterior; esta capacidad de acumulación [...] es el elemento principal que hace al lenguaje permeable a la innovación [...] La polisemia muestra el carácter abierto de la estructura de la palabra: una palabra es una entidad que tiene varios sentidos y que *puede adquirir otros nuevos* [subrayado nuestro]. Así, pues, la teoría de los cambios de sentido queda introducida por el siguiente rasgo descriptivo de la significación: para un nombre puede haber más de un sentido y, para un sentido, más de un nombre”. Ricoeur, Paul, *La metáfora viva*, pp. 158-159. Esta teoría es de lo más relevante porque nos dice que aunque la inteligibilidad de los asuntos requiere cierta univocidad ésta no está clausurada, es decir, puede abrirse a nuevos procesos de significación que permiten que sobre una cuestión se puedan presentar nuevas formas de tratamiento. Se debe comprender un asunto por el contexto pero esto no quiere decir que su sentido esté condenado a ser siempre el mismo. Esto quiere decir que antes de poder contrastar alternativas es necesario comprender lo que se quiere contrastar (en relación al asunto de que se trate en cada caso y así contrastar por semejanza). Desde luego que esto se hace de manera rápida en la vida diaria que lentamente terminarán por dar nuevos sentidos a los términos de la vida cotidiana. Tenemos la convicción de que el *lógos* tiende a la apertura más de lo que tiende al cierre.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 74

<sup>89</sup> *Ibidem*, pp. 80-81.

siempre al sentido que es enfrentado tanto en lo cotidiano como en lo epocal. Porque lo que soporta al ser es justamente *vivir, vivir aquí y ahora* (sentido como praxis *preocupada*).<sup>90</sup>

### ***1.3. La disputa por el sentido: la univocidad, la equivocidad y la analogía***

Ahora bien, ¿qué es lo que nos indica la voluntad de expresión (la actividad de significación humana) con respecto a la analogía? No hay que pasar por alto que el término griego “ἀναλογία”, así como ocurre con el término “λόγος”,<sup>91</sup> no tiene un significado unívoco ni tampoco se reduce a su empleo discursivo en el contexto histórico-cultural del cual emergió hace miles de años. *Lógos* es una palabra griega. Pero lo que ella “señala” respecto de la existencia humana es un rasgo que podríamos atribuir, de manera prudencial, como *común* a todos los seres humanos, pueblos y ejercicios del pensar. La “razón” como comprensión, como conocimiento, como *palabra* que se tiende al otro para realizar la comunicación cultural no es, por todo esto, exclusiva del griego antiguo sino una dimensión fundamental del pluriverso discursivo humano. Sucede lo mismo con la analogía. José Miguel Gamba, gran estudioso español de la analogía, comienza una de sus obras más destacadas sobre el tema afirmando:

Esta historia [de la analogía] podría, sin duda, empezar con las manifestaciones escritas más primitivas del hombre, pues la analogía, o comparación de razones, es tan natural a la racionalidad del hombre que su uso se halla indisolublemente unido a su vida individual y colectiva.<sup>92</sup>

Tal es así que Gamba rememora al prodigioso filósofo de Éfeso: “porque cuando Heráclito dice que ‘la guerra es el origen es el padre y el rey de todas las cosas’ *habla metafóricamente*.” El uso de la analogía, como expresión simbólica, es el ejercicio mismo de la racionalidad humana. Desde cualquier *locus* cultural y en cualquier momento de su realización antropológica, se accede de manera *phronético-simbólica* a lo real por medio de semejanzas, metáforas, metonimias, relaciones numéricas, etcétera, esto es: un no poder decir del todo, ni de una vez por todas, lo que es posible decir. Nuestro lenguaje es de suyo

---

<sup>90</sup> Hablamos de “preocupación” y no de emociones o de aparato psíquico o de angustia. Preocupación como un ponerse en la posibilidad de actuar para aliviar lo que nos ad-viene como los problemas de la vida cotidiana, los temas que nos involucran en nuestra situación vital, lo que no se puede negar porque nos juega, porque sale al rostro. Preocupación de esta vida inmediata, de esta vida mía, tuya o suya a flor de piel: *honestidad del estar siendo como persona, comunidad o nación*.

<sup>91</sup> Me parece oportuno recordar y enfatizar la declaración de Leopoldo Zea sobre el *lógos*, más allá de la acepción como “razón” o “razón totalizadora”, es decir, como “palabra que comprende”. El *lógos*, para Zea, puede entenderse por lo menos de dos formas: a) como la capacidad humana de razón y entendimiento y b) como la capacidad de usar las palabras del lenguaje para lograr comunicarse con los otros. En ello, la palabra “lógos” puede ser de origen griego, pero no sería cierto decir que la idea de “lógos” (como expresión comunicativa del hombre) es exclusiva de los griegos o los europeos. “La razón –dice Zea-, el *lógos*, no es lo unívoco, sino la razón a través de la cual pueden comprender [razón que comprende] y hacerse comprender [por la *palabra*] los hombres sin renunciar a sus peculiaridades”. Zea, Leopoldo, *Filosofar a la altura del hombre*, UNAM, Cuadernos de cuadernos, México, 1993, pp. 155-156.

<sup>92</sup> Gamba, José Miguel, *La analogía en general. Síntesis tomista de Santiago Ramírez*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 2002, p. 19.

impreciso, limitado, ambiguo al decir de Eduardo Nicol, porque su plasticidad es des-medida y por tanto abierta a nuevas situaciones, experiencias, a nuevas maneras de vivir el sentido. Pues intentamos siempre, nos dice Gamba en referencia a Aristóteles, representar una multiplicidad infinita de objetos con un número limitado de palabras.<sup>93</sup> Con lo cual se indica la arriesgada necesidad humana (porque nos arriesga en el sentido) de hacer “uno de muchos”, *crear unidad* en la multiplicidad: *nombrar en el claroscuro del devenir*. No obstante, esta tensa vocación del nombrar hace posible el “sentido”, porque *lo* que hay que nombrar se rehúsa a ser aprehendido, pero, más aún, el término usado para designar es maleable, flexible, perfectible, esto es, se puede decir siempre *más* todavía porque cada día que pasa surgen otras maneras de expresar el ser.

### 1.3.1. Eduardo Nicol

El ser de la expresión se mueve todos los días entre los conjuntos de signos que se han producido para él y su destino se juega en la manera en que los interpreta y los puede recrear. El reto antropológico está precisamente en la realizar la unidad humana, pero en la tensión con la diferencia, con la singularidad, esto es, una unidad abierta y plural, no cerrada ni autoritaria. ¿Qué hay que pensar para lograr estos objetivos? Sin duda debemos comenzar por un principio distinto en el pensar mismo a la luz del sentido. El filósofo catalán-mexicano Eduardo Nicol en su asombrosa obra *Metafísica de la expresión* nos lo expresa de la siguiente manera:

Tomando en cuenta el carácter de *relación* que presenta siempre el fenómeno del sentido [...] debe proponerse ahora el *principio de ambigüedad*, que rige en la esfera del ser de la expresión. [...] sin esta ambigüedad no habría sentido, porque una relación cualificable unívocamente de manera absoluta no es, en verdad, cualificable: es indiferente y carece de sentido. El sentido se ofrece sólo cuando es posible cualificar la relación de *múltiples* maneras, cada una de las cuales tiene sentido precisamente porque no es la única. El sentido es consentido: es común, pero *no es unívoco*.<sup>94</sup>

---

<sup>93</sup> Aristóteles, *Ref. Sof.* 1,164b 10, tomado de Gamba, José Miguel, “La metáfora en Aristóteles”, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, p. 51.

<sup>94</sup> Nicol, Eduardo, *Metafísica de la expresión*, FCE, México, 1957, pp. 335-337. Subrayado mío. Además, nuestro autor agrega: “*Toda expresión es ambigua*, independientemente del contenido significativo, porque el ser que actúa dando sentido a su acción no es el regulador único del sentido. Su acción tiene efectivamente sentido porque no es indiferente para los demás, y es cualificable por ellos. El sentido de un acto propio queda afectado por la relación que el otro le dispensa. El acto se dice que tiene valor porque este valor es siempre una ambivalencia: es valor compartido, pero no compartido de manera necesaria, unívoca, definitiva y universal. [Se trata de reconocer el hecho radical de] que es la imposibilidad, inherente a la condición humana, de ofrecer una sola expresión integral y absoluta. El acto mismo de *ofrecer* denota la originaria insuficiencia, y la necesidad de decir siempre todavía algo más. [...] Ninguna actividad humana puede ser descualificada, o sea deshumanizada, porque la intencionalidad existencial de todo acto apunta hacia otro sujeto oyente, quien habrá de responder a él con un acto propio de interpretación. Y por esto los actos son libres: la univocidad lleva consigo la necesidad, y es propia del orden del ser sin sentido, no del orden de la existencia humana” (p. 337). Esto no es, pues, otra cosa que la misma dimensión ética del ser humano, como apertura: “En el orbe de la existencia humana nada es indiferente, y por ello todo es cualificable. Esta cualificación debe caracterizarse como ética, independientemente de que la guíe o no una conciencia ética reflexiva. Esto es lo que significaría, pues, el *principio ontológico-existencial de no indiferencia*: que el hombre es un ser constituido de tal forma, que en su existencia no puede permanecer indiferente a la existencia de los *semejantes* que pertenecen a su misma familia ontológica. El aforismo *nihil humanum a me alienum* no expresa pues una virtud personal, una



La expresión humana, como ha señalado con entera lucidez Nicol, es ella misma abierta en su modo de mostrarse simbólicamente en una trama de relaciones que se van moviendo históricamente. La univocidad representa, más bien, el intento por *fixar* lo que de suyo es ambiguo y plástico; se trata, dice Nicol, de un “afán de orden” que ha impuesto, como proceso de depuración y abstracción, la Modernidad tecno-científica occidental.<sup>95</sup> Por la que vamos de lo “particular” (abierto) de una palabra, constituida por múltiples significados, a la “universalidad” del concepto (el *conceptus* o “concepto formal” de los latinos, es decir, el *quod intellectum est*, “aquello que es entendido”),<sup>96</sup> con un significado único y alcance general; de lo equívoco a lo unívoco.<sup>97</sup> Sin embargo, este mecanismo aséptico del *lógos*, lejos

---

norma del espíritu humanista, sino una forma radical, universal y constitutiva del ser humano mismo. El principio del sentido, o principio de no indiferencia, que rige en el orden del ser y del orar humanos, constituye así el fundamento ontológico y existencial de la ética. Todas las éticas son históricas; pero la condición de posibilidad de toda ética, es la *eticidad* del acto mismo, por así decirlo; es el hecho de que el hombre esté constituido de tal modo que su existencia produce estimaciones y valoraciones de los actos ajenos, y de los propios.” (pp. 345-347). La ambigüedad se da en la palabra misma porque el sentido que se reclama como propio es de suyo ambiguo en la tensión con el principio de identidad que implica el discurso científico: “el ‘sentido’ es potencialmente ambiguo (o sea relativo, porque expresa relaciones), y debe precisarse en cada caso. Esta necesidad de una regulación lógico-semántica no puede darla por descontada un auténtico axioma: éste ha de servir, justamente, de fundamento para toda regulación lógica. Además, la ambigüedad del sentido proviene de lo que se podría llamar ambigüedad ontológica, o sea de la variedad cambiante de relaciones que mantiene la cosa, que es el sujeto de la posición, con todo lo que no es ella misma, y hasta consigo misma. Para que la cosa, o el ente de que se trata, pueda ser sujeto de la proposición axiomática hay que efectuar el artificio que consiste en prescindir de esa real variedad cambiante de sus relaciones, y considerarla sólo en sí misma, paralizarla. La fijación del sujeto en su mismidad permite entonces tomar en cuenta un atributo aislado *en cada caso*, y tomarlo en una sola relación, o en un solo sentido. Debido a esto, la lógica de la no contradicción no puede ser una lógica de lo concreto; pues la mismidad del sentido, que es la univocidad, se produce mediante un artificio de abstracción. Pero se juzga que con él puede evitarse la presunta dispersión del ser del ente en la pluralidad de relaciones temporales, y la consiguiente dispersión del *logos* en la pluralidad de las acepciones o significaciones [...] se percibe con claridad que es la temporalidad del ente (de su apariencia, según Aristóteles) lo que determina la ambigüedad de sentido en el símbolo lógico. De ahí que la lógica de la no contradicción se instituya como proyecto formal de mantener la univocidad, y como complemento de una doctrina del ser intemporal. *La univocidad es el correspondiente lógico de la identidad ontológica*”. *Los principios de la ciencia*, FCE, México, 1972, p. 309.

<sup>95</sup> Intención que ha desembocado, por ejemplo, en las abstracciones de los “conceptos de perfección”, que la ciencia empírica no analiza sino que supone: la caída libre, la planicie perfectamente lisa, el movimiento sin ficciones, la competencia perfecta, la institucionalización perfecta, etc. *Cfr.* Hinkelammert, Franz, *Crítica de la razón mítica*, Dríada, México, 2008.

<sup>96</sup> Es la cuestión sobre la “definición” de la cosa. Para Aristóteles la definición responde a la pregunta “qué es esto”, un *esto (tóde ti)*, que es la esencia de la cosa, es decir el contenido de la definición.

<sup>97</sup> El argumento nicoliano se torna radical: “Hemos de convenir en que el requerimiento lógico de la univocidad parece, desde luego, muy plausible. ¿Cómo puede un símbolo verbal desempeñar su cometido lógico, si no designa su objeto de manera unívoca? Pero, aunque la univocidad sea deseable, tampoco parece que el símbolo pueda ser nunca unívoca absolutamente (aparte de las mutaciones que sufre el objeto simbolizado). Y es el absolutismo de esta lógica de la no contradicción el que ha impedido que la filosofía estudiase las relaciones simbólicas en plan fenomenológico, es decir, no como un fenómeno puramente lingüístico, o puramente lógico, sino de manera integral, en relación con el ser del objeto, con el ser del sujeto, y con el cambio del uno, del otro y del propio símbolo. Para su empleo correcto en un discurso lógico, el símbolo ha de ser definido circunstancialmente. [Se suele olvidar] la historicidad de la semántica. El sentido (o más técnicamente: el significado) depende del contexto, de una manera análoga a como la forma de ser del ente depende de su contexto ontológico, de la trama de relaciones que definen lo que es y lo que no es. O sea que la identificación simbólica del objeto, lo mismo que la identificación perceptiva, es una operación relacionante, relativa; no es absoluta, definitiva o aislante, y por esto hay que repetirla cuantas veces resulte indispensable evitar el equívoco

de enriquecerle, lo empobrece de sentido (y, vale decir, lo puede tornar históricamente en un modo totalitario), le *regula*.<sup>98</sup> Al respecto comenta Nicol:

La univocidad y perfección formal sólo se logran a costa de la significación. Los términos *realmente* significativos no pueden ser unívocos; son analógicos o son multívocos, no sólo porque los objetos a los cuales *representan simbólicamente* ofrecen diversidades ópticas de las cuales el término prescinde, sino, más radicalmente, porque el término mismo, en tanto que símbolo expresivo, es histórico: evoluciona semánticamente, a aparte de la intención significativa consciente con que se use.<sup>99</sup>

El ser humano como ser de la expresión se da en la palabra y al mismo tiempo por ella, por la palabra, es que *se hace semejante para alguien: es alguien*. Es naturaleza del *lógos* la vocación de vínculo y por ello de afirmación: “afán de ser, y de ser considerado, en plena autenticidad –dice Nicol-, es la fuerza más honda de la existencia”. El *lógos* aprehende la realidad, sin duda, pero este acto cognitivo se trasciende en un *acto ético* por el que el descubrimiento *se comunica*, se com-parte, ya que para nuestro filósofo no puede haber conocimiento sin re-conocimiento. Pero con mayor radicalidad debe afirmarse: el objeto no puede ser atisbado por una conciencia solitaria sino que el objeto es ya una constatación de la condición intersubjetiva del *lógos*. Nicol prosigue sin titubeo:

es un hecho que el sujeto solo, situado frente a un objeto al que conoce y *reconoce*, no dispone de medios suficientes para garantizar apodóticamente su realidad, pues, en definitiva, sólo puede recurrir al testimonio de su propia conciencia. Pero es un hecho también que *el sujeto no está solo*. [Pues] todo pensamiento es diálogo [...] El objeto no se constituye como real, no adquiere para mí auténtica *objetividad*, con una certidumbre que no dependa de mí solo, sino con la palabra. La palabra no se aplica como etiqueta a la cosa ya conocida y, por tanto, ya constituida en objeto; pero tampoco tiene la virtud misteriosa y taumatúrgica de convertir efectivamente en reales a los entes cuya presencia percibimos y de cuya *entidad* podemos dudar si extremamos –inútilmente, por cierto- nuestra crítica. Es que *la palabra no se dirige a la cosa* o al objeto, sino que *se dirige al otro sujeto*. La palabra es esencialmente *dialógica*; tiene un contenido significativo, pero tiene también una intencionalidad comunicativa [...] El entendimiento, por tanto, es primeramente la facultad de entenderse con el otro mediante la palabra.<sup>100</sup>

---

siempre inminente. El símbolo posee dos características –la historicidad y la ambigüedad. A las cuales se debe justamente la formación de este implemento de trabajo, de este correctivo, al que llamamos *lógica*. [Mas debe entenderse que] El símbolo tiene una vida propia y su mutación abarca simultáneamente sus tres aspectos: el semántico, el morfológico y el fonético.” *Los principios de la ciencia*, pp. 309-310. La palabra requiere saber cómo nombrar lo que *es* pero al mismo tiempo *trasciende* lo que es porque la palabra apertura nuevos sentidos, los vislumbra, los anticipa, los *crea*. De ahí el símbolo que permite moverse lúdicamente en la historicidad del sentido. La posición de Nicol nos parece excepcional para comprender el lugar del pensamiento analógico en atención a los grandes y graves problemas de nuestro tiempo en que la lucha por las significaciones es el ámbito mismo de lo político, del cierre o apertura de lo humano que acontece aquí y ahora.

<sup>98</sup> Así funcionó el positivismo recalcitrante, quien, en palabras de Comte, pretendía dirigir su maquinaria doctrinal contra “las quiméricas esperanzas inherentes a la antigua filosofía”, contra el “contagio metafísico”. Sólo que para el teórico francés las ideas de igualdad, dignidad humana, justicia son ideas igualmente metafísicas. Nótese, por tanto, la señera y sumamente jocosa crítica de José Porfirio Miranda a aquella postura depurativa que, no obstante, no puede salir de la ambigüedad y laberintos del lenguaje: “El hecho de que yo identifique a mi hermano Alfonso como mi hermano Alfonso cuando lo vuelvo a ver, es conocimiento de algo objetivo (la identidad de mi hermano Alfonso), aunque evidentemente esa realidad no entra como tal por ninguno de los cinco sentidos”. Miranda, Porfirio, *Apelo a la razón. Teoría de la ciencia y crítica al positivismo*, Sígueme, Salamanca, 1988, p. 141. Se trata, ciertamente, de categorías universales que pretenden dar cuenta de algo que de suyo es simplemente más complejo.

<sup>99</sup> Nicol, Eduardo, *Metafísica de la expresión*, FCE, México, 1957, p. 341.

<sup>100</sup> *Ibidem*, pp. 190-191.

El objeto de conocimiento es *resultado* de una inteligencia que lo puede aprehender porque es patente, inteligible, esto es, comunicable *a otra persona*, porque puede ser constatable, dando pie a una posible objeción, a una disputa incluso, ya que siempre, desde el origen, estuvo supuesta la comunidad de la razón, pues el objeto se descubre precisamente desde el plexo de dicha comunidad que le puede delimitar, identificar, simbolizar.<sup>101</sup> En la comunicabilidad del objeto se juega el principio y el fin de lo inteligible (es lo dado en la objetualidad y es lo que de la objetualidad puede resolverse en común como proyecto); la cognoscibilidad del objeto es sim-bólica.<sup>102</sup> En definitiva: *aprehensión común sobre lo que es*. Es decir, la condición de posibilidad del acto cognitivo es la apertura del ser humano que avanza en su conocimiento de lo real por un *lógos* comunicante. Entender y hacerse entender como el ejercicio mismo de la razón humana porque ante todo, nos señala Nicol, la realidad misma es común. Lo real se descubre en la interioridad compartida de la palabra que va aceptando la consistencia objetiva de lo conocido. En su cordura, la razón no padece soledad; el alimento del raciocinio no es otro que el diá-logo por el cual podemos llegar a nuevos descubrimientos que también habrán de ser compartidos. La palabra tiene un *poder* que hace emerger de las sombras y del silencio un “objeto” no para profundizar en él cuanto en la vinculación aperturante. ¿Qué es lo que nos consiente “conocer la cosa”? Nicol expone: “como hemos visto, no es la aprehensión, o la serie de aprehensiones, que de ella efectuamos,

---

<sup>101</sup> Este esquema es radicalmente distinto al de Husserl, para quien la alteridad de los otros se funda desde el sí mismo: “Sólo existe un mundo, un tiempo único objetivo, un solo espacio y una única naturaleza. Todo esto es común a la pluralidad de las mónadas y no existe más que una comunidad monadológica, la de todas las mónadas co-existentes. Lo que hace esta *unidad* es la *mónada constituyente*: ésta lleva en sí estructuras que implican la co-existencia de las otras mónadas y de un mundo único. La unidad de la intersubjetividad y del mundo se funda en el primado de la conciencia [...] ‘El ser primero en sí’ es, pues, el *Ego*; sobre él se funda la intersubjetividad como ser derivado y ésta constituye la base de toda universalidad”. Cabrera, Manuel, *Los supuestos del idealismo fenomenológico*, UNAM, México, 1979, pp. 33-34. En últimas, el otro no es más que un hallazgo que se descubre por casualidad en la naturaleza (ya que tiene un cuerpo similar al mío) y al que por una cierta “intuición analógica” se puede considerar como otro-yo (un *alter ego*), esto es, como conciencia racional. Pero el estatus de “yo” sólo puede otorgárselo el propio yo, el yo más íntimo y primero y por tanto más objetivo. Para Nicol no hay “sujeto-objeto” sino una comunidad de sujetos que hacen posible la constitución vinculante, racional y relacional del objeto en su *sentido* (en su objetividad, en su pertinencia y en su apertura existencial, moral, política, económica, erótica, etcétera). Sin el semejante (el *analogon*) no sería posible nunca el objeto porque no significaría nada, guardaría silencio. El objeto es el hallazgo de la complicidad; significar es labor colectiva.

<sup>102</sup> Según lo dicho, la posición de Nicol está a medio camino entre las posiciones extremas del solipsismo monadológico de un Husserl para quien “no existe más que un *ego*, multiplicado asociativamente [en la que] la vivencia propia del otro me sigue siendo inaccesible para siempre; la relación analógica [del *alter ego*] no puede más que multiplicarse punto por punto” y un Levinas “desde el polo otro hacia el polo yo” [como lo infinito del rostro del Otro sin jamás] crear sistema [formar totalidad]”. Ricoeur, Paul, *Los caminos del reconocimiento*, Trotta, Madrid, 2005. pp. 166-167. Para Nicol el Otro es el *semejante* que se pre-supone en la constitución de todo cognoscible, es la condición última de posibilidad de todo saber, de todo decir, pues el *lógos* no es palabra al margen de la existencia, mero cálculo matemático, sino palabra en situación vital que se da, que expresa y que hace posible la vida en conjunto, toda la vida en aquello que importa; el otro es principio de comunicación y al mismo tiempo es fin de trabajo, confianza y entendimiento. Ni univocidad egológica desde la que se intenta recuperar el mundo ni la equivocidad de una extrañeza absoluta que es incapaz de hacer mundo, de arriesgarse por lo común en lo diverso, en la incertidumbre del esfuerzo cotidiano por la re-conciliación; ni pura intelección del *Ego* ni pura ética del absolutamente Otro. La posición de Nicol es en verdad una *posición analógica* que ve en el *lógos* un poder para re-unir, para curar incluso en la *philia* de la solidaridad, para restituir la comunidad degradada. Esta posición inusual habrá de ser estudiada con otras claves de interpretación.

sino la palabra que empleamos para hablar de ella con el *otro*.<sup>103</sup> La palabra es apofántica: presenta o hace presente al ser”, es decir, “el ser sólo se identifica como real en el diálogo”.<sup>104</sup> Hay ser porque pre-existe el *diá-lógos*. Desde luego que por “objeto” no estamos entendiendo una cosa absurda, insípida, una mera resistencia física, sino aquello que nos implica, que nos preocupa, que nos entusiasma, que nos pro-yecta. El “objeto” no hace sino mostrarnos en-situación. Lo real del “objeto” sólo se puede presentar como tal por la comunicación donde tiene lugar la escenificación retórica de lo que “es”, su discernibilidad y, más todavía, su *disputa*. Lo que nos preocupa nos *presenta* el ser que sólo puede dirimirse en su objetividad por la palabra que viene de más allá del yo (decir yo es decir tú); sin esa palabra no habría valor, sólo reacción, silencio.

Para Nicol un cierto exceso de interpretación nos hizo creer que para que el ser se hiciera “presente” era necesario, como un principio lógico y ontológico, que su significado fuera delimitado en una identidad fija, es decir, que fuera *unívoco*, esto es, una “idea clara y distinta”. Pues si el ser era estático, inmóvil, eterno, en verdad que su identidad tenía forzosamente que ser unívoca; pero si el ser se hacía presente en el tiempo, la univocidad de su identidad no podría nunca dar cuenta de dicha temporalidad, es decir, del cambio (y qué decir de la historia como temporalidad de la interioridad social humana). Se habló por momentos en la tradición metafísica del “ser mismo” pero se dejaba de lado que el ser no es un dato meramente lógico confirmado por una inteligencia igualmente unívoca (separada, aclarada), sino que el ser también es devenir, cambio, contingencia y re-unión. Se menospreciaba una idea resplandeciente, que

la palabra no es unívoca, sino multívoca: de hecho, el *logos* es tan mudadizo como las realidades mismas que él puede designar. Esto lo advirtieron los sofistas, y el hecho tiene tal fuerza (no sólo porque es cierto, sino porque su resultado aparente es la anulación de la ciencia) que Platón no pudo eludirlo [...] [Así que si] *la lógica es básicamente el sistema de leyes y normas del logos unívoco* [...] ¿Cómo podía admitirse que el ser se hiciera patente apodócticamente en una *expresión*, en un empleo del *logos* no regulado lógicamente? [Lo cierto es que] el ser que cambia *es*, de todos modos. El cambio implica el ser, y éste no es menos racional por el hecho de su cambio [...] *el sentido de la palabra es siempre un sentido común*.<sup>105</sup> Y este “sentido común” no es otra cosa que la interioridad histórica de una comunidad singular que se sostiene en el ser, en su apertura finita pero auténtica, por su expresividad. En el ámbito del devenir histórico es justamente donde nos sale al camino el ser de la expresión, que es el ser de la historia, *el otro como nuestro semejante*, porque ‘el modo de darse’ el hombre, en su presencia fenoménica, lo revela ya primariamente como ser de la expresión, es decir, como *el prójimo*. El otro es espontánea e inmediatamente aprehendido como *prójimo* por una propiedad real que lo distingue desde luego metafísicamente: es el interlocutor, es el sujeto libre de una acción que de cualquier manera habrá de ser expresiva, porque tienen una intencionalidad comunicativa y un contenido significativo [...]”.<sup>106</sup>

Así que quien es mi prójimo ante mí no es un hecho o una resistencia física sino ante todo una persona que puede o no abrirme a las cualidades de la vida que para ella tienen sentido

---

<sup>103</sup> En otras palabras: “La constitución del ser como objeto real no es un proceso que realice el hombre de manera aislada, debido a que su simple aprehensión del ser no es suficiente para considerarlo como objeto auténtico. La certidumbre individual de lo aprehendido no garantiza que dicho objeto sea tal. Lo que permite transformar la simple aprehensión inmediata del ser en un objeto real es la ‘palabra común’, la palabra que se pronuncia al otro para testificar que lo que está delante de uno sea lo mismo para ambos [...] en una operación dialógica”. Beuchot, Mauricio y Arenas-Dolz, Francisco, *Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*, Anthropos, Barcelona, 2008, p. 314.

<sup>104</sup> Nicol, Eduardo, *Op. Cit.*, p. 193.

<sup>105</sup> *Ibidem*, p. 195.

<sup>106</sup> *Ibidem*, pp. 199-200.

y son valiosas. De tal suerte que “el hombre es el ser del sentido, porque *se da* en la forma de ser de la expresión, y esta forma de darse es ontológicamente diferencial porque requiere inmediatamente una hermenéutica o interpretación del contenido significativo manifiesto de la expresión concreta, de acuerdo con los cánones del sistema simbólico particular a que éste pertenezca. [Por lo tanto, ha de establecerse] que la expresión no es inteligible con absoluta, invariable uniformidad [...] porque *la forma de ser del sentido no es la univocidad*, y por esto requiere, una interpretación”. *Hay sentido* porque nos involucramos vocacionalmente en el ejercicio de la interpretación atenta y seria del mensaje del semejante, que es prueba fáctica de acercamiento, un esfuerzo por hacer comunidad, de fundar éticamente la comunidad en la paz que se alcanza al querer saber qué significa para el otro la existencia, es decir, cómo se realiza en ella. Por ende, “ha de ser interpretado justamente, y solamente, aquello que ofrece con su mera presencia la posibilidad de más de un sentido. El ser de la expresión es el ser de la esencial ambigüedad. El hombre plantea siempre ante su semejante una interrogación, sea cual sea la relación o la situación vital en que los dos se encuentren”.<sup>107</sup> La procuración del mensaje del otro es la procuración misma de una vida buena en donde cada cual aporta sentidos distintos que enriquecen la existencia y la hacen digna de ser vivida; *procuración analógica* del sentido que viene de más allá del horizonte particular o privado (negando el cierre de la enajenación impuesta, negando el cierre de la guerra, negando el cierre de la degradación). Esto desde luego va a todos los niveles de la vida interpersonal, colectiva y social en la dimensión maravillosa de las situaciones vitales que convergen en el tiempo y en espacio de una historia común, diversa. *Lógos*,<sup>108</sup> es, pues, dialéctica y analogía: diálogo honesto, emocionado, sapiencial y una disposición vocacional hacia un proyecto compartido: *a la unidad desde la riqueza de la diversidad*. Eduardo Nicol,<sup>109</sup> el filósofo del sentido como expresión preocupada, para quien el “hombre no es un ser completo, acabado, unívoco, sino radicalmente insuficiente y, al mismo tiempo, capaz de hacerse y renovarse constantemente en su relación indispensable con lo otro (naturaleza) y los otros, para crear un mundo”;<sup>110</sup> el prójimo como *hò símbolos*: “el ontológicamente complementario del yo mismo”<sup>111</sup>.

---

<sup>107</sup> *Ibidem*, p. 202.

<sup>108</sup> Desde la tradición rabínica judía, Taubes reconoce esto de forma prístina: “El diálogo presupone que una sola persona no es suficiente para dar forma al *logos*. El *logos* sólo puede realizarse en forma de discurso”. Taubes, Jacob, *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, Katz, Buenos Aires, 2007, p. 225.

<sup>109</sup> Para comprender mejor la obra filosófica de nuestro tremendo filósofo, véanse: González Valenzuela, Juliana, *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, FFyL/UNAM, México, 1981; Horneffer, Ricardo, *El problema del ser: sus aportías en la obra de Eduardo Nicol*, FFyL/UNAM, 2011, disponible en línea: <http://132.248.9.195/ptb2011/mayo/0668752/Index.html>

<sup>110</sup> Horneffer, Ricardo, en Dussel, Enrique *et alia*, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y 'latino'. Historia, corrientes, filósofos*. Siglo XXI Editores, 2011, p. 837.

<sup>111</sup> *El porvenir de la filosofía*, FCE, México, 1972, p. 101. Llama la atención que en el capítulo donde aparece la cita que hemos puesto, que se llama “Fenomenología de la enajenación”, se hable de que la enajenación del trabajo producida por el capitalismo no sólo vuelve extraño el producto del trabajo (mecanizado) respecto de su fuente, el trabajador, sino que también vuelve extraño al semejante, lo vuelve *héteron* (otro indiferenciado), es decir, lo desvincula, lo anula como símbolo. Porque el Otro, para Nicol, es lo más semejante de todo, es lo complementario por excelencia. No es extraño sino sumamente semejante, prójimo. La alteración enajenante (alteración nociva) es sumisión impuesta; pero la espontaneidad autónoma es el signo de la propiedad, de la autenticidad y por ende de una vinculación comunitaria plena. ¿Qué es, pues, esta enajenación (este devenir “otro” que sí mismo)?: “[es] un quedar deprivado, o sea privado de los medios de mantener la propiedad.” A lo que agrega como pregunta Nicol: “¿De qué ha de ser propietario el hombre, para existir con propiedad [auténticamente]?” (pp. 104-105). Se trata, en suma, de no perderse entre las cosas siendo una cosa más, sino

No hay sentido posible que no sea un planteamiento “ante alguien”, es decir, que no exija una interpretación ante la palabra que se *ofrece* ante una situación vital. Se trata de un “saber escuchar” que abre el sentido cuando se toma en serio la palabra que viene del otro. El tema de la relación yo-tú está, pues, delimitado en este caso por una subjetividad que es capaz de iniciarse en el misterio de la otra persona, en el misterio de la con-vivencia. No es que el lenguaje mismo tienda al otro porque lo busca obsesivamente o porque sólo lo suponga, sino más bien porque se empeña, en tanto palabra preocupada, por comprender lo que sucede en la vida que se comparte y de la cual no es posible acceder sin los testimonios de los demás. El sentido es, entonces, preocupación por entender y hacerse entender: hacer posible la comunidad de la palabra. No es pasividad sino actividad *ética* que sale del sí mismo para aproximarse a la realidad del otro, a su situación vital. Mas la apertura al sentido no se da sin tensión, dificultad, esfuerzo por apreciar, valorar, comprender y vivir la diversidad de significados que las y los demás se dan a sí para formar su ser. “Saber escuchar” implica mantenerse en la apertura como tensión propia del *diá-logos*. Encerrarse en la palabra egológica,<sup>112</sup> idéntica a sí misma, unívoca, anula el sentido, es decir, anula la oportunidad de enriquecer la vida en común, la empobrece, la degrada. La alteridad *funda auténticamente* el sentido porque abre el *lógos* a la profundidad de lo humano, que es en verdad la intimidad universal. La alteridad fuera de todo encuentro, de toda preocupación común, de toda exigencia y valoración, es el más insípido de los absurdos. La alteridad *semejante* demanda escucha, acuerdo, respeto, cuidado, edificación, provocación, oposición, complicidad, desafío, reconocimiento, etcétera. La alteridad sin vida buena en común se reduce también al enemigo absoluto, al ruin o al déspota. Tanto si andamos a lo unívoco (como cierre en una identidad ensoberbecida) como si andamos a lo equívoco (como caos de los ensoberbecidos opuestos entre sí) la alteridad se fragmenta y se agota en una hostilidad interminable (ya sea que se le considere como “competencia civilizada”, ya sea porque claramente se ataca, amedrenta o asesina al otro por los más sutiles o mediáticos ardidés). Una vez más: el sentido común es la paz de un mundo plural, el *mundo abierto*.

### 1.3.2. *Joseph de Finance*

Hemos indicado que la univocidad hace peligrar la significación, pero también es innegable que la *tentación de equivocidad*<sup>113</sup> implica un riesgo para la significación si se le deja a su suerte. La univocidad es restrictiva con el fin de lograr una coherencia interna dentro de un cierto dominio discursivo teórico-práctico (científico,<sup>114</sup> moral, religioso, político, cultural,

---

de recuperarse como humano siendo plenamente humano en la existencia *con* los demás. Ganarse como persona, ganarse a sí mismo y perderse como cosa, perderse como mendicidad o mezquindad. Este capítulo todavía debe ser estudiado más acuciosamente como parte del debate sobre las “heteronomías”.

<sup>112</sup> El tema la constitución egológica de la civilización moderno-capitalista ha sido trabajado recientemente por el filósofo mexicano Juan Carlos Paizanni. Confróntese como muestra de este pensamiento: “Crítica de la razón egológica” en Lericí Taddei, Gianluca, *Apuntes de una crítica a la Modernidad/Colonialidad*, Yo Publico, Dinamarca, 2018. Contacto: [g.lerici.t@outlook.com](mailto:g.lerici.t@outlook.com)

<sup>113</sup> De Finance, Joseph, *Conocimiento del Ser*, Gredos, Madrid, 1971, pp.63-64.

<sup>114</sup> “Lo que [se] propone –dice Peirce– es que ningún estudio puede volverse científico [...] hasta que se le provea de una nomenclatura técnica adecuada en la que todo término tenga un solo significado definido, universalmente aceptado por los estudiosos del tema, y cuyos vocablos no tengan ninguna dulzura ni encanto

sexual, económico, etcétera), pero si bien esto tiene sus beneficios en las formulaciones matemáticas<sup>115</sup> no ocurre lo mismo en otros ámbitos del discurso sobre la acción humana donde la apelación unívoca promueve dinámicas y posiciones opresivas y excluyentes, puesto que paralizan cuando no anulan la riqueza y dinamismo de la significación humana (la multivocidad del sentido) y de esta manera se sacraliza un significado para elevarlo como máxima universal de toda acción, institución o norma (cerrando la apertura existencial del ser humano al sentido). La invocación estructural a la univocidad desautoriza la capacidad del ser humano para poder aprehender histórica y situacionalmente, fundando así un régimen de control con pretensión absoluta. Sin embargo, es por la analogía que se puede mantener una tensión dialéctica constante entre la univocidad y su extremo, esto es, la equivocidad. Es así que entendemos que la restricción es a la univocidad lo que la infinitud es a la equivocidad. La equivocidad, por su parte, implica que un término no tiene una sola referencia, no está atada a ella, sino que puede tener cualquier significado posible: puede deslizarse entre varios significados sin seguir ninguna regla o principio. ¿Cuáles son las consecuencias de asumir a la equivocidad como impronta paradigmática para comprender los actos, conocimientos, normas e instituciones? Según quienes estudian al respecto esto nos llevaría al caos, a la confrontación, sin proyectos comunes lo suficientemente sólidos o fuertes como para convocar la unidad mínima de significación que haga posible la vida social. Esto es así, según se ha argumentado, porque la negación del régimen unívoco no tiene como consecuencia inmediata la exaltación de la libertad, si por tal no se entiende sólo la libertad propia sino la libertad *humana* en cuanto tal. ¿Es posible la libertad sin vínculos duraderos? ¿Es posible la libertad si la acción no puede objetivarse en ninguna institución, sino hay suelo para ella? Si todos los significados para un mismo término, “justicia” por caso, son igualmente aceptables o válidos, incluso cuando se excluyen mutuamente, el término pierde su carácter vinculante, es decir, no puede establecer concatenaciones seguras ni razonables con más términos o totalidades significativas, lo que deriva en una atomización del sentido y no, como se esperaría, en un crecimiento del mismo; el sentido se des-fonda. Si bien el cuidado excesivo trae consigo la castración represiva y por último el homicidio por imposición, el abandono del vínculo, esto es, la indiferencia o descuido trae consigo la disolución del tejido intersubjetivo, se trata del homicidio por ausencia. ¿Debemos acaso volver a la familia para entender que tanto el obsesivo control como la falta de reconocimiento, la falta de caricia y afecto, son veneno para la dignidad humana y que trasladado esto mismo al Estado el totalitarismo es tan insoportable como la cotidiana lucha de todos contra todos por las migajas que caen de la mesa de los truhanes? Involucrarse creyendo tener la única vía para la interacción humana es tan dañino como no involucrarse por creer que no es posible ni vale la pena tomar la palabra para jugarse por algo (proyecto), por alguien (quienes viven). ¿Hablar o guardar silencio? ¿Definirse o evadirse? ¿Limitar o dejar hacer? ¿Caminar seguros en la luz que nos impulsa a seguir siendo lo que “somos” o

---

que pueda tentar a autor imprecisos de abusar de ellos –que es virtud de las nomenclaturas científicas muy poco apreciada-.” Peirce, Charles Sanders, *Obra filosófica reunida*, Tomo II, FCE, México, 2012, p. 413.

<sup>115</sup> Decimos “al parecer” porque si bien en una investigación científica deban definirse unívocamente sus términos para lograr un conocimiento determinado, el problema estaría justamente en la consecuente suma de los conocimientos así obtenidos, que más allá de la idea romántica del quehacer científico, que lo único que alcanzarían no es un progreso real sino una ceguera terrorífica (que ya padecemos). La sabiduría que puede conducir al conocimiento que asciende unívocamente no puede ser ella misma unívoca, es decir, no puede proceder matemáticamente sino que tiene que hacerlo considerando el fin al que se encaminan los esfuerzos científicos no puede ser restrictivo sino plural, *abierto*.

perder la fe, perder el camino? Estas limitadas disyuntivas están lejos de captar todas las marcas de esta temática. Lo cierto es que el peligro asecha al *lógos* como su sino. Con el estallido equívoco la restricción que impone la univocidad se niega pero al hacerlo se niega igualmente el plexo comunicacional de lo humano y con ello la posibilidad de un ejercicio creativo y rebelde (interpelante) de la diversidad. Respecto de esta tentación de equivocidad Joseph de Finance nos dice:

Una doctrina de la equivocidad desarrollada integralmente conduciría a esto: a la concepción de un mundo en el que cada elemento estaría enteramente cerrado sobre sí mismo, formando un universo aparte, sin ninguna comunicación, relación, semejanza o comunidad cualquiera con los demás. Cada ser es lo que es e ignora a los otros que, para él, no son. – Resulta claro que el término mundo es, a su vez, impropio; no hay mundo, no hay universo, donde no hay ni orden ni unidad.<sup>116</sup>

Para De Finance el peligro de la equivocidad sin vínculos y acuerdos mínimos deviene en una fragmentación insufrible. Se inhibe la capacidad de alcanzar aprendizajes de lo que viene del exterior de la propia visión sobre lo que ocurre. Tan sólo hay átomos en el silencio del sin-sentido. Por lo pronto, la univocidad no se resuelve adecuadamente en la mera equivocidad, en su extremo; la identidad no puede desfondarse en nihilismo. En la univocidad hallamos una pretensión de fijar o enclaustrar el sentido en su apertura expresiva bajo pretexto de unidad, coherencia y precisión; en la equivocidad nos enfrentamos a la dispersión de múltiples significados sin unidad, es decir, en el sin-sentido de la confusión, en la diversificación sin fines comunes. Entonces, ¿qué es lo que nos queda? Habrá que ejercer un ejercicio analógico del pensar que nos permita jugar con estos extremos de una forma más fecunda; una que no clausure el flujo creativo y abierto del sentido en una identidad inmutable pero que tampoco que la disperse en el vacío de la di-fusión en una multiplicidad atomizada e inhabitable. Hay que decir desde ahora que la posición analógica no sacrifica la univocidad sino que la vuelve sensata, *oportuna*, y no sacrifica la equivocidad sino que la vuelve inspiradora, *incisiva*. ¿Qué causas debemos seguir? ¿Cómo percatarnos de ellas? ¿Cuánto de univocidad, cuánto de equivocidad? ¿Hasta dónde y hasta cuándo estar seguros del proyecto y hasta dónde y hasta cuándo dejar de estarlo? ¿Vale la pena fundar lo común? ¿Cómo hacerlo sin desproporción desgarrada de los extremos agrios en los que puede resbalar el *lógos*? ¿Cómo liberar al *logos* de su ruina? ¿Cómo liberarlo de sus extremos más desquiciados? Necesitamos de la unidad, de la comunidad, pero no cerradas sino abiertas, no estáticas sino dinámicas, no introspectivas sólo sino también vinculantes, convocantes en continuo contraste. Esta lucha por la unidad nos arroja por lo general o bien hacia una identidad absoluta o bien, como es el caso de los días que corren, hacia la involución del sentido, hacia la barbarie del sicario. Ante este escenario, ¿es posible pensar en un *todo en formación* que esté regido no por líneas (adelante-atrás / arriba-abajo) sino por múltiples determinaciones limítrofes que se ensamblan y des-ensamblan, y que pueda por este movimiento evolutivo ser llamado con propiedad *hogar*? Lo veremos más adelante.

---

<sup>116</sup> De Finance, Joseph, *Op. Cit.*, p. 64.



### 1.3.3. Friedrich Nietzsche

De aquí se sigue que lo equívoco de los términos se presenta por un raudal de significaciones. Nadie como Nietzsche orientó nuestra mirada hacia la naturaleza ambigua y emergente de la expresión humana, que él denominó “producción artística de metáforas”. *Poiésis* metafórica como naturaleza distintiva del ser humano donde la “precisión conceptual” debe entenderse más bien como una manifestación de su deseo por sobre-vivir (a mayor precisión mayor fuerza y mayor dinamismo de una inteligencia para la vida; a menor precisión, menor energía, menor imaginación, menor voluntad). En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, leemos: “Es digno de nota que sea el intelecto quien así obre, él que, sin embargo, sólo ha sido añadido precisamente como un recurso de los seres más infelices, delicados y efímeros, para conservarlos un minuto en la existencia.”<sup>117</sup> Es debido a la condición frágil y contingente del hombre, como ser *viviente*, que el lenguaje se ha expresado “obligadamente” a lo largo de la historia para su conservación. O dicho de otra manera: “No hay ni <<espíritu>>, ni razón, ni pensamiento, ni conciencia, ni alma, ni voluntad, ni verdad; todas las citadas no son más que ficciones inútiles. [...] [Éstas señalan sólo y fundamentalmente] a cierta especie animal que no prospera sino bajo el imperio de una justeza relativa de sus percepciones y, ante todo, de la *regularidad* de éstas”.<sup>118</sup> Existe la “inclinación humana a la verdad”<sup>119</sup> precisamente en la medida en que no existe tal cosa como la aprensión del mundo tal como “*es*”, esto es, el juego de “arquetipos primigenios”, de una *qualitas occulta*; la verdad, nos dice Nietzsche, no puede ser la simple correspondencia entre percepción y lenguaje, sino algo más *vital* (algo más desafiante y que surge en las entrañas) y “originario” (*ursprünglich*). O dicho de otra manera, como lo explica nuestro pensador del martillo en *Más allá del bien y del mal*:

La falsedad de un juicio no es ya para nosotros una objeción para él [...] La cuestión está en saber hasta qué punto ese juicio favorece la vida, conserva la vida. Conserva la especie, incluso quizá la alecciona; y nosotros estamos inclinados por principio a afirmar que los juicios más falsos [...] son los más imprescindibles para nosotros, que el hombre no pudiese vivir sino admitiese las ficciones lógicas [...] *sino falsease permanentemente el mundo*.<sup>120</sup>

Es decir, aun en la suma de todas las palabras jamás se llegará a la tan ansiada “verdad” de los civilizados y los doctos, de los santurrones. Por lo tanto, al ser humano sólo le queda limitarse a “designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas apela a las metáforas más audaces.”<sup>121</sup> ¡Audacia sonriente y no cálculo flemático! Esta es la emergencia de la *metáfora* ( semejanza analógica extrínseca); pero la metáfora no en cuanto a la función retórica limitada al discurso, sino sobre todo como “ser-metafórico” del animal

---

<sup>117</sup> Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Técnos, Madrid. Versión de Internet.

<sup>118</sup> Nietzsche, Friedrich, 2000, *La voluntad de poder*, Edaf, Madrid, p. 336.

<sup>119</sup> Ante la pregunta que interroga por la verdad no vacila en sostener: “[La verdad es] Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes.” Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Técnos, Madrid.

<sup>120</sup> Nietzsche, Friedrich, 1998, *Más allá del bien y del mal*, Altaya, Madrid, p. 71. Subrayado nuestro.

<sup>121</sup> *Ibidem*, p. 5.

humano, como naturaleza. El único que es capaz de expresar las *relaciones* entre las “cosas” y él mismo pero sólo tal como las padece o sufre por medio de “imágenes”, para nombrar lo que todavía no nace pero que está oculto en las experiencias que ha vivido. Así se explica, como un elemento derivado, que el lenguaje humano esté impregnado por entramados retóricos que conservan y fortalecen su *fuerza metafórica*. Nietzsche ha sentenciado: “No existe en absoluto una ‘naturalidad’ no retórica del lenguaje a la cual acudir: el lenguaje es el resultado de artes puramente retóricas”. Con la metáfora nuestro autor nos señala un sendero para poder cuidar la fuente de significaciones desde la que manan nuestras ficciones sociales y culturales. Vía riesgosa por la ambigüedad de la Voluntad de poder que no busca justicia sino elevación aristócratas que pueda renovar estéticamente los cimientos de la cultura (cimientos que están en las formas más levadas de la vida artística, social y militar de la antigua Grecia) bajo ideales nobles en una *lucha feroz* con la moral de esclavos de la cristiandad europea, yendo más allá (*Über*) del famélico humano moderno (*Mensch*), hacia la consagración de un individuo separado, incomparable, plenamente él mismo (*Selbst*). La creación de lo nuevo pasa por la tensión destructiva de lo existente desde sus mentiras y secretos más profundos, en una lucha donde hay un vencedor y un vencido, el primero destinado a mantenerse en su ejercicio del poder pues ama la vida toda y el segundo destinado a errar en la inmundicia de la barbarie. Desde luego que la filosofía de Nietzsche ata la destrucción del orden corrupto e invertido por el poder (*Macht*), que es la potencia creadora de la vida; Nietzsche es el pensador de la vida.<sup>122</sup> Esta vía nietzscheana nos sugiere que el tratamiento de la equivocidad desgarrada (que sería un síntoma de la decadencia civilizatoria) demanda una Voluntad de poder que pueda exponer la enfermiza y perversa tabla de valores que domina con ilusorio espíritu de apertura y diálogo racional la mente de las masas moribundas, pero que en verdad es una tabla de valores fundada en un arte de la ocultación (del pudor, del recato y la vergüenza) de sus auténticos deseos y fines en una intimidad escindida, extraviada: “enfermos y moribundos fueron los que despreciaron el cuerpo y la tierra, e inventaron las cosas celestes, y las gotas de sangre redentora. ¡Y hasta esos sombríos venenos los sacaron del cuerpo y de la tierra!”<sup>123</sup>

La Voluntad de poder tiene el don maravilloso de olfatear la inmundicia de la putrefacción, y es sin duda una un recurso precioso para poner freno al simulacro hipócrita que se escenifica mediáticamente por artilugios de la seducción, de la confusión, de la exaltación, de la masificación. La voluntad de poder muestra el avance de la infección y alerta sobre sus más nefastos síntomas: “¿Qué os dice vuestro cuerpo sobre vuestra alma? ¿No es vuestra alma miseria, o basura, o una sucia voluptuosidad?”<sup>124</sup> ¡Anular la peste! Es la máxima de tal voluntad. La enfermedad cultural sojuzga la gracia y el afecto, les torna pestilentes, amargos y retorcidos. Habrá que levantarse e inventar algún remedio, abrirse a una nueva luz que limpie las úlceras; “Hay que tornarse Océano para recibir tal corriente turbia y cenagosa sin contaminarse de su impureza”.<sup>125</sup> Existe, pues, un *uso curativo* de la equivocidad y la hemos encontrado en Nietzsche. El poder como voluntad creadora que revitaliza es la medida de lo nuevo, de lo necesario, de lo justo, de lo virtuoso. No aspira al más allá de un mundo eternizado, sino que confía en el nuevo día desde la voluntad de quien se

---

<sup>122</sup> Ansell- Pearson, Keith, *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker. The Perfect Nihilist*, Cambridge University Press, New York, 1994, pp. 54-55.

<sup>123</sup> Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zarathustra*, Biblioteca de los Grandes Pensadores, Barcelona, 2002, p. 23

<sup>124</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>125</sup> *Idem*.

empeña en salir de esta fosa nauseabunda. No hay univocidad ultramundana por el desborde metafórico, pero tampoco se admite la equivocidad de la irrelevancia y la haraganería. Gracias al *poder* (que es rayo con lengua de fuego) se denuncia la cobardía y se anuncia el vértigo de volar sobre el abismo:

¿Tenéis valor, hermanos míos? ¿Estáis decididos? No hablo del valor ante testigos, sino el valor del solitario, del valor del águila, del que ya no hay un dios que sea espectador. Las almas frías, los mulos, los ciegos, los borrachos, no poseen lo que yo llamo corazón. Corazón tiene quien conoce el miedo, pero domeña el miedo; quien ve el abismo, pero con *orgullo*; quien contempla el abismo, pero con ojos de águila; y lo *aferra* con garras de águila: ése tiene valor.”<sup>126</sup>

Ahora nos preguntamos: ¿cómo trabaja la metáfora de Nietzsche? Diremos que la fuerza plástica de cada figura metafórica suya nos revienta en la cara. ¿A quién se dirige el discurso de nuestro pensador? ¿A quien pueda aguantar sus bofetadas! Quien permanezca en la lectura atenta del mensaje pese a la contrariedad, es justamente quien merece recibir el mensaje, para quien está destinado el mensaje, lo que no implica de ninguna manera sumisión ante él. El lenguaje metafórico debe ser, pues, una provocación sin contemplaciones, sin miramientos. La metáfora que deja pasar el hedor, el estruendo, la fatiga, el asco, la serenidad, la alegría, lo que todavía no nace, es la *metáfora de cuerpo presente*, analogía de la fuerza y la textura, temperatura de la escritura, del latido, del habla interior, del deseo, del éxtasis. La metáfora es el signo abierto de la Voluntad, es su cuerpo, por el que la Voluntad se muestra como tal, sin matices ni protocolo alguno: “La sociedad de los hombres es un experimento, así lo enseño yo, una larga búsqueda: ¡y busca al que manda! ¡Un experimento, hermanos míos, y no un <<contrato>>! ¡Romped, rompedme esas palabras de corazones pusilánimes y de amigos de componendas!”<sup>127</sup> La metáfora, como decíamos, se arroja a la cara violentamente, y así surge quien puede ejercer la interlocución, el compañero/la compañera, y en ese instante, de pronto, también surge el autor. Autor e interlocutor emergen y la metáfora se torna así una *metáfora viva* del encuentro. La provocación ha hecho mella en la retorcida imagen de la subjetividad amansada y el sí mismo se levanta de entre sus despojos. ¡El autor vive! ¡El sí mismo vive! La metáfora se hace real, es decir, se graba a fuego en la carne de quien la recibe honradamente. Esta función de la analogía nietzscheana es la provocación que sacude el discurso clerical y lo enfrenta a su limitación esencial, que lo obliga a desnudarse al espejo para saber de las razones profundas que han sido olvidadas, deformadas, humilladas para poder volver a enamorarse de sí en un sano egoísmo erótico. Esta analogía exhibe, descubre, incomoda. De ahí puede vivificar el amor honesto por la vida, darle nuevo rumbo, un rumbo insospechado. Aquí la analogía sabe navegar entre términos desemejantes, pero en este mar de riqueza significativa la voluntad es sabiduría del instante y del nuevo amanecer. El camino que lleva al “Sobre-humano” (*Übermensch*) es ya su anunciación, su venida: “yo me vencí a mí mismo” / “tienen que superarse a sí mismos por sí mismos siempre de nuevo”. La analogía es, así, *anunciación* por la provocación de la fuerza viva del mensaje metafórico: *analogía del quiebre, de la locura*. Nietzsche no ha sido comprendido todavía y días nuevos vienen para él. Su testimonio en favor del cuerpo y la tierra nos exige otra interpretación de la vía analógica que mueve los cimientos de nuestra civilización para superar la peste contemporánea. ¡Al cuerpo y a la tierra!

---

<sup>126</sup> *Ibidem*, p. 220.

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. 163.

Como ha podido advertirse, no tenemos ánimo de un “todo” plenamente coherente y sin fisuras, porque tal unidad puede ser en efecto nociva para la significación humana (el ser como fundamento de una totalidad excluyente), sino que se persigue un “todo” resultado del esfuerzo por comunicar las diferentes expresiones, volviéndolas semejantes (significativas) entre sí mostrando su “sentido” y de esta manera posibilitar un proyecto en común. Se trata de ir hacia una comunidad que pueda aprovechar su diversidad en la realización confluyente (no sin tensión desde luego) de la vida; el Ser pero no como orden eterno sino como expresión creadora, atenta, honesta (sin hipocresías ni bajezas) más allá de la intolerancia pero también de la indiferencia. Pero ¿cómo *hacer uno de muchos*? ¿A partir de qué se puede lograr lo común entre significaciones diversas? Requerimos sin duda la analogía, pero ¿cuál? De Finance habla de una de ellas:

Así, pues, la idea del ser no es ni un concepto que convenga unívocamente a sus ‘inferiores’, ni un haz de conceptos heterogéneos ligados exteriormente por un mímico signo verbal. Es un concepto análogo, susceptible de adquirir diversos valores significativos –pero no totalmente dispares– según los objetivos a que se aplique. Esta analogía no es una analogía extrínseca, como ocurre en la metáfora, cuando llamamos a Luis XIV el Rey-Sol: resulta claro que el contenido de la idea de sol no conviene en manera alguna al gran Rey; [...] La analogía extrínseca nos deja en la equivocidad; es una simple figura verbal (metáfora, catacrexis) sin ningún alcance noético. – Por el contrario, la analogía del ser es una analogía intrínseca: las diferentes significaciones no están ligadas por fuera,<sup>128</sup> gracias a un acercamiento accidental, sino por dentro, en virtud de las correspondencias de

---

<sup>128</sup> Aquí resulta sumamente conveniente hacer referencia a la posición de Paul Ricoeur en relación con la metáfora, asumiendo que el tipo de abstracción que ésta realiza no es, como se ha dicho, en relación a una estructura (como la abstracción del concepto que va de lo particular a lo general) sino en relación a un “olvido” del uso normal de los términos que ahora se elevan a un nuevo modo de significación que no estaba ahí antes. La metáfora, al decir de Ricoeur, juega con la semejanza de términos que no están proporcionados sino de la comparación de términos desemejantes (el transpuesto en el propio) a partir de un atributo común que da lugar a un ámbito nuevo de la expresión humana. Ya sea el crear términos nuevos (metáfora lingüística) o crear una ilusión (metáfora estética), en últimas este tropo retórico presenta “el mundo bajo un aspecto nuevo [...] creación de relaciones [insólitas] La ilusión misma tiene esa incidencia ontológica, en cuanto cuasi-realidad”. La metáfora supone la “percepción de un alteridad” de lo que viene de *fuera*, por el que uno de los términos se coloca como la medida de la comparación con el término usual (las rosas con el sonrojo). Se trata del *poder* de la metáfora que consiste en “destruir una categorización anterior, para establecer nuevas fronteras lógicas sobre las ruinas de las precedentes [...] una especie de imaginación filosófica, que actúa por extrapolación, podemos establecer que la figura de discurso, que llamamos metáfora y que se manifiesta como un fenómeno de desviación con relación a un uso establecido, es homogénea con el proceso que ha engendrado todos los ‘campos semánticos’ y, por tanto, del mismo uso del que la metáfora se aleja. La misma operación que hace ‘ver lo semejante’ es también lo que ‘enseña el género’. Esto es también Aristóteles. Pero si en verdad que se aprende lo que todavía no se sabe, hacer ver lo semejante es producir el género dentro de la diferencia y no por encima de las diferencias, en la trascendencia del concepto [...] La metáfora, figura del discurso, presenta de manera *abierto*, por medio de un conflicto *entre* identidad y diferencia el proceso que, de manera *encubierto*, engendra las áreas semánticas por fusión de las diferencias *dentro de* la identidad [...] [La metáfora es cuando] generalizamos un fenómeno semántico, la asimilación mutua de dos áreas de significación por medio de una atribución insólita [que no es lo mismo que la sustitución de un término por otro, como la metonimia] [...] La metáfora -atribución insólita- es un proceso semántico, en el sentido de Benveniste, tal vez *el* fenómeno *genético* por excelencia en el plano de la instancia de discurso”. El “poder de la metáfora” supone, en esencia, encontrar la semejanza entre términos desemejantes, entre términos que de otra manera no convivirían para formar algo nuevo en el discurso. Pero el ser humano realiza actos “insólitos” por los cuales por cierto nivel de arbitrariedad estética se relacionan términos que pertenecen a campos semánticos diferentes, con lo cual es posible trascender y torcer el orden del discurso habitual, muchas veces encerrado en sí mismo, trascender por la creación (“genética”, dice Ricoeur) de nuevas formas de apreciar y hablar del mundo y la realidad; metáfora, analogía extrínseca, cuyo poder radica en hacer semejantes a los desemejantes en un nuevo ámbito o dimensión del discurso. Ricoeur, Paul, *La metáfora viva*, Trotta, Madrid, 2001, pp.144-149, 265-266.

estructura. Es lo que se expresa al decir que el ser (como concepto y, correlativamente, como término) es análogo con una analogía de proporcionalidad interna. – Como el ser se dice siempre el ejercicio, por un sujeto, del existir que le conviene, esto es, proporción de esencia y existir, se concibe que si significación varíe, puesto que, no obstante, dicha significación conserve su unidad, puesto que esas significaciones diversas están ligadas interiormente por esta semejanza de proporciones.<sup>129</sup>

No obstante, habría que proceder con sumo cuidado. La analogía de proporcionalidad interna reúne lo diverso de la significación humana pero de acuerdo con sus estructuras, en una relación proporcional y correlativa, por semejanza proporcional. No obstante, ¿cómo se miden esas estructuras o, mejor, qué es lo que las hace medibles, proporcionales? ¿Dónde se da la proporcionalidad de estructuras? ¿Esta analogía permite la evolución de lo que hemos llamado “humanidad”? ¿Cómo puede surgir lo nuevo si lo que impera es sólo la proporción, la medida de lo que se dice y de lo que se hace? La analogía tiene por propósito evitar el sinsentido pero resguardando la voluntad de expresión, no sacrificándola en pos de una armonía aparente, una fachada tras la que se oculta, en crapulosa espera, el odio. En un equilibrio de semejanzas proporcionales ¿cómo es que puede surgir lo nuevo que renueva, lo nuevo que aumenta la vida? Sigamos nuestra búsqueda.

#### 1.3.4. Emerich Coreth

En la tensión dialéctica entre lo unívoco y lo equívoco nos encontramos con la propuesta del jesuita austriaco Emerich Coreth. También insiste en la necesidad de una unidad ordenada (*Ordnungseinheit*). Para Coreth la equivocidad también representa un riesgo:

Si la pluralidad de contenidos, que están situados uno fuera del otro y uno junto al otro, fuera lo último, el orden conceptual, fuera lo último, el orden conceptual caería en una última pluralidad de conceptos desligados (*auseinander*) entre a los que nada relaciona ni puede relacionar. [...] Pluralidad supone unidad (*Vielheit setzt Einheit voraus*). Diversidad supone semejanza, puesto que la diversidad sólo puede constituirse y diferenciarse, en cuanto pluralidad, sobre la base de la conveniencia (*Gemeinsamkeit*). Esto en el orden conceptual significa que la pluralidad de la conceptualidad unívoca sólo es posible e inteligible de esta manera, que esté debajo la condición de una unidad que trascienda (*übersteigenden*) a la pluralidad, de conveniencia que abrace a toda la diversidad de contenidos conceptuales unívocos. Pero con todo, esta unidad y conveniencia no puede ser ya unívoca, sino que tiene que ser análoga (*analog*).<sup>130</sup>

¡La pluralidad supone la unidad! (Pero, inversamente, la unidad supone la pluralidad.) La inteligibilidad de la diversidad conceptual depende de esta unidad ordenada, pero esta unidad, se nos ha dicho, no puede ser unívoca sino que tiene que ser analógica no sólo por una razón gnoseológica sino, ya lo veremos, fundamentalmente ética. Coreth hablará de la *analogía del ser absoluto* frente al ente finito. Esta relación de lo infinito con lo finito pone su acento en el cuidado del orden del sentido.

Si decimos del ser absoluto (*absoluten Sein*) que *es (ist)*, este *es* no es *equivoco (äquivok)*, es decir, no es una mera conveniencia en la palabra que no funda conveniencia alguna de sentido, sino una diversidad total de sentido frente al *es* del ente finito. Por lo tanto, si el ser absoluto es el constitutivo del horizonte del ser de

---

<sup>129</sup> De Finance, Joseph, *Op. Cit.*, p. 69.

<sup>130</sup> Coreth, Emerich, *Metafísica. Una introducción metódica-sistémica*, Ariel, Barcelona, 1964, p. 244; *Metaphysik. Eine Methodisch-Systematische Grundlegung*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck, 1961, p. 298.

nuestro preguntar y saber, con ello queda afirmado esencial y esencialmente que no puede darse ni conveniencia unívoca ni diversidad equívoca entre el ser absoluto y el ente finito dentro de este horizonte, sino solamente una relación *análoga* (*analogen*) de la unidad de conveniencia y diversidad: el ser absoluto ciertamente coincide con el ente finito en el ser, pero a la vez en cuanto unidad originaria y plenitud infinita del ‘ser mismo’ trasciende a todo ente finito”.<sup>131</sup>

El absoluto no puede ser cosa entre las cosas (sea que haya una absorción de lo infinito en lo finito o de lo finito en lo infinito), sino que debe mantener su infinitud pero en relación analógica con la diversidad de entes finitos; debe mantenerse esencialmente otro (*Anderes*) y superior (*höheres*). El objetivo es resguardar la infinitud del absoluto. El ser absoluto es la condición de posibilidad del ser y por tanto de la pregunta por el ser. La trascendencia del absoluto garantiza un orden. ¿Cuál es el esquema de esta argumentación? El espíritu finito no ha quedado ajeno al absoluto sino que está vinculado a él por su capacidad de “captar” lo finito con lo que trasciende (*übersteigt*) hacia lo infinito. La finitud debe abrirse al absoluto en su trascendencia. Esto es posible porque el absoluto es “analógicamente accesible” (*analog erreichbar*). Trascender analógicamente, negando la negación (*Negation der Negation*). Hay que destruir (*aufzuheben*) el límite de lo finito superando su negatividad en la captación de la positividad del contenido de ser puro de sí. Este contenido puro de ser (*Seinsgehalt*) es para Coreth aumento ilimitado (*unbegrenzte Steigerung*) hasta el infinito. Esto es posible por la realización espiritual del absoluto en la acción consciente. Por la acción consciente ascendemos al infinito que está como contenido puro en el ser finito que es el ser humano, hasta pasar de una bondad óptica a una bondad *realizada* (real, bondad ontológica) en busca siempre de la perfección como autorrealización espiritual en una totalidad infinita del ser. El ser humano, por tanto, tiene que trascenderse esencialmente su finitud *por su espíritu*, destruyendo los límites que se le imponen y le condicionan. En la historia, realizar el mundo que se trasciende a sí mismo en lo supra-histórico. Por el movimiento del espíritu se puede intervenir con libertad ante todo condicionamiento; la historia se abre al infinito en plena libertad en un movimiento analógico de la trascendencia mundana (*analogen Bewegung der Weltranszendenz*).<sup>132</sup> Si el ser humano se abre a la verdad suprahistórica puede trascender su limitación. Esta vía tiene elementos interesantes en cuanto al descubrimiento de la infinitud del ser humano por su conciencia espiritual.

Aunque todavía no es del todo claro cómo se logra analógicamente esta trascendencia de lo inmanente a lo trascendente. En otro lugar esta apuesta metafísica se hace más asequible en el ámbito hermenéutico. Cuando Coreth habla de los “límites de la intelección” se pregunta si es que estamos condenados a estar encerrados en nuestra mismidad. Pero la trascendencia de la que habla nuestro autor significa en este caso que decididamente hay que animarse a rebasar las fronteras de nuestra identidad para abrirnos al encuentro de alguien más. No somos cada uno directamente ante el Absoluto, sino que somos por alguien y ante alguien que hace posible una real trascendencia (como comunidad). Es en este encuentro con alguien y no con algo es que se muestran las limitaciones de la intelección humana. Pero podemos encontrarnos dos actitudes son posibles en esta trascendencia: la vuelta a la identidad o la exposición hacia el otro. En lo primero terminamos la comunicación y en lo segundo nos abrimos a comprender con los límites e incertidumbres que ello conlleva. Reflexiona Coreth:

---

<sup>131</sup> Coreth, Emerich, *Metafísica*, p. 252; *Metaphysik*, p. 308.

<sup>132</sup> Coreth, *Metafísica*, pp. 386-389; *Metaphysik*, p. 482-486.

¿Qué sucede, pues, cuando nuestra intelección vive el choque contra el límite? ¿Significa que yo estoy fijado y encerrado en un mundo de comprensión determinadamente limitado, históricamente situado? ¿O bien significa un estímulo a abrirme para entender también otras cosas, para examinar mis propias presuposiciones, para ampliar mi propia comprensión para abrir así a mi intelección lo distinto, que me sale al encuentro con lo extraño? El choque contra el límite es, podemos decirlo así, un choque hacia atrás o un choque hacia adelante al mismo tiempo. Es un choque hacia atrás en el sentido de que por la experiencia del límite de intelección somos remetidos a nosotros mismos y se nos exige reflexionar acerca de nuestro modo de intelección, convertir en expreso nuestro propio mundo de comprensión, mirar a través de su condicionalidad y limitación. Así la experiencia de límite se convierte al mismo tiempo en un choque hacia adelante para abrirnos, para esforzarnos a entender al otro a partir de su mundo, de su manera de ver y de sus presuposiciones [...] lo que es cierto que cada uno vive en su mundo concreto de comprensión, pero que este mundo es fundamentalmente abierto y no está jamás definitivamente fijado y encerrado en sí mismo. El horizonte de intelección está esencialmente dispuesto a ser ampliado y enriquecido por concepciones y experiencias ulteriores, a ser permanentemente formado por nuevas maneras de ver y nuevos contenidos [...] la apertura dispuesta a entender”.<sup>133</sup>

No hacer de lo extraño lo mismo, como asimilación unívoca en la mismidad, sino un nuevo momento de sí mismo, una nueva condición que me es dada porque he comprendido algo nuevo. Hacer de la extrañeza motivo de una vida más rica, he ahí la trascendencia como apertura.

### 1.3.5. Erich Przywara

Es la obra del también jesuita Erich Przywara la que nos ofrece una vía insospechada. En su *Analogía entis* (1932) nos enseña que la analogía es un “estar-referido más allá de sí”. Aquí está la clave de su comprensión de la analogía como relación convergente y emergente entre el Creador y su creatura. Existe una línea vertical que comunica la fuente de todo ser y los seres finitos, más aún, al Creador con su creatura; la creatura está puesta en la existencia desde un “desde arriba”. La intimidad propia de todo ser por su relación con lo absoluto promueve la comunicación. Por ende, “la analogía que participa-en-estar-referido-más-allá-de-sí, tiene por supuesto suyo más hondo, una *analogía comunicativa*-desde-arriba dada-dentro, por la *identidad divina del Es (Verdad, etc.)*”.<sup>134</sup> La intimidad u hondura del ser finito como finito permite la relación con lo absoluto; esa intimidad es de suyo comunicante. Una analogía que *asciende* en lo más profundo del ser. Hay, entonces, un doble movimiento relacional: una analogía participante más-allá-de-sí y una analogía comunicativa dada-dentro y desde-arriba donde “ambos significados de *analogía* se intersectan de modo nuevo. Por cuanto la primera analogía (*de abajo hacia arriba*) tiene la segunda (*de arriba hacia abajo*) por su base temática, el *más allá de sí* abre su hondura auténtica”.<sup>135</sup> El ser finito es la huella del absoluto, la luz creciente sobre las sombras; está en su naturaleza la salida más-allá-de sí. Porque el absoluto es a la vez *sobre* y *dentro* de todas las cosas. Sigue actuando como presencia primera pero al mismo tiempo como fin último, como lo más cercano y a la vez como la más inalcanzable y misteriosa lejanía. Esta era la tesis de san Agustín: lo absoluto como lo “*más interior y más exterior*”. Exterioridad e interioridad del sentido en una ascendente analogía que no se identifica nunca, que no descansa nunca, que no se colma

---

<sup>133</sup> Coreth, Emerich, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Herder, Barcelona, 1972, pp. 145-148.

<sup>134</sup> Przywara, Erich, *Analogía Entis I*, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile, 2013, p. 185.

<sup>135</sup> *Ibidem.*, p. 186.

nunca, que se abre en lo más incierto. Przywara remite a Gregorio Magno en una fantástica formulación para hablar de esta analogía compleja que “se trenza en reciprocidad antitética interior-exterior y superior-inferior”: “plenificando circunda y circundando plenifica y sosteniendo trasciende y trascendiendo plenifica y sosteniendo trasciende y trascendiendo sostiene.<sup>136</sup> Hay un ascenso, pero no es lineal sino *en fuga* en una incesante emanación que nunca se mantiene igual, sino que continúa creciendo libremente. Lo supremo es a lo ínfimo lo que lo más externo es a lo íntimo; Interioridad que encuentra en su huella la salida hacia la Exterioridad; Exterioridad que excede e inunda la Interioridad; Interioridad que crece en su ser-más-allá-de-sí. De esta manera se entiende que el absoluto mana siempre en comunicación con su creatura y ésta participa de Él, pero no en la unidad sino en la bifurcación. Así: “analogía es, en este punto culminante, analogía como *vaivén dinámico entre más allá afuera (inmanencia trascendente) y de-arriba hacia dentro (trascendencia inmanente)*”. Estamos en un doble movimiento como tránsito. En registro agustiniano: “aún no se tiene mientras no viene: no se mantiene, cuando llega [...] Es y no-es” (Agustín, *In Ps.* 38, 8). Dos analogías que se implican mutuamente en una tensión no resuelta ni resoluble en donde no hay identidad ni contradicción sino “relación sintonizada” (analogía). Hay, pues, analogía intra-creatural y analogía entre Creador y creatura (como fin último de realización) que funcionan por relación analógica. Esta segunda analogía es central: “esta última analogía pende preferente de la verdad del *ávw* en el ‘*ana*’: de la autenticidad del *arriba, en tanto arriba*.<sup>137</sup> La creatura es potencialidad (*dýnamis*) orientada al absoluto que es la realidad (*énergéia*) en un obrar activo libre como *servicio*.<sup>138</sup> Liberación de la nada en la realización libre del espíritu, que entre más se acerca al absoluto por su contenido positivo más libre es, cuanto más próximo al Otro más cercano a sí mismo como apertura comunicante en la distancia servicial: “en el sentido de que su máxima proximidad es el máximo de su liberación para moverse libremente (‘cuanto más próxima está una naturaleza a Dios, tanto menos inclinada por Él, y más se inclina a sí mismo por connaturalidad’). No sólo libertad sino don que se dona: “en sentido que como don máximo suyo regala ese *poder dar mismo* (‘porque dan perfección a otras’ [...] ‘no sólo que estén provistas, sino que provean’).<sup>139</sup> Analogía es para nuestro autor más que mera medida o es una medida en un difícilísimo intento por cuidar la fuente de la que mana el sentido. Medida de lo inmensurable. Przywara piensa en un afuera que guarde semejanza con todo lo que existe, una semejanza que avanza no a la unidad perdida (como el algunos otros relatos, sobre todo el hegeliano) sino que en su ascenso semejante al absoluto se aleja de él *justo en esa misma proporción*, es decir, en una medida cualitativa de singularización libre. El absoluto desborda por todos los sentidos que son la manera en que el ser finito se hace una idea de su infinito; el finito se coloca ante el infinito como apertura. Apertura interior y desbordante como servicio. Analogía como entrega libre del espíritu absoluto. No hay linealidad (no hay punto de llegada o mera reconciliación con el origen) sino entrega, *extrema salida*. El absoluto es la auténtica Alteridad; todo procede de Él pero es “tan poco idéntico a Él que incluso puede decir *no a Él*”.<sup>140</sup> En definitiva, *analogía sólo como relación de alteridad recíproca*:

---

<sup>136</sup> *Idem*. Recordemos que el “servicio” será central en la obra en Enrique Dussel. Przywara es de los pocos autores que pone al centro de su pensamiento esta cualidad única de la antropología y la teología.

<sup>137</sup> *Ibidem.*, p. 191.

<sup>138</sup> *Ibidem.* p. 202.

<sup>139</sup> *Ibidem.*, p. 203

<sup>140</sup> *Ibidem.*, p. 204.



Es *relación* (de Dios a lo creatural, en tanto lo creatural está referido a Dios como a su *principio* y *fin* más íntimo y permanente) que en tal medida se manifiesta como relación '*auténtica*' (i.e. a Dios, según Él es auténtico Dios), que expresa la *alteridad* fundante de Dios frente a lo creatural. Lo positivo de '*relación*', se descubre en su culmen, como lo negativo de *ser otro*. Pero justo así, el *ser otro* negativo es signo de plenificación de la *relación* positiva: incomprehensibilidad es el signo de que Dios existe; comprensibilidad, el signo de que no es Dios ('si... lo comprendes, no es Dios'; 'no es eso, si lo comprendiste: si es eso, no lo comprendiste' [Agustín]).<sup>141</sup>

Esta analogía es según conveniencia de proporcionalidad, es decir, atiende la "línea divisora irrestricta de la diferencia. Por eso hay analogía entre *univocidad* y plena *equivocidad*, la cual también disolvería la relación. [La analogía] es (en tanto *proporción de proporcionalidad*), *ser-otro* (*diversas proporciones*), lo mismo uno que se dice de Dios y creatura (*ad aliquid unum.*, vgr. Ser, bueno, etc.): en Dios y en la creatura (*diversas proporciones ad aliquid unum*). Cuando el *aliquid unum* designa una similitud (*similitudo*) entre Dios y creatura, entonces esa similitud no solo es 'mensurada' (*simile 'et' dissimile*) por la disimilitud del modo en que *lo mismo uno es en Dios y en la creatura*. Pues entonces no sería el Es (Verdad, etc.) divino, lo decisivo último, sino esa equidad oscilante entre Dios y creatura. No: la comunidad positiva del *hacia algo uno* (*ad aliquid unum*) es desbordada más allá de sí, hacia la areopagítica *tiniebla luminosa* de *diversas proporciones*, a la *mayor disimilitud*: 'Aunque [las creaturas] lleven en sí una similitud a Dios, no obstante subyace máxima disimilitud'. O como Przywara lo dice en otro lugar: "Dios y creatura 'similares' entre sí, y precisamente en esa similitud, enteramente 'disímiles'".<sup>142</sup> Se trata del teorema del Concilio de Letrán: "*Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*". Si analogía es proporción de lo conmensurable, aquí la proporción se da por el modo en el que la creatura es semejante *justo en su abismal desemejanza* con respecto al Creador que en este punto permanece siempre más-allá, en emanación expansiva, *así como* la creatura debiera permanecer en una *propia* apertura ascendente. Hay conveniencia, es decir *ὁμολογία* entre dos términos enteramente distintos, pero vinculados por el vínculo de la creación. No hay que olvidar que existe una conveniencia entre las mismas cosas donde hay una proporción recíproca, "pero también una conveniencia recíproca entre dos donde no hay proporción sino disimilitud de dos proporciones [...] la primera conveniencia es de proporción, la segunda, de *proporcionalidad*."<sup>143</sup> Del primer modo de analogía (*proportionis*) no es posible decir nada entre absoluto y creatura, mientras que sí lo es en el segundo modo (*proportionalitatis*), es decir, una analogía como "*proporcionalidad* entre esas *proporciones absolutamente diversas*."<sup>144</sup> Esto es así porque el absoluto es la excedencia primera, *Prius* absoluto.

Przywara la llama a su analogía como *analogía de disimilitud siempre mayor* que implica tres momentos analógicos en relación compleja: a) una analogía mensuradora (analogía de atribución) donde el absoluto se muestra como fundamento originario; b) en el descubrimiento de la alteridad negativa como mayor disimilitud, una analogía mensuradora (analogía de atribución) donde hay trascendencia interna por el exceso del absoluto "más allá de la proximidad máxima hacia Él", en una inconmensurable analogía "pendiente" (*analogía de proporción según conveniencia de proporcionalidad*), pues el absoluto siempre está por

---

<sup>141</sup> *Ibidem*, p. 205.

<sup>142</sup> Przywara, Erich, *Filosofía de la religión de la teología católica*, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile, 2012, p. 79.

<sup>143</sup> Przywara, Erich, *Analogía Entis I*, p. 206.

<sup>144</sup> *Ibidem*, p. 208.

encima de todas las cosas; y c) la emergencia positiva de la singularidad creatural, en su “distintiva soberanía –o eficacia-propia relativa... La inconmensurable analogía ‘pendiente’ (*analogía de proporción según conveniencia de proporcionalidad*) fundamenta una nueva analogía mensuradora (*analogía de atribución*); esta vez no de abajo hacia arriba como la primera, sino de arriba hacia abajo: desde el *Dios siempre mayor* se imparte a la creatura su *ámbito de servicio*. La *mayor disimilitud* tiene aquí sentido enteramente positivo: deslindar un ámbito positivo dentro del cual la creatura *es enviada* a prestar servicio [*Dienst-Leistung*] [...] *Servicio* deja en claro cómo esa positividad activa es sólo otra forma más aguda del más-allá de Dios (*en mayor disimilitud*) [...] visión beatífica [...] Anheló (en analogía de atribución ascendente) se torna *arrobamiento deslumbrante* (en analogía de proporción), a fin de tornarse *servicio* (en analogía descendente de atribución).<sup>145</sup> Analogía como “oscilación dinámica, siempre de nuevo y siempre creciente”, donde *ává* es el orden interno (lo horizontal) que ha de quedar rebasado por la profundidad íntima del absoluto hacia arriba (lo vertical): *ávω*; de “un *orden* en virtud de un *extremo más allá sobre*”;<sup>146</sup> oscilación y tensión entre el acá y el allá, entre el alcanzar y el perder, entre el ascenso y el descenso, entre la memoria y el olvido, entre orden natural y orden restablecido por la redención, entre la vida la nada y el Creador; entre *proportio* y *exceso* como *proportio excedens*.<sup>147</sup> De suerte que “Analogía es como este ritmo originario dinámico [...] [de la] ‘analogía tonal’ a la ‘analogía silenciosa’”.<sup>148</sup> Esta analogía oscilante es compleja y a la vez vital, lo cual es una solución posible a la tensión dialéctica<sup>149</sup> entre univocidad y equivocidad que nos puede servir de modelo para pensar nuestro tiempo. Esta analogía es, como puede apreciarse, simplemente insólita y en lo insólito hemos hallado un tesoro maravilloso.

---

<sup>145</sup> *Ibidem*, p. 211. Ricoeur, estudiando la propuesta hiperbólica de un Levinas en su *Caminos del reconocimiento*, dirá “comparación entre incomparables”. No trabaja ahí desde luego a Przywara, pero no deja de llamar la atención la similitud de los términos (aunque Ricoeur atienda esta posibilidad al parecer por medio de la política liberal de la igualdad, de la igualación), aunque desde luego la analogía de Przywara está en movimiento que fortifica en la lejanía, mientras que la disimilitud entre el yo y el Otro de Levinas está paralizada en una extrañeza sin fecundidad histórica. Przywara es optimista mientras que Levinas es terriblemente pesimista ante todo porvenir.

<sup>146</sup> *Ibidem*, p. 240.

<sup>147</sup> *Ibidem*, p. 279.

<sup>148</sup> *Ibidem*, p. 288.

<sup>149</sup> Jacob Taubes también ha indicado el lugar de la teología de Przywara después de la revolución copernicana donde el uso de la analogía aristotélico-tomista quedó reducido a un discurso metafórico que pudo superarse por una posición dialéctica: “el giro copernicano sacudió toda la estructura jerárquica, tanto en el cielo como en la tierra [de la distinción medieval entre el cielo y la tierra] [...] El principio de la analogía (y todo lo que con él se asocia: la liturgia y los sacramentos, basados en una correspondencia entre lo natural y lo sobrenatural) carece de toda significación en un universo copernicano. Mientras que la analogía cosmológica fue plausible, estuvo también justificada en la teología; lógicamente, todos los padres de la iglesia desde Agustín a Tomás de Aquino formularon sus teorías teológicas en la gramática de la analogía. Una teología que ha perdido la base cosmológica para el principio de la analogía y que mantienen, sin embargo, el método de la analogía, se vuelve puramente metafórica. En un universo copernicano, una teología que tome en serio sus símbolos y sus presupuestos sólo puede conducirse según el método dialéctico. [En la teología de] Erich Przywara el principio clásico de la analogía sufre una metamorfosis y toma la forma de una dialéctica sintética y antitética. Esta metamorfosis en la teología católica está determinada evidentemente por el colapso de la cosmología medieval que siempre había permitido una analogía fundamental e ‘inocente’ entre lo natural y lo sobrenatural [...] [porque la teología es “pensamiento dialéctico” o no es más]. Si se considera seriamente el carácter dialéctico de la teología, ella debe entonces seguir siendo un discurso abierto y no debe cerrarse en un sistema autorreferencial”. Taubes, Jacob, *Del culto a la cultura. Elementos de para una crítica de la razón histórica*, Katz, Buenos Aires, 2007, pp. 216-225.

En palabras de Alfonso López Quintas: “La *analogia entis* es un modo de dialéctica jerárquica que nos hace ver el misterio a la luz del contraste, en la tensión provocada por una antítesis. Se puede hacer de Dios una afirmación [...] pero sólo en cuanto se formula su antítesis se verá el misterio en un instante a través de la tensión dialéctica. El pensamiento oscila de un extremo a otro, y su fruto madura en este pendular tensionado. Un concepto aislado es rígido; sólo en la tensión de los conceptos contrastados brilla el misterio *viviente*. De ahí el dinamismo de la analogía y, a la par, su honda serenidad, que procede de lo profundo”.<sup>150</sup> Han Urs von Balthasar, su más digno discípulo, da testimonio de la obra de przywariana: “El misterio de la ‘desemejanza siempre más grande’ de Dios en la semejanza –por grande que sea- de la criatura con él ha hecho caer a pocos bajo su hechizo. Eric Przywara está completamente captado por él, y todo su pensamiento y su obra es un único testimonio suyo. Sus versos se mueven, como sus pensamientos, en el duro límite donde la palabra se transforma en silencio, donde su movimiento finito se transforma en infinito y con ello se detiene terrenalmente [...] el salto a la trascendencia a través de las situaciones-límite, el silencio como lenguaje de lo ‘inefable’, el hombre como ser en tensión de trascendencia”.<sup>151</sup> “E. Przywara –dice Secretan- ve en la *analogía entis* el ‘principio católico’ universal que sustenta dinámicamente también las vastas relaciones finito-infinito como los equilibrios principales del ser [...] desde la perspectiva de la creación (*perspective de Création*)”.<sup>152</sup> El legado de nuestro teo-filósofo es, como se ha podido ver, en verdad riquísimo y esperamos se puedan ver sus frutos, al menos si hay atención suficiente al misterio. Este momento expositivo nos sirve para poder pensar en la impensable *proportio excedens* como nuevo modelo de atención a los graves problemas que se despliegan sin cesar ante nuestra espantosa manera de vivir.

---

<sup>150</sup> López Quintas, Alfonso, *Pensadores cristianos contemporáneos*, BAC, Madrid, 1967, pp. 294-295.

<sup>151</sup> *Ibidem*, pp. 304-305.

<sup>152</sup> Secretan, Philibert, *L’analogie*, PUF, París, 1984, p. 81.

## CAPÍTULO 2 CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE LA ANALOGÍA

### *2.1. Algunas posiciones de la tradición occidental*

José Miguel Gamba ha sugerido distinguir entre “analogía en general” (*analogia docens*), que atiende sus determinaciones esenciales como objeto teórico y “analogía aplicada” (*analogia utens*),<sup>153</sup> que de acuerdo con esas determinaciones posibilita un cierto conocimiento en el desarrollo de una materia específica.<sup>154</sup> En este momento de la exposición debemos centrarnos en resolver *qué* es la analogía, es decir, exponer mínimamente sus propiedades, esto es, su naturaleza. No obstante, hay que señalar también que el ser de la analogía va abriéndose y conformándose históricamente en relación a la diversidad de usos que de ella se hace pues es en virtud de estos múltiples usos que podemos “captar” su estatus racional discursivo humano. Así, pues, hablaremos del concepto de analogía en su acepción general abstracta (como capacidad humana de cognición y comunicación) pero comenzando propedéuticamente en una configuración que llamaremos “clásico-occidental” (lo cual *relativiza*, esto es, contextualiza una línea de tiempo cultural en tanto producto teórico-discursivo a la vez que este ejercicio de ubicación es lo que permitirá lograr por semejanza una *comprensión mundial* de la analogía,<sup>155</sup> con lo cual será posible estudiar otros modos de expresarla que provienen de horizontes culturales distintos al de la línea temporal indicada),<sup>156</sup> es decir, de acuerdo a una tradición de pensamiento que parte formalmente con Aristóteles (aunque con la clara herencia de la diversa tradición clásica griega), tiene un renacimiento con las disquisiciones árabes, se formaliza nuevamente con Tomás de Aquino

---

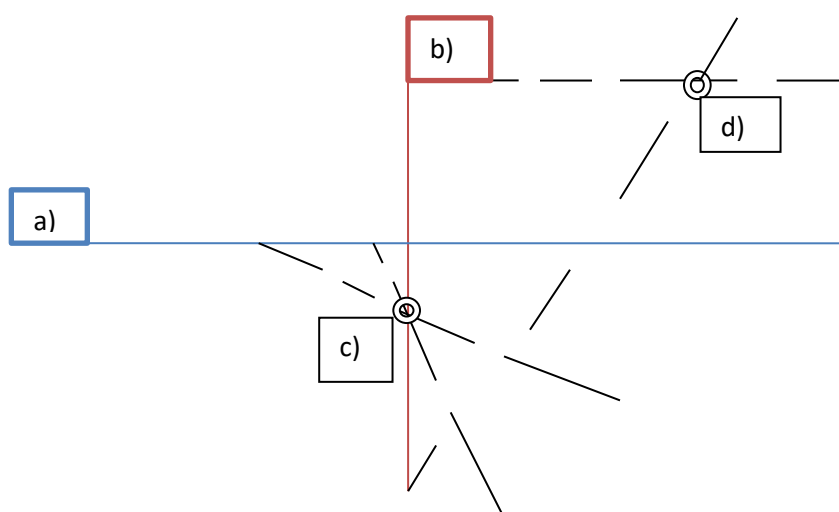
<sup>153</sup> Que para Santiago Ramírez puede ser de tres tipos: dialéctica, demostrativa o meramente explicativa. Gamba nos precisa las diferencias: “El uso dialéctico suele identificarse con el razonamiento analógico, que tan frecuentemente se halla en las ciencias naturales. El valor de tales analogías es, como los razonamientos que funda, sólo probable [...] pues trasladan predicados propios de un terreno a otro, por medio de otras nociones comunes [...] Por el contrario, el uso demostrativo de la analogía se da cuando semejante traslado se apoya en nociones propias de cada uno de los campos que son entre sí esencialmente proporcionales. De ahí que este uso, por emplear un término medio esencial o que se dice por sí, alcance un valor de certeza apodíctica [...] El uso explicativo de la analogía se da en los razonamientos que transfieren un predicado desde una cosa, conocible naturalmente, a otra sobrenatural y misteriosa, basándose sin embargo en una proporción esencial que entre ambas se da V. gr. Cuando se afirma que la unidad entre el alma racional y el cuerpo es como la unidad en Cristo del hombre y de Dios, apoyándose en la unión sustancias inmediata que en ambos casos se da [...] La certeza que con tal procedimiento se alcanza es intermedia entre las dos anteriores, y es en la teología donde se encuentra su aplicación”. Gamba, p. 76.

<sup>154</sup> Gamba, p. 75-79.

<sup>155</sup> Lo que es una tarea pendiente en este siglo donde esta comprensión mundial de la analogía es decisiva como parte de un modelo abierto de integración de las formas en que se ha configurado teóricamente (como visiones de sentido y científicidad) el saber humano desde distintas geografías (horizontalmente) y temporalidades (verticalmente). Esta configuración mundial de la analogía es por esencia crítica y no enciclopédica.

<sup>156</sup> Donde podremos observar coincidencias pero también formas distintas de la concepción analógica de la inteligencia humana según los problemas que sólo se pueden registrar en un horizonte cultural específico.

en la era dialéctico-escolástica y se bate taciturna entre la Modernidad y el siglo XX, aunque ya no sólo en Europa o USA sino también en una recreación original en América Latina, es decir, en el Sur del mundo occidental. Cabe decir que esta última configuración no es parte de otra línea temporal porque pertenece a Occidente pero de *forma crítica*, esto es, en tensión con los modos académicos dominantes que han delimitado el ejercicio analógico y que no han sido capaces de comprender la realidad colonial en que comenzaron a habitar quienes se formaron en las escuelas tradicionales de pensamiento europeizados. Por lo tanto, no sólo hay una a) *horizontalidad* (distintos horizontes culturales que otrora estuvieron alejados unos de otros pero que ahora se enfrentan dentro del proceso de globalización capitalista), b) una *verticalidad* (distintas temporalidades que también pueden darse como c) *conexiones* que subyacen ocultas o manifiestas para una misma línea de tiempo cultural, como es el caso del estudio de la analogía por el mundo árabe), sino también y especialmente una d) *refracción tensional* desde donde el uso teórico tradicional de un saber formal (en occidente, por ejemplo) es “puesto en cuestión” desde una forma crítica de comprender y comprenderse como una parte //externa// de la misma línea temporal cultural (es decir, situándose como *colonia*). Aquí lo diagramamos:



De esta forma se comprende que el estudio tradicional de la analogía es abstracto, mientras que su estudio mundial será realmente concreto. La complejidad se abrirá paso por sobre lo simple. Al mismo tiempo esta visión ofrece la posibilidad de entender de otra forma el devenir de la analogía en Occidente, yendo más allá de las visiones tradicionalistas y acentuando las rupturas discursivas (o giros epistemológicos) que han permitido dar a luz nuevas rutas en que la inteligencia pueda moverse mejor según lo exijan las circunstancias. Los distintos horizontes culturales ofrecen nuevas posibilidades para la recreación de las nociones que sin la conexión con otras formulaciones racionales quedarían como meros instrumentos en desuso.

El uso de la analogía en Occidente ha tenido particular relevancia en el tratamiento creativo de ciertos problemas teóricos en diferentes niveles del discurso, tales como el

filosófico (metafísico, ético, político...), el teológico (cristiano y musulmán), el lógico, el filológico, el aritmético, el geométrico, el retórico (político) o el poético (como facultad de creación). Además, podemos advertir un uso que no suele mencionarse en los selectos tratados de analogía: el uso práctico-poético en la vida cotidiana tanto al nivel de los discursos sapienciales que destacan relaciones axiológicas entre varias figuras simbólicas, alegóricas o míticas que se hacen presentes en las celebraciones populares y en los modos en que las personas pueden interpretar y resolver sus más apremiantes problemas (muerte, miseria, felicidad, justicia, liderazgo, rectitud, enfermedad, esperanza, divinidad...), como al nivel de la producción literaria bajo la impronta de un Estado, un culto religioso<sup>157</sup> o una práctica profesional académica.

Formalmente, en la tradición de pensamiento occidental, la analogía no fue usada metódicamente en el discurso filosófico sino hasta Aristóteles. Pero desde luego, como ya lo hemos dicho, el sentido de la proporción (en principio matemática)<sup>158</sup> así como las relaciones

---

<sup>157</sup> La noción de parábola debe ser retomada todavía en un serio análisis. Aristóteles le pasó una vista en su *Retórica* pero sin profundizar (1393b5). Gottlieb Shöhngen dice que la *analogía de la fe* (que viene desde arriba como orden de acción) y la *analogía del ser* (que viene desde abajo como orden de esencia), se reconocen en la parábola donde la *Ähnlichkeit des Seins* se da de forma proporcional. La definición de parábola ya de suyo elocuente: “parábola o similitud. El vocablo *parábola* (παράβολή) aparece empleado corrientemente por los sinópticos. *Juan* dice *παροιμία*, que, en sentido clásico, significa proverbio (*Juan*, X, 6; XVI, 25; etc.). Los Setenta emplean *parabolé* por el hebreo *mashal*, que traduce de ordinario por el término elástico de similitud (*similitude*). Se encuentra empleado en el Libro para designar expresiones obscuras (*Salmos*, XLIX, 4), y también discursos en lenguaje figurado (*Números*, XXIII, 7; *Job*, XXVII, 1), o relatos que recuerdan una veces los apólogos [II *Sam.*, XII, 1-4, la historia de la oveja pobre, contada por Natán a David, para avergonzarse de su conducta], y otras unas comparaciones más o menos alegóricas [II *Sam*, XIV, 6 y 8; I *Reyes*, XX, 39 y sigs.; *Isaías*, V, 1-6; XXVIII, 24-28]. Para atenernos a una fórmula muy general, diremos que la parábola evangélica es el relato de un acontecimiento (*le récit d'un événement*) real o imaginado, tomado de la naturaleza o de la vida corriente, y dispuesto de tal manera que sugiera una verdad moral o religiosa. Trátese, pues, de una comparación que parte de la *imagen de un hecho*, con el fin de introducir una idea. Como no siempre es necesario, para el uso que se le *destina*, desarrollar esta comparación (*comparaison*), sucede a veces que únicamente se la plantea. Citaré un ejemplo: en *Marcos*, II, 16 y sigs., unos escribas y unos fariseos se asombran de que Jesús coma con publicanos y pecadores (ἀμαρτωλοί), y él les contesta: “*Los sanos no tienen necesidad de médico, sino los que están enfermos; porque yo no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores*”. La comparación es obvia y no necesita explicaciones. Véase al mismo toda serie de *analogías* (*analogies*) que siguen al versículo que acabo de citar, en el mismo capítulo de *Marcos*: los acompañantes del esposo que no ayunan mientras éste está con ellos; el remiendo de un vestido viejo, que no se debe hacer con un paño nuevo; el vino nuevo que no se debe echar en odres viejos; y también el versículo 24 del capítulo III de *Marcos*, en el que habla del Reino que no puede subsistir en tanto se encuentre dividido. Son otros tantos esbozos de parábolas. Hay que tener cuidado de no confundir la parábola con la alegoría [...] Para interpretar una alegoría, es preciso poseer su clave, estar iniciado, la comparación parabólica está destinada a iluminar el pensamiento (*éclairer la pensée*) de quien lo emplea y no a velarlo. Para captar la diferencia, basta comprar las parábolas sinópticas con las alegorías johánicas. Cuando *Juan*, VI, 35, escribe: “Yo soy pan de la vida; el que a mí viene nunca tendrá hambre, y el que en mí cree, no tendrá sed jamás”, alegoriza, ya que identifica el símbolo y la cosa significada, y la inteligencia de esta última no cae en el dominio del sentido corriente. Quien no ha oído hablar jamás de la eucaristía y de su interpretación cristiana no puede comprender esto [...] la parábola [es] un procedimiento docente (*procédé d'enseignement*)”. La parábola es parte de la tradición popular siria y palestina. Guignebert, Ch., *Jésus*, Éditions Albin Michel, París, 1947, pp. 299-308; *Jesús*, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, México, 1961, pp. 216-223.

<sup>158</sup> En el Siglo VI antes de nuestra era surgió el término griego φιλοσοφία que en la visión pitagórica implicó, como dice Eduardo Nicol, “un saber vital orientado a la eternidad”, una expresión sacra que se relacionó al mismo tiempo con las matemáticas y la geometría, pero, y esto es lo decisivo, a través de la música que permitió una síntesis comprensiva: “el descubrimiento de la octava [...] Puede suponerse que fue de este descubrimiento de donde nació el estudio de las proporciones. [...] El hallazgo de la *armonía* representa el tránsito de lo simple

por semejanza entre la inteligencia universal (*lógos*) y la multiplicidad de seres existían en los pensadores anteriores. Así lo explica José Vives:

Seguramente no habría demasiada exageración si se afirmara que el gran esfuerzo científico-filosófico de los naturalistas jonios, de los pitagóricos o de Heráclito o Demócrito, no es más que un intento de explicar el universo analógicamente. Cuando Tales pone el agua como principio de todas las cosas... “por una analogía sumamente audaz extiende al conjunto de todas las cosas los resultados de su observación concreta”. Lo mismo podría decirse de los demás cosmólogos de Jonia o de la Magna Grecia: lo que era propiamente objeto de experiencia en algunos fenómenos muy particulares, era trasladado por analogía a la composición y a los cambios de todo el universo. Los pitagóricos igualmente universalizaban analógicamente las relaciones numéricas que habían observado en algunos casos particulares. En realidad, el método analógico más o menos estricto fue prácticamente el único método de investigación antes de que se estructurara el método deductivo, cuyo prototipo es el silogismo aristotélico.<sup>159</sup>

Los filósofos jonios intentaban establecer cuál era el *ἀρχή* (el principio o el origen) del que todas las cosas podrían explicarse y fundarse por último. La relación entre todas las cosas existentes y su origen último no puede ser explicada sino con ayuda de un pensamiento analógico. En el caso del “agua primordial”<sup>160</sup> de Tales no puede ser sino un paradigma o modelo en el que los fenómenos naturales observados pueden ensamblarse de forma conjunta y coherente. Pues así como los fenómenos se constituyen y organizan así lo hace el agua en su estructura esencial. Ambos extremos (lo natural y su estructura) son posibles de ser implicados por un razonamiento analógico que permite asumirles en una perspectiva teórica más amplia y abierta a otros posibles modelos más funcionales (aunque entre estos hay de todas formas aprovechamientos interesantes). Otra noción central de esta época es sin duda

---

a lo complejo, de lo lineal a lo pluridimensional. [...] la palabra [Armonía] pasa a significar también el modo adecuado de hacer concordar las diversas partes descubre por un camino imprevisto la unidad de lo diverso y lo múltiple, que el problema cardinal del pensamiento griego en estos tiempos [...]”. *Idea del hombre*, Stylo, México, 1946, p. 184. Pitágoras es pudo hacerse cargo filosóficamente de esta cuestión músico-matemática fundamental que seguramente fue discutida en su tiempo, de donde la palabra *ἀναλογία*, adquirió un significado preciso. (que posteriormente se ampliaría analógicamente en otros ámbitos discursivos). Pero, la analogía, ciertamente, en su acepción primera, histórica y semántica, nace aquí. Así lo aclara Martín Simesen de Bielke: “La relación proporcional entre la frecuencia y la longitud del cuerpo oscilante también se observa en las cuerdas de instrumentos musicales: el número de oscilaciones determina la altura del sonido, que crece o decrece en proporción inversa a la longitud de la cuerda. Imaginemos dos cuerdas de longitudes diferentes. Si la relación o *razón* (*λόγος*) entre el número de *oscilaciones* de las dos cuerdas es *igual* (*ἴσα*) a la relación o razón entre las longitudes de las mismas ( $A/B = C/D$ ), llamamos a esa relación analogía (*ἀναλογία*) o proporción. Según la tradición (que cuenta entre sus representantes más célebres a Jámblico, Nicómaco de Gerasa y Teón de Esmirna), es a partir de experimentos con martillos y cuerdas de distintas longitudes y pesos colocados en los extremos (posiblemente incluso con un monocordio provisto de un puente móvil) como Pitágoras habría encontrado el fundamento matemático de tres intervalos musicales y, con eso, los principios básicos de la armonía tonal: la *ratio* constante entre tónica-octava (2/1), la *ratio* entre tónicaquinta (3/2) y entre tónica-cuarta justa (4/3) de la escala diatónica (o mayor natural). “La escala del tiempo. El concepto pitagórico de analogía en la definición de tiempo platónico-aristotélica”, en *Eidos* N° 27 (2017), Barranquilla, pp. 96-124.<sup>159</sup> Vives, José, *Génesis y evolución de la ética platónica. Estudio de las analogías en que se expresa la ética de Platón*, Gredos, Madrid, 1970, p. 11.

<sup>160</sup> Que tiene su origen, tal como lo sostiene Onians, en la visión tradicional de *γένεσις* que viene desde Homero al ver en el *Okeanos* (como líquido primigenio procreativo) la generación de todo. Todas las creencias que acompañaban a los antiguos mitos son sin duda el punto de partida (*starting-point*) de los primeros filósofos jónicos, aunque desde luego se reconoce la observación meteorológica del mismo Tales lo que afianzó su propuesta teórica. Onians, R.-B., *The Origins of European Thought. About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*, Cambridge University Press, Cambridge, 1951, pp. 247-248.

el de λόγος.<sup>161</sup> La polisemia de este término (su “amplitud de significados y la aureola de su misterio”, como dice Mondolfo)<sup>162</sup> denota lo fundamental que era en el horizonte cultural griego antiguo.

### 2.1.1. Heráclito

Fue Heráclito de Éfeso quien estableció una valoración distinta del *lógos* para explicar no sólo la realidad cósmica (que sería su intención científico-natural) sino también y orgánicamente para orientar la vida humana (que sería su intención ética). Debemos, entonces, fijarnos en cómo ha hecho esta apertura de sentido nuestro pensador, al que se le conoció como “el oscuro” (*hó skoteinós*) por su estilo de escritura “sin miramientos”,<sup>163</sup> que cimbraba la validez de los pactos y estructura sociales de su tiempo. Como es sabido, quienes tienen vocación filosófica toman prestados términos de la vida cotidiana donde se identifican totalidades semánticas como el derecho, la economía o la política para referirse a “algo más” (que sería el referente *ideal*). Así, debe admitirse que la actividad filosófica, como actividad *inte-lec-tual* que interviene sobre el discurso habitual para hacerlo des-habitual permite la apertura polisémica de las palabras de uso común, buscando su fundamento, aclarándolas en una nueva totalidad que será ahora *theórica*. Es así como Heráclito ha procedido con el término “lógos” que él concibe como *díke*, es decir, como la justicia que permite la armonía cósmica pero también como *éthos*, como sentido ético-práctico del proceder<sup>164</sup> y como *phrónesis* para la formulación adecuada del juicio. Para Heráclito, la *palabra*, que es la que agrupa, reúne o colecta lo diverso y lo múltiple en una cierta unidad de sentido, es principio de orden y por tanto rige todo cuanto hay, incluso las acciones humanas que aspiran a ser rectas; el poder unificador del *lógos* no es un proceso cognitivo privado o egológico sino una *apertura* a la legislación de lo real, al modo en que lo natural deviene ordenadamente.<sup>165</sup> El fragmento B50 es clave para entender este esquema ontológico: “escuchando no a mí [al propio discurso particular], sino al *lógos* que está en ustedes hay que convenir que todo es uno (*hén pánta einai*)”. Pero hay que aclarar: lo que hay que “escuchar” no es una divinidad cultural sino que es sencillamente *espíritu*, por lo que todo concuerda con todo.<sup>166</sup> El *lógos* es comunidad de significación prudente y verdadera de la cual quien participa se obliga a salir en busca de lo que es común, mientras que quien se niega a ella se deja llevar por su *idio-tez* para habitar alejado de la comprensión sensata de lo que es; lo contrario a la comunidad es

---

<sup>161</sup> Para tratar este tema hay que revisar el trabajo de Néstor Luis Cordero, *El descubrimiento de la realidad en la filosofía griega. El origen y las transfiguraciones de la noción de lógos*, COLIHUE Universidad, Buenos Aires, 2017.

<sup>162</sup> Mondolfo, Rodolfo, *Heráclito*, Siglo XXI, 2007, México, p. 157.

<sup>163</sup> Lo cual no fue agrado de Aristóteles quien recomendaba una escritura rigurosa, pero legible y pronunciable. *Retórica*, III, 1407b 15.

<sup>164</sup> Esta también es la posición de Eduardo Nicol para entender que la filosofía de nuestro filósofo efesio no es una predicación religiosa o moralista sino una indicación que “descubre en el pensamiento racional una forma de excelencia (*ἀρετή*) de la condición humana”. *Los principios de la ciencia*, FCE, 1974, p. 489.

<sup>165</sup> El “*lógos* como ley con el ininterrumpido acontecer de los fenómenos”. Mondolfo, Rodolfo, *Op. Cit.*, p. 159.

<sup>166</sup> “*Geist*”, escribe Bruno Snell, palabra que se tradujo a la versión inglesa de su obra como “*Mind*”. “*Geist*” como “substancia abstracta” y no ya como divinidad oscilante. *The Discovery of the Mind. In Greek Philosophy and Literature*, Dover Publications, Nueva York, 1982, p. 144.



la vida facinerosa de los *hoi polloi*, la horda o la masa.<sup>167</sup> La sabiduría (*sophía*) consiste en reconocer la estructura tensional del cosmos que implica todo cambio. ¿Qué es, pues, lo común? El cambio que supone al contrario: lo compartido (*zinós*). No hay *iso*-nomía sino *hetero*-nomía de relaciones, por lo que lo más frío concuerda, pero en forma inversa,<sup>168</sup> con lo más caliente, lo que va hacia arriba con lo que va hacia abajo, de las cosas que emergen (*génesis*) con las que se destruyen (*gínesthai*), la injusticia (*ádikías*) con la justicia (*díken*) como *reparación* (*állélois*) (B 1). La unidad heraclíteana no es idéntica a sí misma sino que es unidad de lo diverso en continua lucha. En este sentido, el *lógos* es proporción (*medida*) de lo que se des-proporciona: es *un fuego* (*hén pîr*). Sabiduría de lo evanescente, no de lo inmutable ni de lo petrificado. Sabiduría pero no de la unanimidad sino del desacuerdo que debe resolverse en un entendimiento sensato acerca de lo que tiene valor “común”.

El *lógos* es orden (*táxin*) o totalidad de lo que *es* (*más allá* de lo dado)<sup>169</sup> y esto es así porque “el mundo es uno” (*héna tòn kòsmon*, A 10) y la única legitimidad del sí-mismo se encuentra en que pueda participar de lo común (*koinó*) que es lo que tempera la injusticia. El primer uso analógico es el metafórico por el cual Heráclito puede avanzarse sobre lo inmediato de los significados hacia nuevas profundidades semánticas. El segundo uso se da en cómo el término “*lógos*” funciona *analógicamente* en todos los fragmentos donde aparece en su nuevo sentido porque establece discursivamente<sup>170</sup> su significado en un ámbito distinto en cada caso, transitando de la relación de los elementos al cosmos como totalidad hasta llegar al ámbito de la acción humana. El tercer uso tiene que ver con la teoría de la tensión y

---

<sup>167</sup> “Malos testigos (*kakoí mártires*) para los hombres ojos y oídos de quienes tienen espíritus bárbaros (*bárbarons pshychás*) <que no hablan lengua de razón>” (107); “Sin entender tras haber oído, a sordos se parecen: para su caso reza el dicho de que presentes, están ausentes (*gareóntas âgeînai*) (34). Aunque pareciera que la forma de vida de Heráclito se contraponen a lo que él mismo está manifestado en sus aforismos, hay que decir que en coherencia con su propia visión del mundo *aparta* su persona de las galanterías, la palabrería barata y las buenas relaciones con el poder o el dinero, de la banalidad peligrosa, agresiva y bárbara del fanatismo que aunque gregario es vacío, delirante (ser cómplices en la ruindad no es ser comunidad). Eduardo Nicol también lo reconoce: “lo que desarticula la comunidad es la *doxa* vulgar e irresponsable”. Entre la comunidad de lo que es bueno/verdadero y la congregación del delirio, Heráclito elige lo primero aunque esto suponga estar “fuera” de los valores sociales, culturales, civilizatorios “vigentes”; más allá de lo dado (de lo dado por cierto, de la ambición y del exceso) está el *lógos* que encausa, que profundiza en el alma. Nuestro filósofo es sumamente radical y peligroso para la convención social puesto que sigue *otro* principio, uno im-pensado, la lógica de lo no-habitual (lo que a pesar de ser oída se desoye ensoberbecidamente). Su denuncia es profundamente inmanente y a la vez trascendente, y por esta “trascendencia” que vincula por lazos honorables es que se puede llevar una vida decorosa, apegada a lo sencillo, a lo templado, a lo cuerdo (que es locura para el mundo de los arrogantes y de los poderosos), por la palabra sin miramientos ni debilidades. La *palabra* de Heráclito es un martillo contra los contornos de la civilidad, de hipocresía, del absurdo como hábito, de la barbarie que aparenta virtud.

<sup>168</sup> Pues lo disonante ensambla (*sináphsies*) con lo consonante pero no de la misma manera: *son* y *no* son lo mismo. Del todo vamos a lo uno y de lo uno vamos al todo; la *perspectiva* no es la misma desde uno y otro movimiento.

<sup>169</sup> Pues lo “dado” son las estructuras sociales y por tanto las maneras prejuiciosas de entender y observar la realidad que en cuanto tales no son en modo alguno sagradas sino un defecto de visión, un desacierto si no se atiende el *lugar* que ocupa el ser humano en el conjunto de lo natural (en la *phýsis*).

<sup>170</sup> Aun si se establece que este *lógos* es el discurso mismo de Heráclito (es decir, su doctrina), este discurso apunta a algo superior, que sería “aquello con lo que los hombres vivieron sin oírlo, o escucharlo, es aquello en lo que Heráclito concentra su discurso, al escuchar y analizar los discursos que tienen curso a su alrededor. [...] Como ese discurso ya había dejado de ser oído antes de que Heráclito escribiera, no es ese discurso, sino la verdad, una correspondencia objetivada llamada ‘sentido’, lo que, se cree, merece únicamente su atributo de eterna, como el fuego que por ello se compara con el logos”. Bollack, Jean, *La Grecia de nadie*, Siglo XXI, México, 1999, pp. 259-360.

la armonía en Heráclito: “la tierra deviene líquida como el mar y se mide según el mismo *lógos* en que se encontraba antes de devenir tierra” (31). *Lógos* aquí se traduce por proporción (*analogía*), pues se usa como medida, bajo el esquema “A es a B como C es a D”.<sup>171</sup> El *lógos* heracliteano es ana-lógico porque atraviesa todos los órdenes de la realidad espiritual (comunidad del cosmos en lo humano y lo humano en el cosmos). El *lógos* exige una disposición recta (*ortós*) a escuchar no los ruidos o las bravuconadas sino la unidad que prevalece sobre lo múltiple (entiéndase: sobre el caos y la altanería) y como movimiento cósmico que se rige por la tensión entre los opuestos, por el *pólemos* que es el *páter pántom* (padre de todo, 53), la eterna transformación de todo (*kósmou metabolês*). Sólo siguiendo lo común *katá ton lógon* (según o de acuerdo con el *lógos*) se puede llevar una vida juiciosa, pues el poder del *lógos* atraviesa y une todo (desanudando y anudando), además de ser esencialmente dialógico: la invitación a *escuchar* demanda la fundación de una cultura para superar los particularismos anárquicos mezquinos.<sup>172</sup> *Lógos* es, por ende, relación analógica no sólo formal sino objetivamente porque mienta la proporcionalidad tensional como naturaleza (*phýsis*) de todo cuanto hay, que no es un mar de átomos sino un fuego eternamente *viviente* (*áiêzoon*) *que se enciende y se apaga según medida* (*métra*);<sup>173</sup> es el principio originario de la inteligencia humana. *Lógos* como acto pedagógico primero, como esfuerzo de comunicación entre la vida humana y el rimo cósmico. Palabra vinculante (*homologeín*) que parte de un reconocimiento intersubjetivo para dar cuenta de la realidad cósmica: una analogía dialéctica que enlaza la vida humana con la realidad misma en una intimidad abierta: el alma (*psyché*).<sup>174</sup> Es aquí donde el uso de *phýsis* y *psyché* por parte de Heráclito nos revelan que al fin el nivel metafórico logra trascender la proporcionalidad matemática del ser y se abre a la realidad misma en su devenir. No le importa a Heráclito lo cuantitativo sino lo cualitativo, el *modo* en que convergen y divergen los hechos.

De esta manera entendemos que el *páter pántom* es la causa de que unos sean dioses y otros humanos, que unos sean libres y otros esclavos. Pero ¿qué quiere decir esto? La teología y socio-logía de nuestro filósofo no son las de Aristóteles, pues para Heráclito *esos* “dioses” pudieron no-ser y *esos* “hombres” pudieron no-ser, así como en el caso de los que *resultaron* “libres” o “esclavos”, es decir: no hay un destino inexorable que nos mantenga en la misma posición, sino que *devenimos*, esto es: este devenir *no es y no puede ser siempre el mismo*. Porque los que fueron pudieron no haber llegado a ser y los que serán tendrán que ser *otros* de los que había; si el esclavo no es por naturaleza esclavo, al menos no por una absoluta necesidad, sino por una posibilidad causada por el devenir mismo, entonces el esclavo es “alguien” que cumple su papel por un sorteo y no porque sea su marca constitutiva. A esto le podemos llamar con entera ecuanimidad: *consciencia de finitud*. Pocos griegos pudieron llegar a esta posición teórica. Pero, ¿estamos justificados para asumir esta posición

<sup>171</sup> Cordero, Néstor Luis, *El descubrimiento de la realidad en la filosofía griega*, p.47. El caso semejante es: “vive el fuego la muerte de la tierra, y el aire vive la muerte del fuego; el agua vive la muerte del aire, la tierra la del agua” (B76).

<sup>172</sup> *Ibidem.*, p. 368.

<sup>173</sup> B30.

<sup>174</sup> La Totalidad de lo real se profundiza en el *lógos* del alma, que aunque tiene origen en el agua y al agua vuelve en su muerte sus límites no podrán ser encontrados aun tomando todos los caminos (B45), *lógos* que es capaz de acrecentarse a sí mismo (B115). Conocerse a sí mismo es humilde sabiduría de esta asombrosa interioridad que no es solitaria sino comunicante, que da cuenta de un mundo común (B89). *Psyché* es la que permite atender la unidad entre lo cósmico y lo moral, entre el cielo y la tierra, pues no hay trasmundo, no hay nada oculto que no se devele en su *lógos*.

hermenéutica? Consideramos que sí porque Heráclito no ha cerrado unívocamente lo que hay, sino que el devenir es él mismo analógico, *abierto*. No mera necesidad o linealidad omni-determinante sino proceso de transformación abierta, viva, libertad y no mero devenir, incluso algo más insólito: *historicidad*. Son unos insólitos fragmentos que también animan nuestra posición: “ni caminando todos los caminos podrás encontrar los confines del alma, tan profundo es su *lógos*” (45); “es propio del alma un *lógos* que se acrecienta a sí mismo” (115); “la *phýsis* gusta de ocultarse” (123); “el *éthos* es el *daimon* del ser humano”. Si bien hay que reconocer que “todo es uno”, al mismo tiempo ha de aceptarse que hay una profundidad inabarcable por lo que podría ser la consideración heracliteana de la finitud y apertura tanto en el alma humana como en la naturaleza, porque no son entidades fijas y menos aún completadas (colmadas) sino que son *realidad viviente* (*áiēzoon*) que “gustan de...” y se “acrecientan”. Esta analogía metafórica es la más sugerente y potente de nuestro filósofo ya que indica el pasaje del ámbito de lo cósmico a lo antropológico, de lo superficial a lo profundo, de lo externo a la intimidad del alma donde se atisba el misterio, lo inescrutable que sin embargo anima a seguir escuchando.

Ahora bien, aunque el discurso filosófico griego asuma la analogía en alguna dimensión de sus formulaciones metafísicas, habrá que decir que hay una línea analógica que recorrerá toda la tradición, que matemáticamente surge con Pitágoras pero que se irá ampliando y extendiendo a otros ámbitos semánticos de los contenidos filosóficos situados según las etapas históricas a las que pertenezcan. De ahí que de lo matemático se pase a lo cósmico y de lo cósmico se pase a lo ético, político y estético (en lo que se ha denominado como un pasaje de lo cuantitativo a lo cualitativo, de lo numérico a la interioridad interpersonal). Estos “giros” discursivos son formas en que la analogía se profundiza y va ampliando su potencial heurístico. Heráclito ha logrado el comienzo del “giro” de lo cósmico a lo ético. Es más: su propuesta analógica incluye ambas dimensiones en un conjunto tensional (que parte, decíamos, de la escucha o interpretación del *lógos*). No se trata de una filosofía, la suya, naturalista sino eminentemente antropológica que comienza con el reconocimiento o aceptación de una comunidad de interlocución en relación con la guía objetiva, esto es, una razón universal que atraviesa y gobierna todo. Serán estos “giros” los que trataremos brevemente en lo que sigue.

### 2.1.2. Platón

Platón llegó a un planteamiento mayor en relación con el “giro” analógico antropológico. Hay una declaración de Paul Grenet<sup>175</sup> que es sumamente sugerente para entender la nueva profundización racional: “El conjunto de la metafísica platónica está dominada por el tema de la imitación analógica (*l'imitation analogique*) de un modelo por una obra de arte: cada realidad del universo es la imitación (deficiente porque es situada en un plano inferior del ser) de Formas puras que la inteligencia contempla. El autor del universo procede a la manera de un artista que contempla un modelo y lo hace imitar por una materia desafiante (*matière*

---

<sup>175</sup> Cita que rescata Christian Brunet de la obra *Les Origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon* (Boivin, 1948).

*rebelle*)”.<sup>176</sup> El modelo (*paradeigma*) permite encontrar el auténtico origen de todas las cosas que aparecen en el mundo. Pero este modelo, de nueva cuenta, no es para Platón meramente natural sino sapiencial, moral y más que nada político, pues guía la inteligencia hacia la claridad del recto proceder, “superando la dialéctica y recurriendo al mito (*mythe*)”.<sup>177</sup> Para Platón, según la tesis de Brunet, no es lo mismo pensar (*noein*) que ser (*einai*) puesto que de una tal identidad unívoca “nada puede ser exterior (*extérieur*) o extranjero (*étranger*)”. Esto es lo que da pie a denominar a la ontología parmenídea como un insípido “mutismo”.<sup>178</sup>

---

<sup>176</sup> Brunet, Christian, “L’Être et l’Analogie chez Platon”, en *Reveu de Métaphysique et de Morale*, Juillet – Octobre 1962, No. 3, Librairie Armand Colin, Paris, p. 361.

<sup>177</sup> *Ibidem*. p. 349.

<sup>178</sup> Ya en el *Parménides* debemos recordar el razonamiento dialéctico sobre los términos analógicos: “Si lo uno es, ¿es posible que él sea, pero que no participe del ser?” (142b). A lo que Platón indica que la hipótesis a seguir hasta sus últimas consecuencias racionales es “sí lo uno es”. De ahí que afirme que ser (*tò einai*) significa algo distinto que lo uno (*tò hén*) (142c). No son los mismo, pues, el ser y lo uno pero están englobados como partes en “lo uno que es”. Así que “lo que es uno” es un todo y posee partes y cada parte es “uno” y “es” pues se co-implican mutuamente, con lo que se da origen al dos, es decir, a la multiplicidad ilimitada, por lo que lo uno participa del ser y no lo aprehendemos solo por sí mismo. De ahí que sean diferentes ser y uno, porque “difieren entre sí en virtud de lo diferente y de lo otro” (143b). Existen, de esta forma, parejas: “el ser y lo diferente”, “el ser y lo uno” o “lo uno y lo diferente”, y así también se puede adicionar un uno más a cada pareja con lo cual el conjunto crece a tres. Con lo que números pares e impares son necesarios en adiciones nuevas. El número será también lo necesario y con él la multiplicidad ilimitada de cosas. Por lo tanto, ha de establecerse que el ser está distribuido en toda la multiplicidad de las cosas que “son”. Con lo que Platón declarará: “el ser está fragmentado al extremo” (144b). Uno y ser coinciden siempre en toda cosa. Por tanto, lo uno que es y lo uno son necesariamente múltiples. Platón dirá además que el uno es una totalidad de partes en la que se puede discernir que lo uno es en sí mismo y también esté en algo diferente, que esté en reposo y que se mueva. Lo que da como resultado que entre las cosas que son exista la relación: “o bien es lo mismo, o bien es diferente”, es decir, *identidad* y *diferencia*. Los mismos términos son, en cuanto son pensados en sí mismos (son abstraídos), *idénticos* (“sea él mismo lo mismo que él mismo”, 146c) mientras que si son pensados con respecto al lugar que ocupan dentro de otros términos (o totalidades) son *diferentes*. Principios contrarios que implicarán sostener que “lo uno, pues, según parece, es tanto diferente de las demás cosas como de sí mismo, y es lo mismo que ellas y que él mismo” (147b), a lo que Platón se pregunta radicalmente: “¿es lo uno tanto semejante como desemejante a sí mismo y a los otros?” (147c). El uno es diferente de los otros en el mismo sentido en que los otros son diferentes de él, porque ambos tienen la misma afección (la diferencia), “lo uno respecto de los otros y los otros respecto de lo uno”, a lo que Platón llama por último: semejanza: “sí, pues, no es diferente ni más ni menos, lo será de modo semejante” (147c). Así que en la medida en que comparten la misma afección y no otra, es que se dice: “lo que tiene la misma afección es lo *semejante*” (147d). Si la afección es de lo mismo (la identidad) lo uno se vuelve desemejante: “en consecuencia, lo uno será semejante y desemejante a las otras cosas; en tanto es diferente, será semejante, y, en tanto es lo mismo, será desemejante” (148c). Depende de si la afección viene de “lo mismo” o de “lo otro”. Lo uno tiene que estar forzosamente en las otras cosas para que la multiplicidad sea y no el terror de pensar: el caos. Lo uno en las otras cosas y las otras cosas en lo uno es lo que Platón llama *comunidad* (*koinonía*). No lo uno sin lo otro sino ambos en una complicidad asociativa: “[si lo uno no está en las demás cosas no puede existir multiplicidad] Porque las otras cosas de ningún modo y en ningún sentido tienen ninguna comunidad con ninguna de las cosas que no son, ni hay alguna de las cosas que no son presente en ellas; pues no hay ninguna parte en las cosas que no son” (166a). En consecuencia, “si lo uno no es [en la vía negativa del uno], tampoco alguna de las otras cosas puede opinarse que sea uno ni múltiple; porque sin uno es imposible tener opinión de múltiples” (166b). Esto es: la condición de posibilidad del juicio sobre múltiples está en que el uno, efectivamente, *sea* semejante y desemejante. Platón, *Parménides*, traducción de M. Isabel Santa Cruz, Gredos, Barcelona, 2003. En estos pasajes platónicos es que se nos habla quizás por vez primera de la categoría de “totalidad” (*tó hólon*): “Una verdadera totalidad es la que incluye una verdadera unidad, una unidad que tiene el poder de unificar (*puissance d’unifier*) [...] Todo pensamiento dialéctico de la totalidad desemboca, en efecto, necesariamente sobre aporías y sobre una paradoja mayor [...] Cuando el alma que es principio de unificación –y dependiente de ella misma– entonces la unidad que ella constituye se da en imagen como totalidad (*totalité*). Toda totalidad (la del mundo, del Estado, del alma) es psíquica; resulta de la

De ahí que Platón deba apostar por la analogía en vez de la dialéctica (como ciencia demostrativa). En este sentido, la analogía no es un método explícito ni una teoría analógica sino un procedimiento pedagógico (*pédagogique*) en el entendido, dice Brunet, de que la imagen es más comprensible y convincente que el mismo argumento racional que la acompaña (esta es, pues, su función heurística). Esta “imagen” es el modelo que permite atender ciertas problemáticas profundamente humanas. De ahí el principio platónico de que *lo semejante conoce lo semejante*. “En este ejercicio de la inteligencia que desea ir más allá de sí misma, la analogía puede verse como ‘un cierto antropomorfismo justificable’”.<sup>179</sup> “La analogía -sostiene Brunet- depende más de un postulado que ella tiene de común con la univocidad: una cierta comunidad de estructuras (*communauté de structures*) del ser [...] Pero en lugar de una igualdad entre el ser y el pensamiento, tendremos una similitud (*similitude*), es decir, la igualdad de relaciones (*rappports*). La forma analógica en Platón es la siguiente: “A:B equivale a D:C”: “el Bien es a la inteligencia lo que el sol es a la vista”. O de otro modo: “Entonces ya podéis decir qué entendía yo por el vástago del Bien, al que el bien había engendrado análogo a sí mismo (*on tagazon euguenne sen analogon*). De este modo, lo que en el ámbito inteligible es el Bien respecto de la inteligencia y de lo que se entiende, esto es en el ámbito respecto de la vista y de lo que se ve” (508c). Así también, afirma Brunet, aparece la analogía siguiente en el pensamiento platónico: “el ser es al devenir lo que la verdad es a la opinión”.

En la *República* se hará explícito el tratamiento analógico en el nivel epistemológico y sobre todo en el nivel ético-político. En cuanto al primero, Platón dice en un pasaje que prepara el camino a Aristóteles y su noción de analogía:

Que hay muchas cosas bellas, muchas buenas (*polá kalá... polá ágathà*), y así, con cada multiplicidad [cada totalidad de significación], decimos que existe y la distinguimos con el lenguaje [el *lógos* reúne y distingue, separa] (*einai famen te kai diozizomen tó logó*) [...] También afirmamos que hay algo Bello en sí y Bueno en sí (*autò dè kalòn kai autò ágathón*) y, análogamente, respecto de todas aquellas cosas que postulábamos, como múltiples; a la inversa, a su vez postulamos cada multiplicidad como siendo una unidad, de acuerdo con una Idea única (*idéan mían*), y denominamos a cada una ‘lo que es’” (*hó éstin*) [...] las primeras decimos que son vistas (*hórasthai*) pero no pensadas (*noeísthai*), las ideas en cambio son pensadas pero no vistas (507a-b).

El *lógos* da cuenta de la multiplicidad pero al mismo tiene el poder de “ver” lo que hay de *común* en dicha multiplicidad porque entre unas y otras cosas de las cuales decimos que son “buenas” o “bellas” brilla lo que es análogo a cada una de ellas en relación a la *idea* que les da el “ser”. *Lo común es lo semejante* (*hómoiós*). Pero este nivel fundamental del *lógos* no es el único del que da cuenta Platón, sino también el nivel de la *politeía* donde se dirime no sólo la vida de quienes habitan dentro de las fronteras de la ciudad sino los proyectos políticos que definen la estructura de la libertad y la participación. En este ámbito es que nuestro filósofo dirá que el alma (*psyché*) de los ciudadanos es *semejante* a la ciudad (*Pólis*). Así, el cuidado de la ciudad es análogo al cuidado del alma, y lo más valioso para el alma es a su modo lo más valioso para la ciudad, donde lo que es valioso es justamente la excelencia (*áreté*), la más grande de las tareas que ya Sócrates había iniciado: el ejercicio de ser bello (*kalós*), bueno (*ágathós*) y justo (*díkaios*).

---

presencia de un alma que pone en movimiento porque ella está en movimiento. Totalidad es en Platón es un término que corresponde o bien al vocabulario metodológico (donde connota la exhaustividad exigida para todo proceso de división), o bien al vocabulario mitológico”. Dixsaut, Monique, *Le natural philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*, Université de Paris XII, Vrin – Les Belles Lettres, 1985, p. 113.

<sup>179</sup> Brunet, Christian *Op. Cit.*, p. 351.

Platón invita en su discurso a hacerse semejantes a lo perfecto por imitación, es decir, *vivir en la semejanza* a fin de alcanzar la justicia.<sup>180</sup> En la parte de la *República*<sup>181</sup> donde se va a dialogar a partir de la tesis de que “la práctica de la injusticia es ventajosa para quien es consumadamente injusto”, Platón expone metódicamente cómo se da este proceso a nivel discursivo (lógico): “Modelando mentalmente una imagen del alma (*Eikona plásantes tês psychês lógon*)”. Este esquema (imagen) epistémico-expositivo es *analogía* de lo que acontece en la vida humana para poder mostrar las limitaciones y errores de la tesis examinada. Para “ver” es necesaria una visión mitológico-metafórica producida por un experto modelador (*theinoû plástou*), y ésta es la única “lógica” que se privilegia aquí para lo más significativo de todo: afirmar la vida política virtuosa; la dialéctica argumental está enmarcada en el escenario puesto por la analogía, puesto que el pensamiento es más plástico (*eúplastóteron*) que la cera. La *plasticidad* del pensamiento es justamente su carácter analógico, donde las ideas interpretan lúdicamente sus roles como *figuras* (las ideas escenificadas) para aclarar una disputa ontológico-argumental. Así, cuando Platón habla del gobierno de las fieras que hay en el alma y que desatan la ira de la terrible bestia, criatura enorme y multiforme que debe saberse amansar y vigilar evitando que las cabezas que le constituyen se devoren mutuamente, esto es, que se anulen, la analogía se ofrece como virtuosa mediación en la templanza (*sofrosyne*) de ese animal único (*hén zôon*) que es el humano; haciéndose más fuerte el humano, la bestia en él se apacigua, pero haciéndose más fuerte la bestia, el humano se pierde; lo divino (*theío*) ha de erguirse dignamente por sobre lo bestial (*theriódē*). De tal suerte que: “el alma toda entera (*hòle hē psychē*), restituida a su mejor naturaleza (*beltístēn phýsin*) y mediante la adquisición de la templanza, la justicia y la sabiduría, conquista un estado más precioso (*timiótera*) que el del cuerpo dotado de salud, vigor y hermosura, y tanto más en la medida en que el alma es más preciosa que el cuerpo” (591b). Así es como se entiende que mientras que lo bestial esclaviza (*édouloûto*) lo divino, es decir, lo humano en tanto humano, lo precioso que hay en él, nos hace virtuosos, nos libera (“y los instintos pacíficos quedan en libertad”: *tò dē hēmeron éleutheroutai*). Del *auto*-gobierno surge la libertad. Por todo esto se comprende la ardorosa exigencia platónica de amabilizar lo salvaje en nuestra vida íntima y social: *endulzar lo áypíō*. Veamos la función temperante de la analogía:

para que semejante hombre sea gobernado por algo semejante (*hómoiou*) a aquello que gobierna al mejor (*beltístou*), ¿no diremos que aquél debe ser esclavo de este mejor, que posee en su interior lo divino que gobierna (*tò theíon árchon*)? Y no lo diremos pensando que ha de gobernarse al esclavo en perjuicio de éste, como creía Trasímaco de los gobernados, sino con la idea de que para cualquiera es mejor ser gobernado por lo sabio (*phronímou*) y divino (*theíou*), sobre todo entendiéndolo en su interior como propio, pero si no, dándole órdenes

<sup>180</sup> Aunque el mismo engaño tenga que admitir el juego analógico (como manipulaciones de porciones), es decir, de hacer aparecer unas cosas por otras en aquello en coinciden. Sócrates, una vez más: “¿Se da el engaño en las cosas que difieren mucho o en las que difieren poco? [...] Luego el que pretende engañar a otro y no ser engañado, conviene que sepa distinguir, con la mayor precisión, la semejanza o desemejanza de las cosas [...] ¿Y será realmente capaz, cuando ignora la verdad de cada una, de descubrir en otras cosas la semejanza, grande o pequeña, de lo que se desconoce? [...] ¿Es posible, por consiguiente, ser maestro en el arte de cambiar poco a poco, pasando en cada caso de una realidad a su contraria por medio de la semejanza, o evitar uno mismo esto, sin haber llegado a conocer lo que es cada una de las cosas que existen? [...] quien conoce la verdad, jugando con palabras, puede desorientar a los que le oyen” (*Fedro*, 261e-262d).

<sup>181</sup> Versión de Antonio Gómez Robledo, UNAM, 1971.

desde afuera. De este modo todos, bajo el mismo gobierno, seremos semejantes<sup>182</sup> y amigos en lo posible (*pántes hómoioi ómen kai phíloi*) (590d).

Siendo semejantes a lo que es sabio y actuar en conformidad, esto es, atendiendo la ejemplaridad del *parádeigma*:<sup>183</sup> “tal vez resida en el cielo un paradigma para quien quiera verlo y, tras verlo, fundar un Estado en su interior (*éautòn katoikízein*)” (592b). El Estado no debe ser una coerción externa basada en leyes o convenciones existentes que operan con frialdad, sino ante todo un intenso pero lúcido enamoramiento, esto es, la concreción de la fantasía que pueda transformar la subjetividad colectiva desde el modelo celeste, modelo que siempre podemos “interiorizar” gracias a un ejercicio mítico-imaginativo, al poder *théorico-ético-político* de lo fantástico que es con propiedad lo que hay que llamar *lo vivo, lo real*. La idea de *Estado* es precisamente la relación auténtica, reunión simbólica, entre quienes siguen lo mejor en la semejanza, nunca en la identidad, nunca en la crudeza del poder vigente (estéril y banal por su incapacidad de imaginar, de desdoblarse y entrecruzarse plásticamente, estéticamente). Esto significa que “La similitud de relaciones permite ante todo una cierta identificación de un distinto que no se le deja reducir a igualdades puras [...] La similitud de relaciones, además de establecer entre los distintos las relaciones que permiten una cierta identificación, puede también unificar (*unifier*) analógicamente lo múltiple”.<sup>184</sup> No a la esclavitud pero tampoco a la anarquía (*hýbris*). Justamente, la bestia polifacética, polícroma o policéfala, implica “hacer amigos” a las distintas creaturas en una proporción entre animales feroces y animales mansos, en un “círculo” que pueda transformarse y hacer surgir de sí misma todas ellas (588d). El hombre (*ánthropoi*) ha de guiar todo el proceso de ser el “gestor de los afectos”.<sup>185</sup> De aquí se formaliza evidentemente una analogía propia: lo divino es al gobierno justo lo que salvaje es a la esclavitud. El gobierno de las fieras es justamente la tensión analógica ético-política por excelencia, en un “camino hacia arriba” que debe ser alcanzado: “armonía del cuerpo con vistas al acorde del alma” (591d) en dirección hacia la idea de ideas: el Bien (*tò agathón*). Empero, no se puede ver directamente al Bien como no se puede ver al sol porque puede obnubilarlos por su resplandor (*hípo lamprotérou marmarugés*) (518b).<sup>186</sup> Por eso es que hay que “descender (*katabaínein*) desde la luz”

---

<sup>182</sup> En el *Banquete*, al hablar de Eros y la medicina, se dice: “Pues la medicina es, para decirlo en una palabra, el conocimiento de las operaciones amorosas que hay en el cuerpo en cuanto a repleción y vacuidad y el que distinga en ellas el amor bello y el vergonzoso será el médico más experto [...] Debe, pues, ser capaz de hacer amigos entre sí a los elementos más enemigos existentes en el cuerpo y de que se amen unos a otros. Y son los elementos más enemigos los más contrarios: lo frío de lo caliente, lo amargo de lo dulce, lo seco de lo húmedo y todas las cosas análogas. Sabiendo infundir amor y concordia en ellas, nuestro antepasado Asclepio [...] fundó [la medicina]” (186c). Aquí Platón rememora a Heráclito: “siendo discordante en sí concuerda consigo mismo”.

<sup>183</sup> Pensar para Platón supone, como dijimos, paradigmáticamente. Dice Fedón: “Mucho me gustaría ya que ahora estamos hablando como si, en cierto modo, nos halláramos desarmados, al carecer de paradigmas adecuados”. Sócrates: “En verdad que fue una suerte, creo, el que se pronunciaran aquellos dos discursos paradigmáticos” (*Fedro*, 262c, d).

<sup>184</sup> Brunet, Christian *Op. Cit.*, p. 352.

<sup>185</sup> Una frase que hemos escuchado en voz de un joven colega educador que es plenamente exacta para aquello que deseamos indicar con lo que expone Platón.

<sup>186</sup> Este tema será retomado creativa e inusualmente en atención a la idea suprema del Bien y su relación metafórica con el Padre: “El bien, en la figura visible-invisible del padre, del sol, del capital, es el origen de los *onta*, de su aparición y de su llegada al *logos*, quien a la vez los reúne y los distingue [...] El bien (el padre, el sol, el capital) es, pues, la fuente oculta, iluminadora y cegadora, del *logos*. Y como no se puede hablar de lo que permite hablar (prohibiendo que se hable de él o que se le hable cara a cara), se hablará únicamente de lo que habla y de las cosas que, a excepción de una sola, se habla constantemente [...] Como no se puede dar

(519d), esto es, hacer al Bien asequible, *análogo*: “Cada uno a su turno, por consiguiente, debéis descender a la morada común de los demás y habituaros a contemplar las tinieblas; pues, una vez habituados, veréis mil veces mejor las cosas de allí y conoceréis cada una de las imágenes de qué con imágenes, ya que vosotros habéis visto antes la verdad en lo que concierne a las cosas bellas, justas y buenas” (520c). *Ascender dialécticamente y descender analógicamente* de tal suerte que la vista pueda distinguir entre lo que es mera sombra y lo que goza de ser pleno (“de la luz a la tiniebla y de la tiniebla a la luz”)<sup>187</sup> en armonía analógica de contrarios donde sin embargo pueda dirigir la razón “hasta que llegue a ser capaz de soportar la contemplación de lo que es, y lo más luminoso de lo que es, que es lo que llamamos Bien” (518c). Pues no podría haber reconocimiento de lo que la luz ilumina sin el debido contraste que otorga la oscuridad. Hay que recordar, como lo hace Vives,<sup>188</sup> que el Sócrates de la *República* llegue a decir de la idea del Bien que “no la conocemos perfectamente” (505a) y por ello en lugar de tratar la cuestión directamente se va hacia la analogía del sol que es hijo del Bien y “sumamente semejante a él” (506d e). Al decir de Vives: “Hay un lazo de semejanza -de analogía- entre el mundo mutable y el inmutable, que se expresa de manera particular en la idea, tan típica de Platón, del ‘paradigma’: el mundo ideal es un ‘modelo’, un prototipo perfecto de este mundo imperfecto, y por esto la misión del que haya de gobernar este mundo ha de ser procurar en lo posible imitar y reproducir las características del modelo”<sup>189</sup> por lo que la posición de Platón es ciertamente una ética “prenunciada y preparada por el ejemplarismo de la analogía técnica, es una ética ejemplarista. Pero mientras en la técnica no es posible que la copia reproduzca e imite exactamente y en todos sus aspectos la naturaleza del modelo en la ética platónica el modelo es sólo un ejemplar ideal que nunca podrá reproducirse exactamente, pero al que sin embargo hay que tender incesantemente: se trata de un ejemplarismo idealista”.<sup>190</sup>

Es por lo anteriormente mostrado que se ha considerado que la metafísica de Platón no sería una ontología cuanto una *agatología*, pues “la noción suprema y fundamental es la idea de Bien”.<sup>191</sup> El sol es, entonces, la alegoría del Bien a la cual ascendemos por una parte del *lógos* que aprehende la figura y descendemos por otra parte del *lógos* que la vuelve acción, vida común. De tal suerte que las analogías se explicitan: “a) Así como el sol (*hélión*) hace visible las cosas y de esta forma es causa de la visión, así la idea del Bien (*áthothô idéan*) es lo que hace inteligibles a las demás las ideas y es causa de su inteligibilidad (*tá*

---

cuenta o razón de aquello respecto a lo cual el *logos* (cuenta o razón: *ratio*) es responsable o deudor, como no se puede contar el capital y mirar al jefe a la cara, habrá que, por operación discriminativa y diacrítica, contar el plural de los intereses, de los réditos, de los productos, de los retoños [...] Este recurso al logos, ante el miedo a resultar cegado por la intuición directa del rostro del padre, del bien, del capital, del origen del ser en sí, de la forma de las formas, etc., este recurso al logos como a lo que nos mantiene a resguardo del sol, a resguardo bajo él y de él, Sócrates lo propone en otro lugar (*Fedón* 99 d-100 a), en el orden análogo de lo sensible o de lo visible [...] El *logos* es, pues, el *recurso*, hay que *volverse* a él, y no sólo cuando la fuente solar está *presente* y puede quemarnos los ojos si los fijamos en ella; hay que *volverse* también al *logos* cuando el sol parece ausentarse en su eclipse. Muerto, extinguido, oculto, ese astro resulta más peligroso que nunca [...] [nos] hemos dejado llevar del logos al padre y unir la palabra al *kirios*, al amo, al señor, otro nombre dado en la *República* al bien-sol-capital-padre (508 a)”. Derrida, Jacques, *La diseminación*, Espiral, Barcelona, 1975, pp. 121-124

<sup>187</sup> Apréciase el desplazamiento discursivo fotográfico de Platón, miles de años antes de la invención del mecanismo del contraste por excelencia.

<sup>188</sup> Vives, José, *Op. Cit.*, p. 224.

<sup>189</sup> *Ibidem*, p. 236.

<sup>190</sup> *Ibidem*, p. 239.

<sup>191</sup> *Ibidem*, p. 228.



*noóúmena*) (508a ss.) [...] b) Así como el sol se distingue de la vista y del ojo, aunque es lo más semejante a estas cosas, así el bien es propiamente distinto del conocimiento y de la inteligencia, pero es lo más *semejante* a éstos (509a) [...] c) Así como el sol es causa, no sólo de la visibilidad, sino también de la misma generación (*génesis*) y crecimiento de las cosas visibles, así el Bien es causa, no sólo de la inteligibilidad (*gignóskesthai*), sino el mismo ser (*eînai*) y esencia (*ousían*) de las cosas inteligibles, de suerte que el Bien no es la esencia ‘sino que está más allá (*híperégontos*) de la esencia en dignidad y en poder’ [...] maravillosa trascendencia (*daimonías híperbolês*) (509b-c)”.<sup>192</sup> Así, pues, en Platón “la analogía por su flexibilidad permite introducir en lo diferente la unidad sin destruir (*détruire*) las diferencias”.<sup>193</sup> El Bien que resplandece por sobre la inteligencia, por sobre el orden del ser; el “más allá” que ilumina lo más íntimo en su valía (*alteridad*). Esto es a lo que Brunet llama “dialéctica analógica”. La analogía “nos hará conocer el mundo, concebir su unidad: cómo el alma mueve al hombre y constituye la unidad de sus partes, un alma del mundo rige al orden, a la unidad, a la integración del mundo”.<sup>194</sup> Se trata, en suma del pasaje de lo cuantitativo a lo cualitativo donde no obstante ninguno se ha de perder al fin sino conciliar en una comprensión más cabal de lo que es. Porque lo *estético* se manifiesta en Platón tanto en la adición matemática como en las figuras simbólicas (míticas). El ritmo es, pues, a la vez el número y el símbolo.<sup>195</sup> Platón, el *mitó-logo* de la edificación antrópica desde la trascendencia sediciosa del Bien; Platón, el médico el alma en su insondable devenir.

Lo que abordamos aquí es, en suma, la herencia de la inteligencia analógica griega que García Morente ha apreciado de la siguiente manera:

Ya la filosofía antigua anterior a Aristóteles había percibido con toda claridad las dificultades inextricables en que se enreda el pensamiento si adopta la actitud monista y romántica o la actitud escéptica de un pluralismo irracional. El esfuerzo por halla una nueva actitud fué, en realidad, el que engendró en Grecia el pensamiento filosófico clásico. Ni Parménides ni Heráclito, ni panteísmo ni escepticismo. Sócrates inaugura un nuevo modo de pensar, que Platón perfecciona y que Aristóteles lleva a su más alta norma. El ser no es ni unívoco ni equívoco, es análogo. ¿Qué quiere decir, pues la analogía del ser? Quiere decir que el ser tiene distintas significaciones; pero que son distintas no enteramente, sino sólo en parte. El ser, dice Aristóteles, se dice de muchas maneras; hay diversas modalidades de ser, aun cuando por debajo de todas ellas permanece la unidad del ser en cuanto tal. Esa unidad del ser, eso que hay de común entre los seres, no los convierte a todos en uno sólo hasta el punto de hacer unívoco el concepto de ser; pero tampoco hace de cada uno un objeto totalmente distinto de los demás, hasta el punto de establecer entre ellos una diferencia total que conduciría a la imposibilidad del conocimiento. Aristóteles puso en Grecia las bases fundamentales de una teoría de la analogía del ser”.<sup>196</sup>

### 2.1.3. Aristóteles

Hemos arribado a Aristóteles, quien es el gran formalizador del discurso filosófico *como discurso*. La expresión humana procede de la voluntad de vida en tanto complejo grado de interioridad anímica. Una interioridad que se expresa por la ardiente voluntad de comunicar

<sup>192</sup> *Ibidem*, p. 231.

<sup>193</sup> Brunet, Christian, *Op. Cit.*, p. 352.

<sup>194</sup> *Ibidem*, p. 355.

<sup>195</sup> *Ibidem.*, p. 360.

<sup>196</sup> González Álvarez, Ángel, *Tratado de metafísica. Ontología*, Gredos, Madrid, 1961, pp. 177-178.

que es al fin la fuente creadora del sentido).<sup>197</sup> Toda expresión representa simbólicamente lo que ocurre porque es una vocación *por saber*. Aristóteles inicia sus trabajos clasificados bajo el título de *Metafísica* con esta sentencia: “todos los hombres (*ánthropoi*)<sup>198</sup> tienden (*òrégontai*) por naturaleza al conocer (*eídénai*).<sup>199</sup> “Tendencia”, pues, entendida aquí como *deseo* (*òrégein*),<sup>200</sup> un “alargar la mano”<sup>201</sup> en tanto impulso original por saber; por *aprehender* el objeto de la vehemencia que padece el alma (*psyché*). De nueva cuenta, y para hacernos de una mejor comprensión en este horizonte, citamos aquella sentencia clásica del Estagirita: “las palabras expresadas por la voz (*phoné*) no son más que la imagen (*semeíon*) de las pasiones del alma (*phyché pathémata*)”.<sup>202</sup> El *páthos* del alma es de *lo* que se intenta-hablar (articular), constituyendo y conjuntando para ello ciertas imágenes, en un discurso (*lógos*) que se mueve en el ámbito de lo convencional (*katá synthéken*). Queremos hablar sobre aquello que nos sucede en situación vital. Precisamente, esta voluntad de saber requiere elucidar el recorrido de nuestra vida pública. Incluso el saber científico está anclado a un deseo más genuino: preguntarse por el sentido de nuestra vida en común. Aunque Aristóteles entiende que esta tendencia originaria de la palabra no lleva necesariamente a la verdad, pues en tanto *phyché pathémata* habrá que saber orientar la palabra por un adecuado uso del discurso en una honesta y rigurosa discusión<sup>203</sup> (lo que se ha dado en llamar *dialéctica*)<sup>204</sup> donde la verdad<sup>205</sup> ilumina como ejercicio auténtico del actuar racional toda la esfera pública bajo el imperio de un sano sentido común. Aristóteles denuncia el peligro supremo que representa la pulverización de la verdad en la infinidad de opiniones (*dóxai*) que se fundan en las sensaciones que evidentemente siempre se refieren a lo particular (sin carácter

---

<sup>197</sup> En analogía con la “fuente creadora del valor” de Marx, hablando del campo económico. Así, pues, si la vida corporal (con su energía, sistema vascular, músculos, tendones, sangre) del trabajador es la *fuentes* desde donde el valor se crea más allá del tiempo de reproducción del capital, así la creación del sentido viene de la Voluntad de expresar para poder habitar humanamente en un *buen* vivir y que está en su vida interior más auténtica, personal y colectiva.

<sup>198</sup> No obstante, no hay que dejar a un lado la definición aristotélica del concepto “*ánthropos*” que juega como la imagen del “hombre pleno y libre” que opera (*praxis*) aquende las fronteras de la *pólis* griega. Esto es, la definición esencial de lo humano no se busca en la diversidad de lo humano existencia (porque para Aristóteles hay diferentes tipos de humanos que son más o menos humanos debido a la situación de cada cual, unos porque tienen mucha fuerza física, otros porque pueden parir la descendencia, otros porque no hablan el griego, los bárbaros) sino en quien de momento realiza a plenitud la totalidad político-jurídica establecida y se esfuerza precisamente por mantenerle en una dialéctica mandato/obediencia que permite la armonía de las partes que de otra manera por tenderían a la separación y a la creación de lo nuevo. Es decir, el ser de lo humano se ve a la luz del que puede mantener la unidad y es ejemplo, por ello, de virtud. La diversidad se mide jerárquicamente desde lo que se considera lo mejor (que es lo dado).

<sup>199</sup> Aristóteles, *Metafísica*, A 1, 980a 22.

<sup>200</sup> Cfr. Samaranch Kirner, F., 1999, *El saber del deseo. Releer a Aristóteles*, Trotta, Madrid.

<sup>201</sup> Nicol, Eduardo, *La vocación humana*, El Colegio de México, México, 1951, pp. 321-322.

<sup>202</sup> *De Interpretatione*, 1, 16a3-4.

<sup>203</sup> Moreau, Joseph, *Aristóteles y su escuela*, EUDEBA, Buenos Aires, 1972, p. 42.

<sup>204</sup> Como bien se sabe es en los *Tópicos* (I, 1, 100a 18-21) Aristóteles define lo que para él es la *dialéctica* como método que permite hacer capaces a los interlocutores de razonar deductivamente (*sylogíxesthai*). El arte de la discusión en términos de la conducta que cada quien debe guardar para llegar a un buen puerto; no se trata, pues, de una “discusión anárquica”

<sup>205</sup> No hablamos de la verdad como adecuación de la cosa real con el intelecto (según ha perdurado en la tradición medieval) sino de la verdad como ámbito *ético* que permite la realización del conjunto de virtudes de la ciudad, que consideramos es el sentido que Aristóteles le ha dado. Pierre Aubenque habla de “verosimilitud” (pero no parece tener mucho sentido sobre todo cuando Aristóteles desprecia el fraude y la oscuridad en el discurso por su nivel de engaño y banalidad usando el discurso desde el cumplimiento de un interés mezquino).

vinculante); de lo que se trata es de llegar a una universalidad (*katholou*) que pueda proteger la armonía de las significaciones. La opinión extrema (*hybris*) nos lleva al paroxismo, a la corrupción.<sup>206</sup> De aquí que haya que esforzarse por alcanzar una *salud* en la opinión para dirigirla a lo que es verdadero, anulando el caos del relativismo (del peligro de las doctrinas *ákráticas*, inmoderadas,<sup>207</sup> que suprimen la diferencia ente lo verdadero y lo falso y entre lo bueno y lo malo)<sup>208</sup> que dejan la puerta abierta a la violencia sin límites de ninguna índole. El pensamiento tiene un poder especial para poder discurrir sobre los temas más apremiantes que se le presentan, pero hay que empeñarse en dialogar y establecer ciertas reglas de atención, consideración y participación que hagan del encuentro una oportunidad de conciliación y no de fuerza e imposición o simple indiferencia y aislamiento. Por último, las opiniones deben encaminarse a la *sabiduría* (*sophía*) que no es otra cosa que el examen riguroso de las primeras causas y de los principios, es decir, ciencia de “lo que es en tanto que es” (*tò ón hé ón*)<sup>209</sup> en modo necesario y universal así como sus atributos correspondientes.<sup>210</sup> Ciencia que busca conocer el Bien supremo en el conjunto de la naturaleza.<sup>211</sup>

El tema de la analogía surge justamente en la búsqueda de los primeros principios y causas porque estas deben serlo, dice Aristóteles, siempre de “alguna naturaleza por sí misma”, de “algo que es” (*ón*). De aquí aparece el célebre pasaje de la *Metafísica*:

La expresión “algo que es” (*ón*) se dice (*légetai*) en muchos sentidos (*pollachós*),<sup>212</sup> pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza (*prós hén*) y no por mera homonimia (*hómonomos*),<sup>213</sup> sino que, al igual que “sano” se dice en todos los casos en relación con la salud –de uno porque la conserva, de otro porque la produce, de otro porque es signo (*semeíon*) de salud, de lo otro porque ésta se da en ello- y “médico” se dice en relación con la ciencia médica (se llama “médico a lo uno porque posee la ciencia médica, a lo otro porque sus propiedades naturales son adecuadas a ella, a lo otro porque es el resultado de la ciencia médica), y podríamos encontrar cosas que se dicen de modo semejante (*omoíotropos*) a éstas, así también “algo que es”<sup>214</sup> se dice en muchos sentidos, pero en todos los casos en relación con un único principio (*prós mián archén*): de unas cosas (se dice que son) por ser entidades (*oúsiai*),<sup>215</sup> de otras por ser afecciones de la entidad, de otras por ser un proceso hacia la entidad, o bien corrupciones o privaciones o cualidades o agentes productivos o agentes generadores ya de la entidad ya que aquellas cosas que se dicen en relación con la entidad, o bien por ser negaciones ya de alguna de estas cosas ya de la entidad. Y de ahí que, incluso de lo que no es, digamos que es “algo que no es”. Así pues del mismo modo que de todas las cosas sanas se ocupa una sola ciencia, igualmente ocurre esto en los demás casos. Corresponde, en efecto, a una única ciencia (*épistéme*) estudiar, no solamente aquellas cosas que se denominan según un solo significado (*mónon tón kath hén legoménon*), sino también las que se denominan en relación con una sola naturaleza (*ton prós mián legoménon*): y es que éstas se denominan también, en cierto modo, según un solo significado (*legontái kath hén*). Es, pues, evidente que el estudio de las cosas que son, en tanto cosas que son, corresponde también a una sola ciencia (*tá ónta miás theoreóai hé ónta*).

<sup>206</sup> Aristóteles, *Metafísica*, Γ, 1010a 10.

<sup>207</sup> Evans Civit, Jorge Horacio, *Introducción y notas a los Tópicos de Aristóteles*, Ciudad Argentina, Buenos Aires, 1999, p. 28.

<sup>208</sup> *Metafísica*, Γ, 1009a-1009b.

<sup>209</sup> Desde luego que aquí surge el problema de lo que Aristóteles entiende por “lo que es” (por el *ser*).

<sup>210</sup> *Metafísica*, A, 981b-932a.

<sup>211</sup> Brun, Jean, *Aristote et le Lycée*, PUF, Paris, 1961, p. 94

<sup>212</sup> *Ens autem multis quidem dicitur modis. Metafísica*, Γ, 1003a 30. Y que se encuentra también en E 4, 1028 a 5; Z I, 1028 a 10.

<sup>213</sup> “No equivocadamente” traduce Valentín García Yebra.

<sup>214</sup> Yebra traduce por “Ente”.

<sup>215</sup> “Substancias” según Yebra.

Decir de muchas maneras el ser<sup>216</sup> según un principio discursivo (*lógos*) determinado por la totalidad de significación en la que nos encontremos,<sup>217</sup> pero todas ellas en referencia a la sustancia (*óusía*), y esto es lo que Aristóteles muestra como objeto de la ciencia (*épistéme*) en tanto filosofía primera (*próte philosophía*), que pueda “alcanzar las causas primeras de lo que es, en tanto que algo es”,<sup>218</sup> analizando las entidades, afecciones de la entidad o los procesos hacia la entidad.<sup>219</sup> Lo esencial de este pasaje, como lo indica Moreau, es que “el ser en cuanto tal, objeto de la metafísica, si es ciertamente el ser en general, no puede sin

---

<sup>216</sup> Joseph Owens califica a esta frase de Aristóteles como críptica” (*cryptic*), pues no es fácil de entrada entender cómo es que se puede decir de distintas maneras el ser. No obstante, dice Owen el significado de *pollachós* resulta al fin evidente. “Las diferencias están basadas sobre la forma (*form*) [...] Las cosas son denominadas por el mismo término de diferentes maneras (*different ways*) con respecto a diferencias de forma (*differences in form*) [...] La definición expresa la forma y es diferente de acuerdo a la forma en que difiere (*differs*). El nombre es idéntico en todas las instancias. Si la forma o definición de las cosas es diferente, el nombre es aplicado aplica (*applied*) de varias maneras. Si la definición o forma en cada instancia es la misma, el nombre es usado de manera idéntica (*identical way*) [...] El nombre es idéntico, las ‘varias maneras’ resulta de las diferencias de la forma o la definición. El griego ‘λέγω’ denota ‘decir’ (*to say*) o ‘significar’ (*to mean*), expresar algo en palabra o en pensamiento. El significado es, entonces: ‘las cosas expresadas por la misma palabra (*same word*) en maneras que varían según la forma o definición [...] Esta doctrina corresponde exactamente con los ‘equivocos’ y los ‘unívocos’”. Owens, Joseph, *The doctrine of being in the Aristotelian Metaphysics*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1951, pp. 114-115.

<sup>217</sup> Paul Ricoeur considera que en este caso el uso de la analogía supone que el discurso especulativo sería inducido por el poético: “La cuestión se plantea así: siempre que la filosofía intenta introducir una modalidad intermedia entre la univocidad y la equivocidad, ¿no obliga al discurso especulativo a reproducir, en su propio plano, el funcionamiento del discurso poético? [...] La palabra analogía parece pertenecer a los dos discursos [...] Me propongo mostrar que, contrariamente a las apariencias, el trabajo del pensamiento, cristalizado luego en el contexto de la analogía del ser, procede de una desviación inicial entre discurso especulativo y discurso poético [...] El *Tratado de las Categorías*, en el que no figura expresamente el término de analogía, produce un modelo no poético de la equivocidad y así enuncia las condiciones de posibilidad de una teoría no metafórica de la analogía. Desde Aristóteles, pasando por los neoplatónicos, los medievales árabes y cristiano, hasta Kant, Hegel, Renouvier y Hamelin, la estructuración y estudios del *Tratado de las Categorías* sigue siendo el máximo quehacer siempre nuevo del discurso especulativo. Pero este tratado sólo plantea la cuestión de la concatenación de los significaciones del ser porque la *Metafísica* plantea una cuestión que rompe tanto con el discurso poético como con el ordinario. La cuestión es ésta: ¿qué es el ser? El fuera de juego de esta pregunta respecto a todos los juegos de lenguaje es total. Por eso, cuando el filósofo choca con la paradoja de que ‘el ser se dice de varias formas’, y cuando, para arrancar a la diseminación las significaciones múltiples del ser, establece entre ellas una relación de referencia a un término primero que no es ni la univocidad de un género ni la equivocidad de puro azar de una simple palabra, la plurivocidad que lleva así al discurso filosófico es de un orden distinto del sentido múltiple producido por la enunciación metafórica. Es una plurivocidad del mismo orden que la pregunta misma que ha abierto el campo especulativo. El término primero –*ousia*– coloca todos los demás términos en el espacio del sentido delimitado por la pregunta: ¿qué es el ser? [...] lo importante es que sea identificada, entre las significaciones múltiples del ser, una filiación que, sin proceder de la división de un género en especies, constituya sin embargo un orden. Este orden es un orden de categorías, en la medida en que él es la condición de posibilidad de la extensión ordenada del campo de la atribución. La polisemia regulada del ser ordena la polisemia desordenada de la función predicativa. [...] Equivocidad regulada del ser y equivocidad poética se mueven en planos radicalmente distintos. El discurso filosófico se instaura como guardián vigilante de las extensiones de sentido reguladas sobre cuyo fondo se destacan las extensiones de sentido inéditas del discurso poético”. Ricoeur, Paul, *La metáfora viva*, pp. 340-341.

<sup>218</sup> *Metafísica*, Γ, 1003a 25-30.

<sup>219</sup> Esto es en principio posible por singular la capacidad del alma: “el alma es en cierto modo todos los entes, ya que los entes son o inteligibles o sensibles y el conocimiento intelectual se identifica en cierta modo con lo inteligible, así como la sensación con lo sensible”. Las formas de los objetos que el alma conoce por las imágenes que se abstraen de los entes materiales. *El intelecto es la forma de formas. Acerca del alma*, III, 431b 20.

embargo realizarse en una sustancia única, como es el eleatismo”,<sup>220</sup> porque, como lo explica el mismo Aristóteles “lo uno” (*hén*) y “lo que es” *son* “sin ser otra cosa”.<sup>221</sup> La rigidez eleática en cuanto a la postulación de una identidad estática no permitía comprender el movimiento, el cambio y la diversidad; la *predicación* (*kategorías*) estaría comprometida.<sup>222</sup> Justamente, en la *Metafísica* se nos enfatiza el hecho de que del ser se pueden predicar varios atributos pues así opera el discurso (*lógos*) cuando intenta hablar en un terreno amplio y sinuoso que es lo real. “Donde hay algo que deviene –dice Ricoeur-, es posible la predicación; ésta se establece en la disociación física introducida por el movimiento”.<sup>223</sup> Según Moreau, tomar al ser en un sentido único (unívoco) y absoluto es perder el camino del conocimiento del mundo en general.

Luego de indicar que la vida contemplativa (*theoretikós*) y la vida política (*politikós*) son las formas que superan la vida desnuda o bestial (*boskemáton bíon*) de los más (*hoún polloí*), Aristóteles repara en su *Ética a Nicómaco* sobre la noción del bien en general (*kathólou béltion ísos*): “Pero el bien se dice en la sustancia y en la cualidad y en la relación (*tò d’ ágathón légetai kai hén tó ti ésti kai hén tó poió kai hén tó prós ti*) [...] el bien se toma en tantos sentidos como el ente [ser] (*éti épei tágathòn ísajôs légetai tó ónti*), puesto que se predica (*légetai*) de la sustancia, como Dios y la inteligencia; y de la cualidad, como las virtudes; y de la cantidad, como la medida; y de la relación, como lo útil; y del tiempo, como la ocasión; y del lugar, como el domicilio conveniente; y de otras cosas semejantes. Y siendo así, es manifiesto que el bien no pueda ser algo común (*koinón*), universal (*kathólou*) y único (*hén*), pues si así fuese, no se predicaría en todas (*pásais*) las categorías, sino en una sola (*móne*).”<sup>224</sup> Así pues, si los bienes morales son o no bienes en virtud de una Idea (*ídéan*) dialogando con Platón, entonces, ¿en qué medida se les nombra con legitimidad “bienes”, ya útiles o en sí mismos, en diversidad de sentidos, esto es, por tratarse de bienes distintos u diferentes (*éteroi kaí diaphérontes*)? Surge, entonces el cuestionamiento fundamental: “en qué sentido se predica de varias cosas el mismo término (*hómonímois*)? [...] ¿Será que todos los bienes proceden de un solo bien o que en él terminan, o más bien les daremos la misma denominación sólo por analogía (*é mállón kath’ ánologían*), al modo que la vista es un bien en el cuerpo como la inteligencia lo es en el alma, y así en otras cosas?”<sup>225</sup> La “salida” a los

<sup>220</sup> Moreau, Joseph, *Op. Cit.*, p. 69.

<sup>221</sup> Esto lo comenta con claridad el traductor Tomás Calvo Martínez en relación con los pasajes de la *Metafísica* 1001 a 6-7, 1001 a 10-11 y 1001 a 27.

<sup>222</sup> Moreau, Joseph, *Ibidem*, p. 71.

<sup>223</sup> Ricoeur, Paul, *La metáfora viva*, p. 352.

<sup>224</sup> *Ética a Nicómaco*, I, 6, 1096 a 12-30. Versión de Gómez Robledo, UNAM, 1954.

<sup>225</sup> *Ética a Nicómaco*, I, 6, 1096b 27-30. En ese caso, indica Pierre Aubenque: “Es ése [el ejemplo aristotélico] un proceder lingüístico que se funda en una relación matemática: la proporción o igualdad de dos relaciones [...] la analogía es entendida en el sentido matemático de proporción. Si recordamos lo que antes decía Aristóteles acerca de las significaciones múltiples del bien el cual se dice en tantos sentidos como el ser, la alusión a la analogía resulta clara. Lo que aquí puede ser llamado análogo (aunque Aristóteles no presente estos como una solución, sino como una hipótesis) no son, propiamente hablando, las significaciones múltiples del bien, ni menos aún del ser, sino la relación entre las unas y las otras: la inteligencia es a la esencia lo que la virtud es a la cualidad, la medida a la cantidad, la ocasión al tiempo, etc., y el Bien en cuanto bien es precisamente lo que hay de igual entre estas distintas relaciones. Para que haya analogía es preciso, pues, que se nos presenten dos series, ente las cuales se establece una relación de término a término: en este sentido puede decirse que las significaciones del bien (como las de lo uno) son análogas con respecto a las del ser, ya que a cada significación del ser corresponde una significación del bien o de lo uno [...] Así pues, cuando Aristóteles habla de analogía, sólo puede referirse a lo que más tarde se llamará analogía de proporcionalidad. Ahora bien, para que haya proporción debe haber correspondencia y, por tanto, debe haber dos términos, o mejor dicho –

entueros de los arquetipos diseñados por los “amigos” filósofos se encuentra en la analogía. No hay que olvidar tampoco el pasaje análogo de la *Física* donde se establece también que *áplos lambánei tó ón légesthai, legoménu pollachós* (el ser se predica de muchas maneras).<sup>226</sup> ¿Por qué en la *Física*? Porque hay que dar cuenta de la posibilidad del cambio. Así, según Moreau, Aristóteles “mostrará que el ser no tiene una unidad de un género cuyos aspectos sean fundamentalmente estéticos, sino que se toma en sentidos diferentes según las categorías”.<sup>227</sup> Más aún, “la palabra ‘ser’ (*étant*) empleada como una denominación nominal apropiada según los casos de cosas diversas [...] Cada acepción está hecha conceptual y lógicamente en referencia a una acepción primaria (*primitive*). Aristóteles se vale del empleo de la palabra *πρός* que puede servir a la ocasión de toda especie de relación, de conexión, de referencia: *πρός έν και μίαν τινά φύσιν*. Tal es de manera vaga la primera base de la doctrina [de la analogía]” [...] Todas las cosas serán por tanto dichas de los “seres” (*étants*), sea porque se haga de alguna sustancia, sea porque sean disposiciones, afectaciones, atributos, devenir, movimientos, acciones [...], etc., de sustancia [...] [Aristóteles] hizo entonces que los diversos géneros del ser [del discurso] admitan cada uno proporcionalmente (*κατ’ ανάλογίαν*) los mismos principios, los mismos elementos y las mismas causas: materia, forma [...] etc., se encuentran en todas proporciones guardadas en cada uno. La doctrina tradicional de la analogía integra la idea que dice: ‘analogía de proporcionalidad’ como unidad proporcional de inteligibilidad distribuida a través de múltiples acepciones de un término”.<sup>228</sup>

Ahora bien, si ha de entenderse el ser como el atributo más general y por tanto indeterminado es obvio que con esa demencial generalidad no podamos decir nada de lo que constituye el entorno cambiante y complejo del ser humano; falta la atribución.<sup>229</sup> El juicio humano tiene que hacerse cargo de poder que “algo *es X*” para progresar en la verdad de lo real. La filosofía anterior a Aristóteles pensó el principio (*arché*) de todo *lo que es (τί έστι)* como corpóreo, esto es, material o se concentró en modelos de participación o imitación respecto de Formas inteligibles (como las Ideas o los números). Pero estos análisis de las causas de lo que hay postergó el camino del conocimiento al hacer de una parte (un elemento como el agua o el fuego) el todo, cuando no se había advertido que lo que buscaban era justamente no la materia sino la *forma* que es la esencia o entidad de las cosas que las hacen ser en cada caso lo que son. Esta filosofía anterior, entonces, no podía explicar ni la diversidad ni el movimiento, la complejidad del devenir natural. Era necesaria una nueva formulación de la filosofía como ciencia de la verdad que rescatara lo real (el mundo) en un uso prudente del pensamiento (*noûs*). Pero, ¿qué es lo que nos muestra la predicación? Porque en la labor científica de saber lo que es la realidad natural y social, Aristóteles tuvo que exigirse a sí mismo un lenguaje categorial sumamente refinado. ¿Cómo hablar de lo que es en su devenir y distinguir así lo que es esencial de lo que es mero accidente? Precisamente

---

pues se tratar de una igual dad de relaciones-, dos series de términos. Siendo ello así, puede muy bien haber analogía entre las significaciones múltiples del bien o de lo uno en su relación con las significaciones múltiples del ser; pero una pretendida analogía del ser no podía tener, para Aristóteles, sentido alguno [...] y el problema de la ontología aristotélica sigue en pie: si el ser es equívoco o, al menos, si su unidad depende de una relación ella misma equívoca, ¿cómo instituir, y en nombre de qué, un discurso *único* acerca del ser?”. Aubenque, Pierre, *El problema del ser en Aristóteles. Ensayo sobre la problemática aristotélica*, Escolar y Mayo, Madrid, 2008, pp.169-175. La posición de Aubenque es distinta a la de Jean Brun que se verá adelante.

<sup>226</sup> *Física*, I 3, 186 a 24-25.

<sup>227</sup> Moreau, Joseph, *Ibidem*, p. 70.

<sup>228</sup> Dubarle, Dominique, *Dieu avec l'être. De Parménides à Saint Thomas. Essai d'ontologie théologique*, Institut Catholique de Paris. París, 1986, pp. 107-108.

<sup>229</sup> *Ibidem*, p. 73.

porque debemos hablar de las “cosas mismas” (y no de entelequias que las cosas esconden pero que misteriosamente las fundan) es que la necesidad de distinguir entre una predicación de lo *esencial* (*kath' aútó* / como cuando se nos pone el ejemplo de “Sócrates es hombre”) de una predicación de lo que es *accidente* (*katá simbebekós* / “Sócrates es sabio”)<sup>230</sup> donde en la primera parte estamos en el terreno de la definición o esencia (del género) mientras que en la segunda estamos en el dominio de las cualidades y los atributos que puede tener o no (Sócrates puede ser o no sabio, puede dejar de serlo habiéndolo sido, pero lo que nunca podrá dejar de ser es un “hombre” como entidad o sustancia, de tal suerte que la predicación en este último caso nos advierte al ámbito más íntimo de *lo que es* Sócrates sin posibilidad de fuga). La predicación, en suma es lo esencial y el “ser” del que habla Aristóteles la permite y exige. De tal suerte que aquí, en palabras de Jean Brun, “el Ser es un universal analógico (*universal analogique*) [...] [pues] El ser desborda todas las categorías pero está en cada una de ellas de manera diversa pero analógica [...] El ser (*l'Être*) es una analogía de atribución; hay un ser de los seres (*êtres*) porque todos los seres tienen (*ont*), en alguna medida, el ser”.<sup>231</sup> Más aún: “Lo que tienen del ser no es una parte conceptual del ser sino la identidad de relación que ellos sostienen cada uno con sus atributos o con los otros seres, y de la relación que sostienen el ser en tanto que ser con sus propios predicados. El ser que se encuentra con respecto a todos los seres, puede ser denominado universal, siendo de un género particular de universalidad: es universal porque es primero y fundamento de la analogía (*d'analogie*). El ser en tanto que ser, siendo primero, deviene tipo (*type*) que es limitado por los otros seres, los cuales se regulan cada uno por él pero el ser permanece aparte de todos realmente y no lógicamente”.<sup>232</sup> Los seres reciben el ser por su relación analógica (*kat' analogían*) con respecto al ser en el discurso que quiere dar cuenta de lo real: “Así, por analogía, la materia (*matter*) absolutamente indeterminada de las cosas sensibles es traída (*brought*) a nuestro conocimiento (*knowledge*)”.<sup>233</sup> Así lo singular puede ser cognoscible porque está integrado en un género en tanto una modalidad universal del ser (Sócrates *es* hombre).<sup>234</sup> “Los primeros

<sup>230</sup> *Ibidem*, p. 74.

<sup>231</sup> Brun, Jean, *Op. Cit.*, p. 96. “Ont” es traducida por “participan” por Abelardo Maljuri en la versión castellana de la UBA de 1963.

<sup>232</sup> *Ibidem*, p. 98. *Metafísica*, E 1 1026 a 18.

<sup>233</sup> Owens, Joseph, *Op. Cit.*, p. 124.

<sup>234</sup> Pero ¿es lo mismo el género de lo humano que el género del caballo que corresponde a cada especie distinta? ¿El ser humano es *esencialmente* “animal racional” o “animal que discurre”? ¿Cómo llegamos a advertir esta esencia? ¿Esta asignación es mera formalidad de clasificación natural y qué implica este principio de clasificación? ¿Qué es lo esencial al Estado como organización política? ¿Qué es lo inherente a la mujer y cómo se establece? ¿Cómo ha pensado lo esencial el formidable pensador griego para fundar un nuevo discurso como episteme general? ¿Cómo es que transitamos de la singularidad de los seres al Ser? ¿Qué nos dice en última instancia la predicación por esencia y por accidente? ¿A dónde nos lleva cada una en el descubrimiento del Ser? ¿Ser sólo se puede decir plenamente de la sustancia o en tanto sustancia? ¿La pregunta por el ser equivale a la pregunta por la sustancia? ¿“Todo individuo participa del Ser; pero lo que lo individualiza en tanto su esencia, acto que lo hace presente y sin el cual no sería lo que es, como lo que le falta para ser el Ser en cuanto ser”? ¿La forma domina sobre la materia en relación a lo que se presenta? ¿La vida contemplativa domina sobre otras posibles? Podemos decir desde ahora que son los accidentes o modos de ser específicos de los seres por los cuales lo real o natural se nos presenta en su plenitud. Aristóteles concentró su mirada en el género cuando el accidente es la única realidad sustancial que permitirá los cambios futuros. No es trivial que Sócrates sea un sabio en el sentido específico que sólo él le imprimió a esta palabra; si era ser humano fue algo que en todo caso realizó a su manera, según su *camino*; el accidente o atributo terminó por ser un paradigma *ético* del que hasta el día de hoy persiste en su luminosidad pedagógica. ¿Hemos “captado” bien la esencia de Sócrates? Dice Aubenque: “‘Captar’ ese indivisible que es Sócrates es captar su esencia; ahora bien, cuando decimos que Sócrates que es hombre, o mejor que es *este* hombre, ¿qué hacemos sino declarar su esencia?” (Aubenque, *Op.*

principios –dice Moreau- , como las categorías, no tienen más que una comunidad analógica. Gracias a la diversidad de los sentidos del ser en su comunidad analógica escapa Aristóteles al realismo lógico de los eleatas y al nominalismo de Antístenes, que prohibían ambos toda predicación no tautológica”.<sup>235</sup>

La filosofía tiene la misión de llegar al conocimiento del Bien natural o propio al que tienden todos los seres y a todas las acciones. Pero este conocimiento no puede ser superficialmente unívoco ni estático sino que tiene que tener en cuenta el *devenir* por el cual las cosas llegan a ser lo que son. La filosofía, pues, no recurre a entelequias supremas que están detrás de lo que se nos presenta, no elude la presencia sino que quiere saber cuál es la estructura nominativa que mejor le corresponde para poder comprender mejor. El discurso científico (*lógos*) ha de establecer las bases de un conocimiento adecuado, preciso y constante<sup>236</sup> del mundo por lo que este sea la base de una vida común racional. Aristóteles ha inaugurado un tipo de discurso a partir del cual es posible la unificación científica de una civilización. Pero esta unificación, este *esfuerzo* novedoso por la universalidad no se libra pensándola en términos pétreos, rígidos, sino en relaciones analógicas que implican la semejanza, esto es, cómo se relacionan los distintos seres y términos entre sí en el discurso mismo para lograr una fuerza intimidante basada en la claridad lógica. (Aristóteles, el gran unificador, el gran traductor a un lenguaje técnicamente depurado.) En el ámbito de la filosofía, dice Aristóteles, de su quehacer político, “es propio del sagaz establecer la semejanza (*hómoion* de dos cosas), aunque sean muchas sus diferencias”.<sup>237</sup> ¿Cómo *igualar* lo que se nos presenta como alejado, como distante, como irreconciliable? Desde luego esto que hace la filosofía no se queda en ella misma sino que es un espíritu que debe atravesar toda la vida pública en donde el discurso (*lógos*) opere. En este sentido, no hay que olvidar que el discurso en su uso público, cuando quiere hablar de temas graves comunes, requiere de la analogía para no hablar desmañadamente o incendiariamente sino que habrá que proceder con cierta solemnidad (templanza) advirtiendo con honestidad la gravedad de aquello que la tiene en verdad y no hablando gravemente de lo que es banal o adornando lo que es sencillo y claro.<sup>238</sup> La analogía permite, además, lograr una enseñanza rápida sobre estos asuntos para poder tener una comprensión adecuada de ello y así una postura encaminada a lo mejor. Si la expresión en contexto refleja las pasiones, entonces uno debe convertirse en el mejor crítico de sí mismo para no caer en excesos (cuando hablamos de lo que no-es haciéndolo pasar como siendo o lo que es no sabiéndolo expresar en su verdad).

---

*Cit.*, p. 146). Pero ¿no fue la sabiduría de Sócrates su esencia más auténtica, perdurable, por la que advertimos su *humanidad*? La vida de Sócrates (al menos en el discurso platónico) atenta o por lo menos incomoda profundamente al filósofo académico que es Aristóteles. Para nosotros la predicación *accidental* es el asunto a develar rescatando la singularidad como situación vital abierta a la enseñanza y al futuro.

<sup>235</sup> Moreau, Joseph, *Op. Cit.*, p. 79. *Anal. Post.*, I 10, 76 a 38.

<sup>236</sup> Louis, Pierre, “Observations sur le vocabulaire technique d’Aristote”, en *Mélanges de philosophie grecque offerts a Mgr Diès*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1956, 141-142. Mas, como lo muestra Louis, la definición precisa y el vocabulario coherente no siempre se logran por los temas que se trabajan, donde los mismos términos tienen diversos significados o usos dependiendo de “ante qué se esté”. Esto es así porque la obra de Aristóteles muestra la vitalidad y evolución de su pensamiento. La búsqueda de la definición no es sobre entes inmutables, sino sobre un devenir dialéctico en el que intervienen diversas relaciones (p. 143).

<sup>237</sup> *Retórica*, III, 1412a 10-20.

<sup>238</sup> *Retórica*, III, 1408a 10. *Tò dè prépon hexei he léxis, éan hê pathetiké te kai éthihé kai toís ypokeiménois prágmatis ánologou*. Aquí “analogía” se traduce también como “correspondencia” para el traductor Antonio Tovar; correspondencia entre las pasiones (*pathetiké*) y los temas relevantes (*ypokeiménois prágmatis*) que el estilo trata.



No se puede proceder en el discurso por la beligerancia, la mezquindad o el arrebatos por pena de perder la palabra misma: “hace falta que los epítetos y las metáforas se digan *ajustadamente* (*ármottoúsas légein* a sus objetos); y esto se consigue partiendo de la *analogía* (*ánálogou*).<sup>239</sup> De no ser así, la cosa aparecerá poco adecuada, porque como más se manifiestan los contrarios es enfrentándolos mutuamente”.<sup>240</sup> Hay que evitar en el discurso el fraude sofístico que implica una ambigüedad equívoca, caótica, que sólo aleja la franqueza y la dirección recta del juicio en materia de lo que es importante discutir. La claridad (*saphé*)<sup>241</sup> es la virtud máxima del discurso porque precisamente intenta comunicar lo que es verdadero, que no merece maquillaje ni sobreestimación, y esto se logra por el servicio de la analogía en tanto *proporción* de los términos de distinta naturaleza. El discurso debe ser *ético*, proporcionado según la razón. La filosofía es la ciencia de la claridad primera, que parte del principio de no-contradicción (“es imposible que los mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido”),<sup>242</sup> sobre la cual los demás usos mundanos pueden llegar a ser expresión adecuada (*prépousan*) y racional. Por este exhorto debe usarse la palabra no para el fin propio (de confundir para ganar) sino para mostrar (*deloí*),<sup>243</sup> esto es, para hacer *patente* algo que “es”,<sup>244</sup> para *decir algo* que tenga significado para uno mismo y para las demás personas en la conservación del lenguaje significativo,<sup>245</sup> pues “no significar algo determinado es no significar nada, y si los nombres carecen de significado, se suprime el diálogo (*dialégestai*) con los demás y, en verdad, consigo mismo”.<sup>246</sup> El fin de estas

<sup>239</sup> *Retórica*, III, 1405a 10. Se indica también en la *Poética* también una definición formal de la analogía: “Llamo analogía a cuando, dados cuatro términos, el segundo es al primero como el cuarto al tercero; en tal caso, se podrá usar el cuarto en lugar del segundo o el segundo en lugar del cuarto. Y en ocasiones se añadirá un término afín al término sustituido. Por ejemplo: la copa es a Dioniso como el escudo a Ares; así, cabrá llamar a la copa ‘escudo de Dioniso’ y al escudo ‘copa de Ares’. Y también: la vejez es a la vida como el atardecer al día; se llamará, pues, al atardecer ‘la vejez del día’, de esta forma o, como lo hace Empédocles, a la vejez ‘atardecer de la vida’ u ‘ocaso de la vida’. En ocasiones, no existe nombre para alguno de los términos de la analogía, a pesar de lo cual cabe seguir diciendo la metáfora. Por ejemplo: lanzar la semilla es ‘sembrar’, pero el lanzamiento de rayos de luz desde el sol carece de nombre; sin embargo, este lanzamiento es en relación con el sol como el sembrar en relación con la semilla y, así, se la dicho: ‘sembrando rayos de luz divinos’”. 21, 1457 b 16-30.

<sup>240</sup> *Retórica*, III, 1405a 5-15.

<sup>241</sup> *Poética*, 22, 1458 a 15.

<sup>242</sup> *Metafísica*, IV, 1005b, 15-20.

<sup>243</sup> Pierre Aubenque explica al respecto: “[hay] una función ‘apofántica’ [...] [un] poner de manifiesto, en el sentido de un ‘mostrar revelador’, aquello de que trata el discurso. Pero acerca de esto debe observarse que la expresión *ἀπόφανσις* no designa cualquier clase de discurso, sino sólo aquel que, dividiendo y componiendo, es susceptible de verdad y falsedad [...] discurso judicial, pues éste es el único que hace ver lo que las cosas son y que son lo que son; sólo él, como se ha visto, guarda con las cosas que expresa una relación que no es solamente de significación, sino de semejanza [...] hacer ver, pero en el sentido de designar, señalar con el dedo”. Aunque aquí Aubenque parece dejar fuera que el discurso justamente no debe tratar de cualquier cosa (asunto, no mera cosa física) sino sobre lo que hay que deliberar (desde el sentido). Aubenque, Pierre, *Op. Cit.*, 99-100.

<sup>244</sup> *Retórica*, III, 1404b.

<sup>245</sup> *Metafísica*, IV, 1006a, 10-25.

<sup>246</sup> *Metafísica*, IV, 1006b, 5-10ss. Pues si los significados son infinitos (*ápeira simáinein*, en correspondencia con los accidentes que también son infinitos) no existe el universal primero sobre el cual la significatividad del lenguaje, que permite el diálogo, es posible (*oudén éstai próton tó kath’ oú*). Diálogo, desde luego, dentro de una totalidad dada donde “ser humano” puede significar un determinado y limitado conjunto de atributos, mas el descubrimiento de su substancia (*oústian*) esencia (*hén eínai*, de lo que consiste ser-humano en sí mismo) es por lo que el lenguaje político, cívico, ético, existe en el resguardo de lo común. Hay que diferenciar pero por lo que es primero, lo más esencial; el problema está en saber cómo alcanzar esta referencia superior y es aquí donde toda la propuesta aristotélica se arriesga.

consideraciones está en lograr una deliberación (*bóulesis*)<sup>247</sup> lúcida sobre los principales temas de la comunidad política (*pólis*). Aquí el lugar del “término medio”<sup>248</sup> como virtud que se sitúa entre el exceso y el defecto para guardar el orden, teniendo en cuenta el pudor y la vergüenza; la prudencia se juega siempre en la deliberación.<sup>249</sup> La idea de guardar la vida

---

<sup>247</sup> *Retórica*, I, 1459a 30. Desde luego que no todos tienen capacidad-derecho de deliberación, y aquí hallamos la forma en que Aristóteles formula *in situ* sus definiciones (que es el modo mismo del proceder de su filosofía, tema todavía por estudiar con mayor amplitud), lo que se denomina predicación *esencial*. El esclavo (*doulós*) era visto en el primer libro de la *Política* como un *órganon praktikón*, es decir, instrumento de la acción (*práxis*) usado (*chrestiké*) por su utilidad corporal por su amo (*despótes*) sin capacidad de deliberación porque su destino natural (*katá phýsin*) es ser mandado (*árchesthai*), pues sólo percibe la razón pero no la tiene en “propiedad” pues él mismo, el esclavo, es propiedad (*ktéseos*); el ser del esclavo viene de su amo, así que su naturaleza queda restringida al ámbito doméstico y por tanto no puede deliberar, es decir, *mandar por naturaleza* (*phýsei archón*). Quien delibera es quien está en derecho de ser principio gobernante (*arché*) de lo que es asunto público. La mujer (*guinaikós*) queda bajo la tutela del varón y en igualdad que el esclavo y el animal (como útiles). Deliberar y mandar son sinónimos: quien delibera, manda y quien manda, delibera. Llegamos así a una de las sentencias más controvertidas de Aristóteles: “El esclavo (*doúlos*) no tiene en absoluto (*hólos*) la facultad deliberativa (*bouleutikón*); la hembra (*théli*) la tiene, pero, pero ineficaz, y el niño la tiene, pero imperfecta” (*Política*, I, v, 1260 a 10-15). Pero notemos cómo la desigualdad (diferencia deliberativa) depende de la diferencia fisiológica: “La naturaleza (*phýsis*) muestra su intención al hacer diferentes los cuerpos (*sómata diápheron ta poiéin*) de los libres (*éleutheron*) y los de los esclavos (*doúlon*); los de éstos, vigorosos para las necesidades prácticas, y los de aquéllos, erguidos e inútiles para estos quehaceres, pero útiles para vida política (*politikón bíon*)” (1254b 25-30). Pues nada obra la naturaleza en vano o sin propósito (*télos*). Podemos expresar lo anterior en una fórmula analógica: el esclavo es al cuerpo lo que el señor libre es a la razón. La naturaleza, decíamos, ha establecido esta desigualdad estructural y así hay que dar cuenta de la teoría aristotélica donde es impensable un “nuevo orden político” donde esta desigualdad se anulara (la política al fin es el gobierno como cuidado mesurado de lo establecido con tal que sea un conjunto ordenado). “El ser se dice de distintas maneras” pero de un solo término al que Aristóteles llega por una inducción muy peculiar cuando se trata de definir los principales términos de la vida pública griega, evitando aquellas que promuevan el separatismo o la inestabilidad política. La definición de “poder” (*arché*) responde a este procedimiento teórico que es eminentemente *ético*, porque lo que busca es la defensa del ejercicio del poder actual sin defecto, es decir, sin exceso alguno, pero manteniendo las diferencias jerarquizadas existentes cuya justificación última viene por su comprensión de la naturaleza (*phýsis*) que como decía Heráclito “a unos los hace esclavos y a otros libres” (aunque la diferencia con Aristóteles puede ser realmente abismal, según lo mostramos ya con Heráclito): “Mandar y ser mandado (*árchein kai árchesthai*) -enfatisa Aristóteles- pertenece a las cosas no sólo necesarias, sino provechosas, y aun en ciertos casos, y directamente desde su origen, unos seres se destinan a ser mandados y otros a mandar” (1254a 20-25). Los términos “*ón/oúsía*”, “*arché*” y “*phýsis*” se co-implican en el sistema filosófico aristotélico. Hay que decirlo: *ser* algo (esclavo o mujer) es, para Aristóteles, una realidad apofántica que es a la vez la *debida*; el ser y deber-ser son lo mismo (y el pensamiento *capta/thigeín* y puede hacer juicios verdaderos sobre ello). Hablar del ser es hablar de lo que no tiene otra posibilidad sino que es verdad ontológica permanente. El escándalo sería decir de lo que es que pueda ser de otra forma (del esclavo que pueda ser libre; de la *pólis* griega que pueda ser otra sociedad; que hubiera vida en común sin mando ni obediencia; de lo que es que pueda ser-otro desde el no-ser: (lo que no-es en el presente de la declaración). El terror aristotélico a lo infinito se comprende aquí. El extranjero (*barbáron*) también nos habla del límite de la teoría política aristotélica: *dià gartó doulikóteroi eínai tà éthe physei oí mèn bárbaroi* (los bárbaros son de carácter *más servil* que los griegos). Aquí fue acuñada las palabras *despotiké* y *tyrannikaí* para calificar a los “asiáticos” (*Asian*) en relación a cómo Aristóteles interpretó su forma de gobierno (que se le “soporta”); de aquí hay una línea directa a Max Weber. Si el esclavo es esclavo por naturaleza y el bárbaro es un ser servil, ¿qué queda, entonces? ¿Qué virtud nos queda en el concierto de las naciones?

<sup>248</sup> *Ética a Nicómaco*, II, 1106 a 25ss.

<sup>249</sup> Esta es la tesis de Aubenque en su obra *La prudencia en Aristóteles*, para quien la distinción central se hace entre sabiduría y prudencia. La sabiduría plena es sólo la que podemos atribuirle a Dios, mientras que el *ánthropos* libre debe saber deliberar con recta razón ante el azar, la fortuna, los acontecimientos, la incertidumbre, ya que el mundo político, el de los seres humanos del día a día, es inacabado. Si la sabiduría es el camino que lleva a lo eterno, lo inmutable del mundo (como manifestación de lo divino), la prudencia es el

pública se la debemos a Aristóteles porque su noción de *diá-logos* pretendía justamente esto. La cultura del diálogo vehemente, honesto y abierto exige muchas virtudes sin las cuales todo deviene en descomposición, tiranía y an-arquía en el dominio del capricho, la avaricia y la concupiscencia. Pues se dialoga verdaderamente sobre lo que hay que deliberar, es decir,

---

camino para poder mediar en los conflictos que se presentan en la comunidad política y más allá de ella. En este sentido, en “la espera de poder realizar inmediatamente en nosotros mismos el orden que vemos en el Cielo, nos corresponder ordenar el mundo, no negándolo en provecho de otro mundo, sino comprometiéndonos en él, maniobrando astutamente con él en caso de necesidad, sirviéndonos de él para terminarlo. Esta es la tarea provisoria, y sin dudas indefinidamente provisoria, que el hombre debe asumir, que el hombre debe asumir en el mundo *tal como es*, y que sólo se volvería inútil el día, siempre aplazado, en que la razón y el trabajo del hombre hayan dominado por completo el azar” (pp. 140-141). El ser humano debe saber maniobrar en un mundo que lo sobrepasa, que le ha conferido un cierto lugar, una cierta condición. Pues la alcanzar la felicidad es posible pero no es seguro; “el hombre no es dueño de su vida y está sometido a un Azar fundamental; el cual, si puede crear monstruos, es decir desgraciados malnacidos, podrá a fortiori afectar a inocentes y volver prósperos a los malvados” (p. 131). El carácter trágico de la vida parece imponerse y son pocos los recursos con que cuenta el ser humano para poder navegar entre amenazas e infortunios. Nada está asegurado. Hay que partir del mundo *tal como es* para poder hacer algo en consecuencia dentro de lo posible. En esta visión no parece existir una realización plena y final de toda la humanidad, que sería más bien la visión cristiana, sino que cada ser humano y cada ciudad tienen su momento para poder intervenir en lo que les corresponda, según sus circunstancias sin tener por ello que progresar universalmente; en todo caso, el progreso debe alcanzarse en el mundo en que se ha nacido, y de no alcanzarlo será tarea de quienes vengan arreglarse con su propio mundo. Por eso es que la vida para Aristóteles es *acción* (la “moral del hacer”, en el caso de la prudencia, para Aubenque) para poder sortear los grandes retos de un tiempo que de alguna manera puede decirse *extraño* o incluso hostil (pues por fortuna o por “justicia” hay quienes nacen libres y quienes nacen esclavos) para el ser humano en cada caso. No todos los *ánthropoi* pueden ser felices y esto, en último, término es producto de la buena fortuna sumada a la buena deliberación, lo que por último servirá para hacer frente a los males del mundo. “La virtud –dice Aubenque- depende del mundo en cuanto a las condiciones de su existencia, y este mundo no depende de nosotros. Este es el virtuoso de Aristóteles, y también el contemplativo –que no son tanto dos personajes distintos cuanto el mismo personaje en diferentes niveles de excelencia- que están condenados a este heteronomía, a esta dependencia respecto del ‘azar’ que, sin embargo, Aristóteles parecía querer evitarle” (p. 129). En este contexto, explica Aubenque, que el Dios aristotélico no lo puede todo, es más, aunque quiere el bien de todo cuando hay no es por su voluntad sino por el orden natural mismo en la consecución de sus fines; Dios está en el mundo y sometido, limitado, a sus condiciones (no es exterior u Otro que el mundo) por un tipo de contingencia residual que, en cuanto indeterminación, es la causa del mal (de la irracionalidad y desmesura de los acontecimientos) pero también de las acciones virtuosas. Hay margen de maniobra pero no para una intervención radical, revolucionaria (diremos ahora), sino en el “seguimiento” del mundo *tal como es* (de ahí la sabiduría y de ahí la prudencia); la sabiduría se alcanza por reproducir el orden universal, la armonía del mundo, cual una obra de arte (el orden natural que es animado por este Dios). Mas en esto, deducimos, la tarea del ser humano no tiene el poder de eliminar la contingencia, el mal, y tampoco Dios mismo; se ha de cambiar el mundo de acuerdo con su orden racional, divino, eterno. No existe un futuro sin mal, sino sólo un presente que pueda ordenarse mejor a diseño de este Dios racional, legal. El mal existe porque el mundo está, de alguna forma, inacabado, dice el comentarista francés. Mas, pensamos según lo expuesto por Aubenque, no hablamos del mundo natural sino del mundo humano que debe ser orientado y afirmado atendiendo el orden profundo, divino (por ello, la prudencia es con lo que cuenta el *ánthropos* libre pueda mantener la jerarquía universal, para luchar contra la contingencia y la indeterminación): “[La prudencia] es la virtud intelectual propiamente humana, la que le permite al hombre dirigirse según el bien realizable en el mundo tal y como es [...] La prudencia es el sustituto propiamente humano de una Providencia deficiente [...] Pero si el mundo fuera totalmente perfecto, no quedaría nada por hacer en él; es por lo tanto, en el hacer o en el actuar y no en la inmovilidad, extrañamente común a los plantas y a Dios, que el hombre realiza su *ἀρετή*, su excelencia propiamente humana. Saber nos alejaría de hacer, dispensándonos de elegir; pero el hombre no terminará nunca de conocer un mundo cambiante e imprevisible, y por este motivo siempre tendrá algo sobre lo cual deliberar y elegir. La prudencia será esta virtud de los hombres abocados a deliberar en un mundo oscuro y difícil cuyo carácter inacabado mismo es una invitación a, lo que podemos llamar con propiedad, su libertad” (pp. 146-147). Aubenque, Pierre, *La prudencia en Aristóteles*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2010.

sobre lo que es relevante para la comunidad política, de lo contrario sólo estamos ante un mero simulacro. ¿Acaso no es el diálogo el esmero vehemente por cruzar el umbral de lo cómodo, de lo cierto? Hacer frente al fraude, la manipulación y la superficialidad *del discurso* es una herencia crítica del mensaje aristotélico en el que la analogía cumple un propósito pedagógico esencial, y esto es así porque es una valiosa lección sobre los límites, alcances y sobre todo excesos del *lógos* en el ámbito de lo mundano donde todo se vierte y todo se juega. Para Aristóteles se trató de *saber guardar el orden de la ciudad* en el bien, pero el problema “antropológico” es cómo hacerlo desde el llamado “bien común” que debe considerar la diversidad de las partes involucradas en la arquitectura de la *pólis*, donde cada cual debe cumplir virtuosamente su deber en aquello para lo cual fue convocado por naturaleza a obrar. ¿Cómo lograr que la ciudad al igual que la casa sean *una sola*<sup>250</sup> sabiendo aprovechar la destreza y el trabajo diferenciados jerárquicamente? ¿Cómo lograr la armonía del todo en la integración de los disímiles (*ex anomoion*)?<sup>251</sup> Los disímiles en una misma naturaleza, en la unidad de la *vida política*.<sup>252</sup> Aristóteles, al fin el filósofo custodio del *lógos físico* de la ciudad, la ciudad eterna.

<sup>250</sup> *Política*, II, 1263 b 31-35. Versión de Antonio Gómez Robledo, UNAM, 1963.

<sup>251</sup> Estas consideraciones son analizadas por Barbara Cassin cuando traduce “*he gar polis politón ti plethos estín*” como “pues la ciudad es una pluralidad de ciudadanos”. Nos parece un exceso la sugerencia de que *plethos* es “pluralidad” como insinuando que la deliberación es compartida por todas y todo en la *Polis* sin importar su posición ideológica, económica y política (como un “escuchar todas las voces” y decir en igual sintonía). Es verdad que a la ora de deliberar sobre los asuntos que son relevantes para la vida ciudadana no hay sólo una consideración a tratar, pues la dialéctica no es el arte de dialogar sobre la misma propuesta sino sobre varias, pero al fin todas estas argumentaciones, por más acaloradas que sean, deben cumplir el bien máximo de la *Polis* que es el orden inquebrantable del que parte (donde unos son para otros, esto es, la sumisión virtuosa). Si la ciudad es una mezcla (*ton synkeimenon*) lo es sólo por las partes que lo componen, las mejores partes, las partes que deben estar y no otras (en una adecuada división del trabajo como indica Cassin). Mas la deliberación está en manos del ciudadano que no es meramente quien vive en la ciudad sino quien puede deliberar sobre ella, quien puede saber lo que es mejor para ella. Pero Cassin pone el peso de la interpretación “pluralista” en la congregación (*synelthontas*), de esa “multitud”, como también le llama, *to plethos*, pero al fin, dice Aristóteles, toda esta diversidad son las partes necesarias de un solo cuerpo. ¿En qué medida cada parte aporta al todo su propia singularidad? ¿En qué medida la ciudad, el todo, no asimila sólo lo que le mantiene con la misma imagen delante del espejo? La diversidad es la condición de posibilidad de toda congregación, pero no de la misma manera en todos los casos ni considerando dicha “diversidad” como abierta, plena y realmente distinta del orden. El que el esclavo o la mujer sean partes importantes del ámbito económico (e indirectamente en el campo político) no quiere decir que su diferencia sea real sino que sólo llegamos a su existencia por la funcionalidad que proporcionan, que *debe* proporcionar en el cuidado del bien del todo tal como se lo conoce. De ahí que dudamos del “libre juego de las diferencias” en la concepción política de Aristóteles. Desde luego que, como hemos dicho, una cosa es la visión aristotélica de la política y otra la real política contra la que la voz del Estagirita se alzaba y tenía que negociar. En esta tensión es el terreno en el cual podemos cultivar lo mejor del gran pensador griego. Cassin, Barbara, *El efecto sofístico*, FCE, Buenos Aires, 2008, pp. 163-170.

<sup>252</sup> Hay que recordar en esto que Aristóteles indicó que en toda la diversidad de la ciudad lo que en verdad importaba era la *zoén ágathén* que era así porque los lazos de sangre realmente eran esenciales, pues lo mejor nace de lo mejor, pues la “nobleza es la virtud de la raza” (*eúgéneia gár éstin áretè génous*), *Política*, III, vii, 1283 a 25-40. Es ilustrativo que en este pasaje, el Estagirita, en relación con los bien nacidos (*eúgeneis*), también se sirva decir: “la mayoría (*pleious*) puede hacer valer sus pretensiones contra la minoría (*eláttous*), puesto que, tomados como masa, son más fuertes (*kreíttous*), más ricos (*plousióteroi*) y mejores (*beltíous*) en comparación con la minoría”, aunque nada impide que una minoría pueda ser mejor que la mayoría. El problema en la política es, al fin, la cuestión sobre *quién debe mandar (árchein)*. Tendrían que ser los más virtuosos, pero ¿cómo reconocerles? Porque velan por el interés de toda la ciudad y el bienestar común de los ciudadanos (*tó koinón tó tôn politikón*). ¿Quiénes son aquellos de los que se dice *aútoi gár eísi nómos* (que son ellos mismos la ley)? La tensión se da, definitivamente, en Aristóteles, entre la desigualdad y la igualdad (*íson*). Pero la igualdad en términos absolutos es un exceso inaceptable. Nada debe ser desproporcionado (*ýperballonta*) por más bello que

Aristóteles fue la cumbre enciclopédica y sistemática del pensamiento griego en relación a la comprensión profunda de su propio *lógos* como discurso cotidiano, fáctico, mundano, que había sido mirado (*theorizado*) en sus distintas totalidades de significación u órdenes en que la subjetividad griega se había desplegado interiormente y que el entendimiento tenía como objeto diferenciado: la política, la ética, la retórica, la poética, la física, el *órganon*, los *tópicos*, la metafísica (que se han integrado en *ciencias desinteresadas* y eminentemente especulativas, así como *ciencias poiéticas* o productivas que se relacionan con satisfacer las necesidades y placeres de la *pólis* y *ciencias prácticas* en relación a la acción en el logro de la virtud dentro del orden social dado). Estas totalidades de significación requieren un tratamiento de elucidación del orden y el sentido que configuran la función práctica (siendo la teoría también un cierto tipo de *práxis*) de cada discurso en el mundo griego de su tiempo. Aristóteles se preguntó por el lugar y la estructura de cada discurso en la sociedad en que vivió, justificando su pertinencia práctica, *política*, con la plena convicción de su utilidad y necesidad para lograr un orden virtuoso. La analogía la ha empleado metódicamente en la teoría de cada uno de estos campos discursivos desde su propia propuesta sobre la armonía, el equilibrio, el bien y la justicia, la divinidad. La analogía como aquella función del pensamiento que le permitió explicar esos tipos de discursos y que podemos ir recopilando en cada caso específico donde se usa. La analogía es una herramienta lógica que permite entender cómo funciona la metáfora en los *logoi* retóricos o cómo se plantea temáticamente el bien en la ética. La analogía le permitió combatir los excesos y el retroceso al infinito en la misma conformación de su procedimiento teórico. Esta relevancia lógico-metodológica es la que permite entender también la propuesta teológica del “primer motor inmóvil”. Las causas no se suceden linealmente hacia atrás en un infinito ya denunciado por otros antes (el vértigo griego al infinito, decimos), sino que se detienen en una primera causa que es la que explica todo lo existente en una multiplicidad finita pero ordenada, no caótica. La razón (como *lógos* político/teórico) tiene la función de mantener esta finitud en un orden que guarde los equilibrios que son puestos en peligro por las pasiones desmesuradas, por las circunstancias peligrosas para la vida en común.

El camino aristotélico que va de las primeras causas a la realidad natural es la que servirá método-lógicamente para los diferentes tratamientos teóricos sobre la existencia de un único Dios y su obra (la creación). La analogía llegaría al pensamiento de los medievales por la riqueza de la recepción (traducción) y el cultivo por los grandes *falāsifa* (filósofos) y científicos árabes de la filosofía platónica y sobre todo aristotélica que va del siglo IX al fin del siglo XII. Al-kendi, Al-Farabi, Ibn-Siná (Avicena), Ibn-Rosch (Averroes), Ibn-Badja (Avempace), entre otros, fueron los pilares que realizaron una actualización sistemática del discurso filosófico griego desde un nuevo paradigma religioso: *el Dios revelado*. De tal suerte que fue la filosofía (*falsafa* o también llamada “ciencia de la Palabra”/ *ilm al-calàm*)<sup>253</sup> musulmana por la que se ha realizado el primer quiasmo o cruce discursivo entre un texto

---

sea; es necesaria la simetría (*symmetrias*), 1284 b. Ninguna de las partes desproporcionada y todas aportando lo mejor de sí al orden común en el que ellas deben mantenerse en su funcionalidad. El orden aristotélico parece detenido en el tiempo, pero es todavía posible ver en ese modelo suyo muchas lecciones saludables para el presente. Mas, decididamente, debemos decir que el término *areté* se opone radicalmente al de *arché*. Que no mande quien sólo tenga fuerza para ello, sino que sea bueno, que sean buenos (*ágathoi*) para que el conjunto sea bueno. Esto sin duda ya era un avance cualitativo para la época. Lo difícil, lo más difícil, es saber cómo reconocer la virtud política (el bien político de un orden como *éxétoun koinón*, gobierno en común) y cómo lograrla en la mayoría (semejantes en la virtud, *hómoios pròs áreté*) y así avalar toda la arquitectura civil.

<sup>253</sup> Munk, Salomon, *Des principaux philosophes arabes et de leur doctrine*, Vrin, París, 1982, p. 312.

religioso semita (el Corán) y la filosofía clásica griega. Fue en este capítulo ignorado en la Historia de la filosofía que se pudo llegar a la formulación de una analogía insólita: “Dios es su obra lo que la causa es a su efecto”.<sup>254</sup> El efecto (la novedad del mundo, del ser humano) es inseparable de la Causa (Dios) y esta relación permanecerá hasta el fin de los tiempos. Había que buscar, entonces, un principio absolutamente simple e indivisible que se reproduce sin cesar y del cual, por tanto, emanaran todas las cosas.<sup>255</sup> La materia no es eterna, sino que ha sido creada libremente por Dios y no hay más ley natural que la de Dios mismo. Todos estos problemas fueron enfrentados de forma sumamente creativa por estos pensadores que sentaron las bases discursivas de lo que será la escolástica europea latino-medieval: “Las obras de los filósofos árabes, así como la manera en la que los trabajos de Aristóteles perduraron en el mundo cristiano, ejercieron una influencia decisiva sobre el carácter propio de la filosofía escolástica. De la dialéctica arábigo-aristotélica nació quizás la famosa disputa (*querelle*) entre nominalistas y realistas, que durante mucho tiempo dividió a los escolásticos en dos campos enemigos. Los más célebres escolásticos, como Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino, estudiaron las obras de Aristóteles en las versiones latinas hechas del hebreo. Alberto compuso sus obras filosóficas con base en el modelo de Ibn-Siná”.<sup>256</sup>

#### 2.1.4. La filosofía cristiana medieval

La analogía medieval es el resultado, por ende, de una transfiguración cultural que poseía en su núcleo una nueva visión del mundo, tanto de lo natural como del género humano, *espejo de Dios* (“Dijo Dios: ‘hagamos al ser humano a nuestra imagen y semejanza’”, Gn 1, 26),<sup>257</sup> ser privilegiado entre los seres, expresión de amor al que la creación misma era confiada para su crecimiento. La analogía filosófica griega se había cristianizado, *convertido*,<sup>258</sup> en el

<sup>254</sup> *Ibidem.*, p. 319.

<sup>255</sup> *Ibidem.*, p. 322.

<sup>256</sup> *Ibidem.*, p. 335.

<sup>257</sup> Maurice Blondel tiene un acercamiento distinto del tratamiento tradicional sobre la noción de *assimilatio* como copia de lo divino, sino más bien como: “nos vemos conducidos por contraste a concebir otra significación de la fórmula tradicional, también tradicional [...] Según esta interpretación, la asimilación, siendo el fin último de todo el orden creado y especialmente el de los espíritus, es más que una semejanza que se reduce a hacer copias multiformes del objeto divino; [se trata más bien de] la incorporación auténtica y vivificante de los seres en el sujeto divino, que se los adhiere como el tronco de la viña a sus brotes y que tiende a convertir esa multiplicidad esparcida en una real unidad [...] Según esta concepción, el mundo no es sólo un espejo –siempre imperfecto– de las perfecciones divinas; y la bienaventuranza prometida a los espíritus fieles a su propio destino, no es sólo una fría contemplación en la inmovilidad de un éxtasis sin un impulso de posesión: es una incesante penetración, una participación siempre creciente, una efusión cada vez más cálida y más aproximada a la fuente misma de la caridad”. *Exigencias filosóficas del cristianismo*, Herder, Barcelona, 1966, pp. 220-221. La analogía no es mera mensura de relaciones sino acercamiento, conversión.

<sup>258</sup> La filosofía, por ende, se había hecho teología por la fe ante la creación en tanto obra de amor. La génesis *genèse* de la teología se encuentra, según André Hayen, en la Escritura ante la que debe ponderar un consentimiento (*consentement*) de la propia creación ante el misterio que interpela (*interpelle*) y que culmina en la resurrección de la carne. La teología opera una conversión (*conversio*) como un *transitum totalis in dominium alterius*. Ahora se trata de integrar el corpus filosófico de los antiguos a la luz de la fe (*redigere philosophica documenta in obsequio fidei*). No desaparece o se pierde la filosofía como algo espurio sino que se la renueva en una nueva constelación. “La conversión de la filosofía (*conversión de la philosophie*) que se cumple en la teología somete (*soumet*) a la razón a la luz creadora de la Verdad que no extingue ni eclipsa, menos aún reemplaza, su luz natural sino que la comprende (*établit*) en la plenitud de su ejercicio racional”. La

mundo medieval que devino de la mutua asimilación del cristianismo primitivo y del mundo grecolatino con la mediación del pensamiento y la ciencia musulmanes. Por eso es que esta nueva analogía, aunque semejante a la griega aristotélica, es en verdad distinta porque el mundo de cada analogía es distinto<sup>259</sup> y su uso intelectual pretende la explicación última de esos mundos: el griego y el de la cristiandad medieval (dos mundos, dos metafísicas<sup>260</sup> o una

---

unidad que ha descubierto la filosofía, afirma Hayen, no se pierde sino que queda garantizada por las Escrituras y así lograr la entrada de la plenitud humana en la plenitud de Dios. No hay una fuga o aniquilación del orden natural sino su realización máxima en el Absoluto. Se trata de una “entrada” en el ámbito de Dios. Así asunción (*assomption*) de la filosofía en la teología no corrompe o destruye a la primera sino que la hace entrar en la Plenitud del Padre donde se halla la divina sabiduría y de la cual participamos. Se trata de que cada ser humano está realmente llamado a la realización (*accomplissement*) de su propia naturaleza en el libre y consciente comunión de amor filial por la que los unos y los otros se revelan (*révélon*s) entre sí toda vez que Dios mismo se revela (*révèle*) en esta confirmación. Se trata, al fin, de asumir (*assumer*) en la fe el ejercicio actual de la reflexión metafísica como *filosofía cristiana* (*philosophie chrétienne*) orientada a la sabiduría (*Sagesse*) de Jesús; en palabras de Tomás de Aquino: *conversio totius philosophiae in Vinum Scripturae*. Hayen, André, “*Aqua totaliter in vinum conversa: philosophie et revelation chez Saint Bonaventure et Saint Thomas*”, en *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung. Vorträge des II. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie*, Walter de Gruyter & Co., Berlín, 1961, pp.318-322.

<sup>259</sup> Enrique Dussel es quien ha interpretado de forma geo-histórica este proceso de “ruptura” simbólica, como la conformación misma de la cultura occidental cristiana (la cristiandad) que impactará al continente americano en su invasión y colonización por parte de los europeos (con la cruz y la Biblia invertidas que serán armas y no palabras de encuentro y aprendizaje): “Cuando un apologeta se enfrentaba a la tesis platónica de la divinidad del alma y a su inmortalidad, no era un teólogo ante un filósofo, sino que eran dos hombres en dos horizontes culturales diversos, con dos sistemas diferentes, con tesis teológicas divergentes [...] El cristiano, por un universalismo inherente a su actitud existencial tan diversa a la del judío, liberado de las limitaciones particularistas o nacionalistas [...] se mezcló socio-culturalmente con el pueblo greco-romano, e inmediatamente se planteó el conflicto teológico entre la comprensión del ser cristiana y la greco-romana. Por exigencias misioneras, apologeticas, de coherencia y por una toma de conciencia progresiva de la necesidad de tematizar su comprensión del mundo, el cristiano dejó de lado el instrumental lógico de las escuelas rabínicas o del movimiento apocalíptico judío, para comenzar a aprender primero y usar hábilmente después el instrumental lógico de la ontología o filosofía helenista. Aprendió a argumentar, a distinguir el género de la especie, etc. Al definir su reflexión en el nivel ontológico, filosófico, dejó la ambigüedad del relato pre-filosófico, pero apartándose de una consideración metafísica y unitaria del hombre, le dio la espalda, y no supo ya escapar a la necesidad de categorizar ónticamente al hombre de modo dualista. Nació así, lentamente, la filosofía de la cristiandad y con ella el dualismo antropológico [...] El pensamiento *cristiano* primitivo, previo a la cristiandad (que es una cierta helenización del cristianismo, aculturación entonces), significa una evolución homogénea de la comprensión hebrea del hombre. Dicho cristianismo, confrontado con el helenismo no producirá con éste una mera *síntesis*, dando cada uno igual número de elementos para la constitución de la nueva ‘cultura’: la *cristiandad*. Por el contrario, el cristianismo aporta el fundamento de la nueva cultura: no es síntesis; es desarrollo del mundo cristiano que se instrumenta en mediaciones culturales helénicas (muriendo en cambio el hontanar o fundamento mismo de la cultura helénica). Pero, el pasaje del cristianismo primitivo a la cultura de la cristiandad, cuyos primeros pasos se realizan desde el siglo II culminando con Constatino a comienzos del siglo IV, no van sin una cierta *ruptura*. Esa *ruptura* con la experiencia originaria del ‘cara-a-cara’, como descubrimiento de la exterioridad del Otro como persona y no como totalidad escindida en cuerpo-alma, se produce porque se retrotrae la experiencia metafísica del Otro como persona, como rostro y por ello como ‘carne’, al horizonte ontológico del ser como ‘naturaleza’ [...] En conclusión, la comprensión metafísica unitaria del hombre del *cristianismo* primitivo se fracturó como ruptura teórica en la *cristiandad* (el cristianismo es una fe, una comprensión del hombre; la cristiandad es una cultura ‘orientada’ por el cristianismo pero que no debe confundírsela con su originante)”. *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1974, pp.24-26.

<sup>260</sup> Sobre todo en el caso de Buenaventura para quien el filósofo meramente humano [Aristóteles] experimentará en sí mismo que el hombre es por las solas fuerzas de su razón, incapaz de llegar a la verdad”. Porque la verdadera filosofía científica de Aristóteles no coincide con la posición de Buenaventura que, según él mismo, había superado el antiguo naturalismo y en ello defendía la tesis de que esta razón natural no podría demostrar

metafísica que había sido modificada llegando a ser otra en tanto teo-logía de la creación;<sup>261</sup> del estudio del ser en cuanto que ser al conocimiento del ente infinito como la libertad plena de un solo Dios).<sup>262</sup> Mientras que la primera analogía llega hasta los confines del mundo (tal como es) que debe ser conservado virtuosamente, la segunda analogía se enfrenta a la *Revelación de la Palabra* (“En el principio / *hén arché* / era el verbo / *dabar / lógos*”<sup>263</sup>, Jn 1, 1) de un Dios libre, juez y redentor, que se ha *encarnado*<sup>264</sup> y por cuya voluntad se ha logrado la existencia de todo cuanto es (lo *nombrado*) y que por su expresión (su *nombrar*) se puede comprender el sentido que ha de primar en la vida de todos los seres y más aún en la vida del ser humano.<sup>265</sup> Para Aristóteles, el primer motor es la primera causa lógicamente

---

la creación del mundo en el tiempo y, más que nada, que “no encuentra el hombre en sí mismo nada que le satisfaga, y más aún, que no ha de encontrarlo en ningún bien finito [porque el ser humano busca el bien absoluto que sea el fin de todos los demás, la satisfacción completa de todos los deseos]” porque no son los mismo la razón que la fe, pues la fe procede de la voluntad: “la adhesión del creyente a la verdad creída es mucho más íntima y profunda que la del sabio a su propio conocimiento. Es que entra el juego el amor, y no se deja desviar por nada”. Gilson, Étienne, *La filosofía de San Buenaventura*, Ediciones Desclee de Brouwer, Buenos Aires, pp. 13-16, 95-96.

<sup>261</sup> No vamos a entrar en el célebre debate de si esta “teología” era o no una filosofía auténtica o meramente un ejercicio de comentario de la dogmática cristiana. Pero diremos que el calificarla de “teología” no demerita en modo alguno los geniales análisis filosóficos ofrecidos ante una atmósfera (como suele decirse) radicalmente distinta a la “clásica”. Desde luego, no olvidamos que la distinción filosofía / teología y razón / fe son la distinción toral de una manera de pensar que ha descubierto nuevos límites y alcances, asimilando con una dignidad propia el pasado “clásico” griego y romano, haciéndolo pasar por otro temple.

<sup>262</sup> Sin metafísica no podría haber teología, sostiene González Álvarez. *Tratado de metafísica*, Gredos, Madrid, 1961, p. 49.

<sup>263</sup> Mientras que el *lógos* griego parece designar *sistema* (o “totalidad legal”), el *lógos* semita es verbo, es decir, *acción nominativa*, creadora de ser. En el primer esquema los nombres están dados y se relacionan entre sí en una gramática definida, mientras que en el segundo esquema surgen de forma espontánea nuevos nombres que permiten nuevas maneras de decir lo real, de lo real mismo.

<sup>264</sup> La gran obra sobre el tema es hasta la fecha *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos a una cristología futura* (Herder, Barcelona, 1974), de Han Küng.

<sup>265</sup> Gilson es contundente desde el comienzo de su clásica obra sobre la filosofía medieval: “El Cristianismo es una religión (*le Christianisme est une religion*); al usar, a veces, ciertos términos filosóficos para expresar su fe, los escritores sagrados cedían a una necesidad humana, pero sustituían el antiguo sentido filosófico de esos términos por un sentido religioso nuevo”. La filosofía clásica griega fue adoptada ahora desde la fe cristiana, donde el resultado fue justamente la teología medieval como la intersección discursiva (conceptual y simbólica) entre la Biblia y los tratados filosóficos clásicos. Esta intersección (*quiasmo*, como diría Ricoeur) ya no pertenece de manera pura a los textos originales; hay una lucha permanente entre el mensaje cristiano (la revelación) y los métodos filosóficos (el intelecto humano y la ciencia de que es capaz). En esto, Gilson da un ejemplo sumamente pertinente; se trata del principio del Evangelio de Juan: “Allí se ve aparecer, en efecto, toda una serie (*suite*) de términos y de nociones cuyas resonancias filosóficas son innegables (*indéniables*), y en primer lugar la del Logos o Verbo. En el principio era el Verbo; estaba con Dios; todo ha sido hecho por Él; en Él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres. Esta noción griega (*notion grecque*) de Logos es manifiestamente de origen filosófico (*origine philosophique*), principalmente estoico, y había sido ya utilizada por Filón de Alejandría (muerto hacia el 40 después de J.C.). Pero ¿qué papel desempeña esta noción en el principio (*au début*) del cuarto Evangelio? Puede admitirse, como con frecuencia se ha hecho, que una noción filosófica viene a ocupar aquí el lugar (*vient ici prendre la place*) del Dios cristiano, imponiendo (*imposant*) así a la corriente (*cours*) del pensamiento cristiano una desviación primitiva (*déviacion primitive*) que ya nunca será capaz de enderezar (*redresser*). El momento es, pues, decisivo; Helenismo y Cristianismo están desde entonces en contacto (*en contact*). ¿Cuál de ellos ha absorbido al otro? (*qui a absorbé l'autre ?*)”. Gilson, Étienne, *La philosophie au Moyen Age. Des origines patristiques a la fin du XIV siècle*, Payot, París, 1962, pp. 9-11; *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*, Gredos, Madrid, 1965, pp. 11-13. De cualquier forma, este quiasmo supone la mutua transfiguración que darán lugar a un



pensable que anima por dentro todos los seres en su perfección natural; para Tomás de Aquino y otros medievales, en cambio, la Causa de todas las causas (Causa *creadora*), jerárquicamente hablando,<sup>266</sup> es Dios (*Esse per se subsistens*), trascendente a lo creado, vigilante del mismo, y que es al mismo tiempo su *mensaje*,<sup>267</sup> el sentido de lo que existe así como de los bienes que han de procurarse por su acción creadoramente libre.

La analogía, según lo dicho, tendrá que dar cuenta de la relación vertical entre el Creador de todo en su absoluta e indeterminada voluntad y las creaturas que son finitas, perecederas, corruptibles. ¿Cómo se relaciona lo más desemejante todo, Dios, con sus creaturas que entre sí son semejantes por estar en el mundo, por ser creadas? ¿De qué trata esta semejanza creada ante lo más desemejante que parece permanecer en su distancia inalcanzable, infinita?<sup>268</sup> ¿Cómo medir lo *minimum* en relación con lo *perfectissimum*? Mas el hecho indemostrable pero patente es la existencia de Dios, lo que supone necesariamente una relación entre lo infinito y lo finito, entre Dios y sus creaturas. Es sin duda el tema clave

---

discurso teológico civilizatorio de la Europa latina, que no es cualquier cosa y tendrá, como veremos, su impacto en la Modernidad y hasta nuestros días.

<sup>266</sup> Copleston, Frederick, *El pensamiento de Santo Tomás*, FCE, México, 1976, p. 133.

<sup>267</sup> Este tema sería interesante estudiar en la filosofía medieval aquello que Paul Ricoeur nos previene sobre el uso de la analogía tomista en relación justamente con el mensaje poético (icónico) cristiano en aquella oposición que existe (la desviación, dice Ricoeur) entre discurso especulativo (la ciencia y la analogía trascendental, el “purismo de la analogía”) y el discurso poético (la metáfora como semejanza, como poesía): “[El propósito de la doctrina tomista] es establecer el discurso teológico a nivel de ciencia y sustraerlo así completamente a las formas poéticas del discurso religioso, incluso al precio de una ruptura entre la ciencia de Dios y la hermenéutica bíblica”. Es decir, ¿en qué sentido y cómo es que es posible “hablar racionalmente del Dios creador de la tradición judeocristiana”? “Para Aristóteles, enfrentado con el problema de la unidad de las categorías del ser, la dificultad consistía en escapar a la alternativa entre unidad genérica del ser y la desemejanza pura y simple de sus significaciones; se proponía como una solución intermedia la referencia a un término primero. El discurso teológico encuentra una alternativa semejante: aducir un discurso común a Dios y a las creaturas sería destruir la trascendencia divina; asumir, en cambio, una incomunicabilidad total de las significaciones de un plano a otro sería condenarse al agnosticismo más completo. Parecía, pues, razonable extender a la teología el concepto de analogía, gracias a la invención, posterior a Aristóteles, de una tercera modalidad de atribución, la análoga, a igual distancia de la unívoca y de la equívoca. La doctrina de la analogía del ser nació de este deseo de abarcar en una sola doctrina la relación horizontal de las categorías con la sustancia y la vertical de las cosas creadas con el Creador. Este proyecto define la onto-teología”. En los discursos medievales que usan la analogía habría que prestar atención en este cruce entre la metafísica y la poesía para poder hablar de lo que se resiste a ser nombrado: Dios mismo. Porque tanto la analogía trascendental como la metáfora poética se han entrecruzado en un “quiasmo” en efecto, de tal suerte que, para Ricoeur, “lo especulativo [de la analogía trascendental] verticaliza la metáfora, mientras que lo poético proporcional un revestimiento icónico a la analogía especulativa”. Se trata del “juego cruzado” entre la palabra (el nombre o *nominis significatio*) y la significación (*res significata*), entre los términos y lo que pueden abarcar de acuerdo con lo que hay que nombrar, pues si Dios es “sabio” de qué modo es sabio y si es “bueno” de qué modo es bueno, porque la sabiduría y la bondad de Dios no son, lo sabemos, la sabiduría y la bondad de los seres humanos. Ricoeur, Paul, *La metáfora viva*, Trotta, Madrid, 2001, p. 359, 370-371.

<sup>268</sup> Nos recuerda Ricoeur que la expresión latina que daba cuenta de esto se enunciaba así: *finiti ad infinitum nulla est proportio*. El gran reto de la analogía es expuesto de forma excelente al indicar lo siguiente: “La tarea, pues, es inmensa. Es necesario concebir la relación de participación de tal modo que no implique ningún término anterior, por tanto, ninguna atribución unívoca de perfección a Dios ni a las creaturas. Es necesario, además, dar a la *proportio creaturae*, que existe siempre entre el efecto y su causa, un sentido que sea compatible con la desproporción de lo finito y de lo infinito. Por último, es necesario concebir la distancia de lo finito a lo infinito como simple desemejanza, sin mezclar con esta idea, que es la única esencial, la de una exterioridad espacial que, por otra parte, está excluida por la inmanencia misma de la causalidad divina [...] la causalidad creadora es la que establece entre los seres y Dios el vínculo de participación que hace ontológicamente posible la relación de analogía”. Ricoeur, Paul, *La metáfora viva*, p. 365.

mesiánico del amor: “Tanto amó Dios al mundo...” (*Jn 3, 16*), lo que llevará teológicamente a decir incluso: “Es el amor el que aguanta y reconcilia la paradoja, sin bagatelizarla, porque es cosa del amor el unificar las cosas distintas. En definitiva, amor significa unidad y comunión con el otro aceptado en su otroriedad y, por ende, unidad y reconciliación en la dualidad que permanece”.<sup>269</sup> El tema consistió, en definitiva, sobre cómo se podía establecer la relación, la religación, en la que Dios estuviera *presente* y el ser creado estuviera *abierto* a Dios desde su limitación, pero de tal manera que entre lo más perfecto y lo más imperfecto hubiese, sin embargo, encuentro, *una cierta comunicación*; ni un Dios lejano<sup>270</sup> ni una creatura alejada de Dios. Relación de Dios no ante un individuo aislado, solo, ni Dios en soledad porque el cristianismo exige comunidad, comunión, intersubjetividad.<sup>271</sup> Se mantiene la distancia infinita pero el efecto (la creatura) pertenece por su naturaleza a la Causa suprema (Dios), esto es, *tiende* a ella en el camino de su propia perfección porque la Causa no es equívoca (lejana por separación absoluta) ni unívoca (identidad sin singularidad alguna, sin libertad), sino analógica (está presente del modo en que las creaturas le afirman con su propia distinción); habrá que contemplar la obra para acercarse al Dios que le ha creado. Los medievales se concentraron en toda una serie de formidables disquisiciones para poder saber quién es Dios y cómo ha de entenderse su obra, y para ello usaron aquí y allá la analogía inspirándose en Aristóteles, por más filósofo “pagano” que fuese para esta otra gente. Esta nueva época o mundo, el medieval, nos advierte que la analogía no puede ser un simple instrumento lógico sino un recurso amplio para la comprensión de la cultura existente, de su distinción civilizatoria. La analogía aristotélica resurge para poder resolver nuevos problemas teóricos de la teología cristiana, y por ello es una nueva apropiación de la metafísica del Estagirita que comenzara por la lectura que ha puesto el énfasis racional (y civilizatorio) de la diferencia entre cuerpos o seres sensibles (*ens concretum quidditati sensibili*) y modelos o seres inteligibles (*ens abstractum* y más todavía el *ens commune*).<sup>272</sup> La teología medieval ocupó su lugar en el largo comentario a esta diferencia ontológica que naciera entre los griegos pero en un nuevo contexto cultural, espiritual y económico, elevándose de lo contingente a lo necesario, de lo imperfecto a lo perfecto y de lo limitado a lo absoluto, esto es, de la materia a la forma, de los particulares a lo universal, de la existencia

<sup>269</sup> Kasper, Walter, *Jesús, El Cristo*, Sígueme, Salamanca, 1979, p. 207.

<sup>270</sup> De ahí la interpretación de Küng sobre *Éx 3, 14*: “Yo soy el que soy” que oculta la preocupación del Otro sobre su creación, de tal suerte que la traducción del vocablo hebreo *hāyā* debe entenderse mejor como “estar presente”, “estar ahí”, “Yo estaré ahí para vosotros”, análogo a la traducción buberiana: “Yo estaré ahí, como el que estará ahí”. *La encarnación de Dios*, p. 702.

<sup>271</sup> Esta es la tesis de Eduardo Nicol en relación a la visión cristiana de la comunidad que se abre históricamente en lo universal como solidaridad ante la vida y ante la muerte: “El ascetismo cristiano, por tanto, no sólo es común porque sea requerido en cada individuo; lo es sobre todo porque es constituyente eficaz de la comunidad: porque es una relación intersubjetiva, cosa que no fue en el pensamiento griego, y por esto no tenía ahí sentido propiamente universal o históricos [...] La forma de existencia y el destino de cada cual no son para el cristiano asunto privado suyo. Y no porque deba o pueda cualquiera inferir deliberadamente en la conducta del otro, sino porque la conducta propia afecta de hecho la manera de ser del otro, aunque no haya intromisión, y esto *compromete* al uno y al otro, respecto del fin común. La solidaridad del destino es un dato previo, independientemente de las intenciones particulares. Por tanto, también es solidaria la responsabilidad. De ahí el principio del amor al prójimo, sin distinciones, que los griegos y romanos no conocieron [...] [pues] el amor es una vinculación ontológica [...] [donde] responde privada y personalmente el yo ante el tú; pues el destino común trasciende [todo] orden político o jurídico que es el orden del derecho positivo y de las historias particulares. Esta responsabilidad intersubjetiva forma el tejido de la comunidad que es el sujeto de la historia universal”. Nicol, Eduardo, *Los principios de la ciencia*, FCE, México, 1974, pp. 209-210.

<sup>272</sup> González Álvarez, Ángel, *Op. Cit.*, p. 53.

a la esencia. Se trata de la filosofía especulativa como elevación o distanciamiento (o “fase *negativa*” en tanto despojamiento o renunciamiento de la singularidad en pos de la esencia desnuda)<sup>273</sup> de lo único-singular al todo-universal donde se encontraría aquello de lo cual la verdad se puede sostener; se trata de obviar las cosas ante los ojos para acceder a un ámbito nuevo. Si para Aristóteles el orden como lo dado divino y establecido por naturaleza era lo absoluto, lo eterno, para los medievales lo absoluto no podía ser lo dado o el mundo existente (natural y humano), sino que lo absoluto estaba *más allá* y fuera del mundo, de todo lo singular sensible, cuya necesaria Libertad resplandecía en lo creado en un tiempo y en una historia imposibles de conocer o descifrar de modo completo.<sup>274</sup> La disputa de los términos (el tema de los *Noms divinis*) y las clases de abstracción correspondientes que son necesarios y pertinentes para dar cuenta de la nueva situación es la que nos permite comprender un poco más lo que ha tenido lugar en la teología medieval, pues la posibilidad misma de hablar o nombrar a Dios y todo lo que supone su ser requieren de un instrumento conceptual no tenido antes y que sí es compartido por el mundo árabe que ha preparado el camino. ¿Cómo es posible ver a Dios? ¿Cómo conocerle? ¿Cómo hablar de Dios; cómo representarle, simbolizarle? ¿Es sólo el tema de todos los temas o algo más que tematización teórica? ¿Qué

<sup>273</sup> *Ibidem*, p. 58. Aquí está la tensión entre una metafísica realista y las metafísicas conceptualistas o la lógica misma, según lo indica el autor. Unas que no pierden la existencia y otras que la dejan a un lado, la olvidan. En el primer caso, la postura de González Álvarez es clarísima: El objeto de la metafísica no es el ser desrealizado, pura potencialidad próxima a la nada, como acontecería en el ser que el lógico colocaría en la cúspide del Arbol de Porfirio, sino el ser real cuyo último acto es la existencia. En el término de la más pura abstracción formal encontramos el ser como esencia a la que compete todo existir. Abstractar de la existencia –si eso fuera posible– sería, en caso de que quedara un residuo metafísico, emprender la ruta del ‘esencialismo’. Prescindir de la esencia es olvidar que la existencia no es ‘un contenido’, que no existe sino en cuanto recibida en un algo (prescindimos ahora de Dios) y abrir la vía del ‘existencialismo’. No nos queda tampoco el derecho de hablar de meras existencias desnudas arrojadas en el mundo con el encargo de conquistar una esencia mediante su libertad creadora. Esencialismo y existencialismo son dos extorsiones metafísicas montadas sobre una deficiente teoría noética. La genuina metafísica habrá de ser, a la vez, ‘esencial’ y ‘existencial’, porque su objeto formal propio es el *ens cui competit esse*”, p. 59. No obstante, incluso, en el lenguaje de una “metafísica realista” podemos observar términos como “pureza” o “purificación” de lo sensible, de lo extraño, de las pasiones y preocupaciones que obnubilan el intelecto; es un alejamiento de la vida cotidiana donde toda la trama de las significaciones son realizados. La vía de la metafísica ha subido la mirada y ha dejado de ver y apreciar lo mundano donde quien filosofa se enfrenta a su propia condición humana.

<sup>274</sup> Es pertinente indicar que Philippe Vallin indique a este respecto que el punto preciso que ha desviado o alejado de forma definitiva (*s'écarter résolument*) a los teólogos cristianos de los modelos filosóficos del orden (*modèles philosophiques de l'ordre*) se encuentra en la relación del universo con su causa, donde la suprema necesidad (*nécessitarisme*) repugna a los elementos ofrecidos por la santa Escritura donde, nos dice Vallin, se hace de Dios un rostro (*visage*), una mirada (*face*) vuelta a las creaturas y a la historia de los seres humanos, lo que es incongruente con un dios ciego (*aveugle*), indiferente a lo que emana de él (*émane de lui*) sigilosamente, en suma, de la impropiedad de un autismo metafísico (*autisme métaphysique*). La creación no es un desecho caído (*déchet tombé*) de lo Uno o fruta abortiva al decir de los gnósticos, es un bien querido por la trascendencia de la libertad de crear (*la liberté de créer*); la creación es un misterio de fe que se opone tanto al monismo protiniano (porque reivindica un Dios que comunicaría su existencia real distinta de la suya y la pondría en el mundo de los destinos singulares; la existencia nueva es llamada al ser por la Creación) como al dualismo de Platón (porque Dios crea *ex nihilo* como la percepción sucesiva de las creaturas, cuyo lenguaje analógico atrae por la fuerza el acontecimiento creador en la categoría de mutación). Los dos universos atendidos están divorciados, concluye Vallin. Se trata de la suspensión del sistema físico con su fijeza por el régimen de la donación, esto es, por la metafísica de la persona en su gratuidad (*métaphysique de la personne en sa gratuité*). “El rostro divino (*visage divin*) reflejado en el espejo de la creación (*miroir de la Création*), y de la naturaleza humana en primer lugar, asigna la posición de una mirada hacia los seres que están en el Ser manteniendo esa mirada”. Vallin, Philippe, *Le prochain comme Tierce Personne dans la Théologie de la Création chez Saint Thomas d'Aquin*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 200, pp. 60-82

lógica vale para dar cuenta suya? ¿Qué es lo que muestra de Dios el conjunto de los procesos y los juicios del intelecto humano? En todo caso, el uso de la analogía por los grandes medievalistas significa, por una parte, un acercamiento cauteloso al “ser” de Dios y, por otra, una orientación de cómo se puede vivir según su mensaje, manteniendo una distancia ante lo insondable de Dios mismo. Aristóteles pensó el mundo desde un excelso naturalismo (un orden necesario, descifrable, mensurable), mientras que los medievales lo hicieron desde el *creacionismo*<sup>275</sup> (un “orden” *contingente* cuyo autor es Dios mismo, que ha sido por tanto creado *ex nihilo* / *oúk èx ónton*, 2 M 7, 28 /, y ante el cual la inteligencia humana no podía alcanzar plenamente su sentido último).<sup>276</sup> La fe cristiana enseña, pues, que el mundo *ha comenzado*.<sup>277</sup> Se puede decir por lo estudiado que la divinidad de Aristóteles es un principio

---

<sup>275</sup> El dogma de la creación es uno de los tópicos más desarrollados por la escolástica medieval. Todos los pensadores dedicaron una muy considerable extensión a su tratamiento porque es por ella que se hace radicalmente patente no sólo teórica sino culturalmente un mundo distinto al griego antiguo. Ahora bien, en cuanto a la forma de comprender, exponer y enseñar qué es la creación los filósofos medievales se valieron del modelo aristotélico potencia-acto como acto generador de las cosas en un cruce discursivo con los textos bíblicos sagrados. ¿Cómo es que Dios ha creado el mundo desde su infinita y libre voluntad? Para Stolarsky este nuevo modelo cosmogónico tiene una relevancia fundamental, sobre todo en la claridad de Tomás de Aquino para explicar en qué consistía el carácter específico de la acción creadora (*l'action créatrice*) que la distingue de la acción natural. Para Aristóteles el mundo es eterno y cada acto es generado de la potencia pasiva a la potencia activa. La teoría aristotélica del movimiento es aceptada por Tomás de Aquino, pero debe diferenciarse el acto creador de las acciones generadoras (*actions génératives*) por los cuerpos celestes. Siguiendo a Avicena, indica Stolarsky, el Aquinate distingue entre el agente natural que actúa por el movimiento y el agente super-natural de origen divino que actúa dando el ser (*donnant l'être*). La primera acción es una actualización de lo que estaba en potencia (*puissance*). Pero la creación, al contrario, es, dice el comentarista, una producción del ente (*l'étant*) en todo su ser, acción que sólo le pertenece propiamente a Dios mismo (sin presuponer ningún sustrato anterior). La acción creadora sólo descansa únicamente en la potencia activa divina que está determinada de otra forma (*autre manière*) que la potencia activa natural. Así también no son lo mismo las causas superiores que las causas inferiores. Sólo Dios es el que da el ser (*donateur de l'être / esse*) no de acuerdo a una potencia anterior sino por la razón de ser (*raison d'être*) que determina la extensión total (*totale*) de la creación. Dios es, pues, *causa essendi* por la razón de ser que determina el objeto de la creación y está fundada en el ser divino, por lo que Dios reconoce todo lo que ha creado y lo que puede ser creador en su esencia que es la causa formal (*cause formelle*) de la creación. De tal manera que se establece una analogía entre la acción creadora divina y la acción generadora natural. Stolarsky, Grzegorz, *La possibilite et l'être. Un essai sur la détermination du fondement ontologique de la possibilité dans la pensée de Thomas d'Aquin*, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Friburgo, 2001, pp.106-116. En este mismo orden de ideas, Gottlieb Söhngen se preguntará más todavía: ¿lo que los filósofos griegos entienden por naturaleza es lo mismo que percibe el cristiano de la creatura (*Geschöpf*) en la Biblia? Este teólogo católico dirá que no. Porque lo generado por el primer motor queda indiferente del principio generativo mientras que la creatura está abierta (*offen*) todo el tiempo en tanto camino de la gracia libre (*Weg freier Gnade*) a la revelación (*Offenbarung*). Esta diferencia es decisiva en la consideración del mundo como la creación que no se identifica con lo natural. *Die Einheit in der Theologie...* p. 161.

<sup>276</sup> Saranyana comenta: “la ‘filosofía cristiana’ no sólo consistió en una especulación filosófica hecha por cristianos y a la luz de la fe, sino que planteó temas realmente nuevos –y con ellos aportó nuevas soluciones-sugeridos por la lectura y meditación de la Revelación sobrenatural. Tal es el caso, por ejemplo, de la noción revelada de ‘creación’, sobre la que se construyó toda la filosofía de lo necesario y lo contingente, la especulación sobre la oposición metafísica entre el ser y la nada, y las nociones de eternidad, eviternidad y tiempo, cuestiones todas ellas que fueron ignoradas o tratadas insatisfactoriamente por la filosofía clásica, desconocedora de la Revelación”. *Historia de la filosofía medieval*, EUNSA, Pamplona, 1989, pp. 26-27. Aunque hay diversidad de posiciones en este periodo también hay unidad por la fe cristiana compartida por todos estos autores.

<sup>277</sup> Así lo formula Ducoin en relación a la posición de fe de Tomás de Aquino, quien por esta misma fe impugnaba las pruebas en favor de la tesis aristotélica que sostenía la eternidad del mundo, ya que era sabido que Aristóteles “nunca logró pensar un comienzo absoluto (*commencement absolu*) sino sólo la transformación

racional necesario en el examen atento del movimiento natural, mientras que la divinidad medieval no se encuentra en las leyes naturales, aunque sean destello cósmico suyo, sino que es *prius* anterior y posterior a todo orden dado; el esfuerzo escolástico consistió en el ánimo de que por la inteligencia se pudiese llegar a una comprensión mínima del hecho inaudito de esta misma inteligencia en tanto *donación divina* que tiene el poder de distinguir *a su modo* lo verdadero de lo falso, lo bueno de lo malo, lo bajo de alto, lo finito de lo infinito, el mundo del escándalo de la vida plena; que le permita dar cuenta de sí dentro del acontecimiento inagotable del acto creador. El asombro no es despertado, pues, por lo que la inteligencia descubre en el orden de lo dado sino por lo que ha puesto a la inteligencia como saber abierto a absoluto. Los estudios medievales que van dirigidos a la trascendencia suponen por último que lo que podamos conocer de Dios no puede ser expresado más que *analógicamente*, es decir, de modo indirecto, no siendo posible una captación plena de Dios, al menos no para el intelecto (lo que sí podría ser posible para la fe y para la mística, pero de *otro modo*). La teología medieval, universitaria, en París, Oxford, Colonia o Nápoles,<sup>278</sup> se disputaba con vehemencia las aserciones aristotélicas o bien para refutarlas como errores (como en el caso de Buenaventura) o bien para mantenerlas e integrarlas en un discurso mayor (como en el caso de Tomás de Aquino); de cualquier manera, la terminología técnica de Aristóteles (el Filósofo por excelencia) hizo posible esta teología que pasó en aquel tiempo, como hemos dicho, por la revisión y comentarios de los filósofos árabes quienes impactaron a las sociedades intelectuales del momento, todo dentro de la pedagogía propiamente medieval que consistía en la lectura rigurosa (*legere*), escolar, y los comentarios de los textos en disputa (los sagrados, los clásicos filosóficos, los textos de los Padres de la Iglesia y los producidos por los grandes maestros teólogos del momento), de la lectura y la meditación.<sup>279</sup> De un tiempo a otro, de un clima a otro, los vocabularios se estiraron, renovaron y actualizaron para dar lugar a un nuevo *lógos*, que ha sido uno de los capítulos más brillantes del pensamiento cristiano hasta nuestros días.

### 2.1.5. Tomás de Aquino

El esfuerzo intelectual será ejercido con gran recelo en aquellas mentes. Se ha considerado a Tomás de Aquino como una de las más altas cumbres en las discusiones medievales, aunque haya sufrido la censura y la humillación de su magisterio (lo que terminaría, se nos dice, con su canonización). Es un vehemente comentarista de Aristóteles, a tal grado que su propia visión intelectual está construida con los cimientos de la obra del Estagirita, aunque desde luego esta fidelidad no anula sino potencia el surgimiento de una filosofía personal, propia;

---

de una única sustancia [...] Aristóteles no puede imaginar que esto pudiera ser de otro modo (*être autrement*) [...] [sería] inexpressable (*inexprimable*). [No obstante] Tomás de Aquino ha distinguido perfectamente la idea del comienzo del mundo y la idea de la dependencia ontológica radical, es decir, de la creación (*création*)", pero la idea de comienzo absoluto de todo cuanto hay implica la idea de creación. Entre Aristóteles y Tomás de Aquino hay una ruptura dialéctica que ha sido posible por la idea de creación con la que el Aquinate ha trasladado la eternidad del mundo en relación con la estructura del ser (*structure essentielle de l'être*). Ducoin, G., "Saint Thomas commentateur d'Aristote", en *Archives de Philosophie. Recherches et documentation*, Tomo XX, Beauchesne et ses Fils, París, enero-marzo de 1957, pp. 91-104.

<sup>278</sup> Saranyana, José Ignacio, *Historia de la filosofía medieval*, EUNSA, Pamplona, 1989, p. 25.

<sup>279</sup> Gardeil, H.D., *Initiation a la philosophie de Saint Thomas D'Aquin*, CERF, París, 1964, pp. 20-21.

la interpretación rigurosa del clásico es al mismo tiempo auténtica filosofía.<sup>280</sup> El *magister in sacra doctrina* era, por este gran ejercicio de estudio riguroso de Aristóteles, filósofo a la vez que, ocupado en la exégesis de las sagradas escrituras, fue *teólogo*; su teología fue la culminación del pensar filosófico antiguo.<sup>281</sup> En la obra del Aquinate encontramos también a la analogía ya sea en la lógica donde se encuentran las tres operaciones del espíritu (la *simple apprehensión* como acto simple sobre un objeto simple; el *juicio o proposición* como *compositio* o *divisio* y también como afirmación o negación; y el *razonamiento*, objeto principal de la lógica, acto complejo sobre materia compleja por el que el espíritu progresa de verdades conocidas a nuevas verdades, y que en tanto razonamiento formal se apoya sobre todo en el silogismo que se constituye de juicios y de los términos o conceptos mentados mientras que como razonamiento material se apoya en la demostración científica, probable y oratoria)<sup>282</sup> o bien en la concepción metafísica o propiamente teológica de la relación entre Dios y sus creaturas. En cuanto a la lógica, en la primera operación del espíritu, nos topamos con el concepto que es el elemento más simple en la composición del razonamiento y que es el acto por el cual la inteligencia se hace de la esencia de una cosa, *quidditas (operatio qua intellectus aliquam quidditatem intelligit)*.<sup>283</sup> Se trata aquí “hacer de muchos, uno”, haciendo emerger figuras invisibles tales como “ser humano” o “animal” dentro de los cuales caben infinidad de seres singulares. Se trata de la *unidad* semántica que funda las demás operaciones del espíritu (de lo que se está hablando, el *quid est*). Esto depende de la definición del concepto que se construye por una parte con la *comprensión* (que es el conjunto de las notas propias de un concepto por lo que se le puede distinguir de otros conceptos) y la *extensión* (que es el conjunto de sujetos a los que conviene un concepto). Se dice que la filosofía de Tomás de Aquino es un *conceptualismo realista*,<sup>284</sup> esto es, una posición

---

<sup>280</sup> *Ibidem*, pp. 24-25.

<sup>281</sup> Habría que preguntarse, nos dice Ducoin, cómo es que el mismo Tomás de Aquino atendió el lugar de la filosofía en su teología y la importancia que le dio este autor en cada parte de su pensamiento. ¿Cuál es la tarea propia de la filosofía y de la teología según el Aquinate? ¿Cuál es el papel de la razón en la elaboración teológica, en la consideración sobre la fe? ¿Cuál es la relación entre la razón natural (*raison naturelle*) y la revelación (*révélation*) o la fe (*foi*). Tomás de Aquino ha tenido gran claridad en qué le ha aportado la filosofía a sus estudios e indagaciones y en qué él mismo ha sido un filósofo, pues ha sabido situar a la filosofía en el orden jerárquico de las ciencias. Si sabemos buscar lo filosófico en su obra podremos dar cuenta de su cuerpo filosófico. Pero ¿realmente tuvo nuestro autor una filosofía? ¿Cómo pensar la realidad de la encarnación de Cristo? Pero si la filosofía no es sólo un sistema lógicamente coherente sino ante todo una actitud (*attitude*) por pensar la realidad (*penser la réalité*), el pensamiento fuerte y original de Tomás de Aquino se mantiene en un diálogo libre, desde su propia fe, con el gran filósofo griego. El Aquinate no fue un reproductor de las ideas aristotélicas sino un re-creador de las mismas en un momento histórico nuevo. Pero en la dilucidación adecuada de esta relación entre filosofía y teología en el santo se tendría que, a propuesta de Ducoin, atender ante todo un tema común para este autor así como para Aristóteles: el problema de Dios (*le problème de Dieu*). Ducoin, G., *Op.cit.*, pp. 78-90.

<sup>282</sup> Gardeil, H.D., *Op. Cit.*, p. 54.

<sup>283</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>284</sup> “La postura gnoseológica de Santo Tomás es el realismo, en el sentido de que admite la existencia de un mundo real independiente de nuestro pensamiento, de nuestra mente. Más bien, nuestra mente es la que se apropia cognoscitivamente de ese mundo que es exterior a ella, y así tiene el contacto entre el sujeto y el objeto. El objeto es activo con respecto a nuestra mente, y ella es predominantemente pasiva –introduce algunos elementos suyos, pero que no anulan su carácter de receptiva-. De esta manera se garantiza el que la mente conozca el objeto con realismo, siendo la mente pasiva y obediente a la realidad”. Beuchot, Mauricio, *Introducción al pensamiento de Santo Tomás de Aquino*, UNAM, México, 1992, p. 81. Pero la realidad del objeto perseguido no es meramente natural sino espiritual y, en estos términos, tiene a la realidad primera y absoluta de Dios como la garantía de todo el conocimiento humano alcanzado.

intermedia entre los nominalistas y los realistas que tiende más a los últimos por considerar que la realidad verdadera es ante todo la esencia.<sup>285</sup> Desde esta clasificación, nos dice Gardeil, los conceptos, por su comprensión, son *simples* (“ser humano”) o *complejos* (“animal racional”), *abstractos* en tanto esencia con su sujeto (“ser humano”) y *concretos* como la esencia sin sujeto (“humanidad”); mientras que, desde la extensión: el universal (extensión no restringida: “todo ser humano”), el particular (extensión restringida a un grupo: “algún ser humano”) y el singular (extensión reducida a uno solo: “Sócrates”).<sup>286</sup> Pero por el concepto llegamos al *término* en cuanto signo hablado o escrito donde llegamos al descubrimiento de la relevancia del pensamiento mismo.

El mismo Tomás de Aquino, en su comentario al *Perihermeneias* de Aristóteles, encuentra el origen del lenguaje en las pasiones del alma (*animae pasiones*) y en la condición política y social del ser humano que le empuja a comunicar sus pensamientos a las demás personas (*quia homo est animal naturaliter politicum ey sociale*)<sup>287</sup> por medio de la voz (*phoné / vocem*) El tema está en la significación de las palabras, esto es, que su contenido pueda hablar con sentido del orden inteligible (*ex quibus intelliguntur res*) porque las cosas mismas conforman las pasiones del alma. En este sentido, las palabras expresadas deben permitir vivir en común (*ad invicem conviverent*), ya sea en el discurso vivo de la oralidad como en el testimonio de la escritura hacia el porvenir (*futuro tempore*). Explica Tomás de Aquino: “Cuando Aristóteles expone el orden de los significados no comienza por la letras [*litteris*, que son más tarea del gramático] sino por las palabras (*vocibus*), de las que dice, exponiendo en primer lugar su significación: entonces, lo que está en la voz es el símbolo, es decir, el signo, las pasiones que están en el alma (*Sunt ergo ea, quae sunt in voce, notoe, idest, signa earum passionum quae sunt in anima*)”.<sup>288</sup> Los sonidos permiten compartir las representaciones que alcanza la inteligencia en relación a sus objetos aprehendidos, lo que está en un todo articulado de pensamiento (*in conscriptione intellectus*)-lenguaje (*in prolationes vocis*)-escritura (*in conscriptione litterarum*). Mas el sustrato material (la voz y los sonidos) son los medios en que el contenido se comunica, y su lógica depende por entero de la inteligencia humana (*intellectus*). Esta inteligencia capta la esencia o naturaleza real de lo que nombra; así “el ser humano” en verdad habla de la naturaleza del ser humano al abstraer los singulares y llegar al universal. Así, las palabras significan para Aristóteles significan directamente los pensamientos y las cosas (*quod voces significant intellectus conceptiones immediate et eis mediantibus res*) que se encuentran siempre en el espíritu (*in solo intellectu*).<sup>289</sup> Así aparece el término que se define desde Aristóteles como una palabra cuya definición se da por convención (*vox significativa ad placitum*). Pero la convención no supone el caos de la significación sino el orden que deberá ser conocido de forma esencial por el pensamiento más elaborado (la metafísica). “¿Mas de qué exactamente es signo el lenguaje?”, se pregunta Gardeil en relación a Aristóteles y a Tomás de Aquino como su discípulo. Y he aquí la respuesta: “el signo es lo que representa otra cosa que sí (*autre chose que soi*)”.<sup>290</sup> Y para Tomás de Aquino lo que es significado inmediatamente por el término es el *concepto* que encontramos en el reino del pensamiento mismo. Así: “el término significa principalmente la cosa expresada por el concepto” (*voces sunt signa conceptuum et conceptus*

---

<sup>285</sup> Gardeil, *Op. Cit.*, p. 64.

<sup>286</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>287</sup> *Perihermeneias*, I, 1. 2, n°. 2-7. Gardeil, *Op. Cit.*, p. 201.

<sup>288</sup> *Ibidem*, p. 203.

<sup>289</sup> *Ibidem*, p. 204.

<sup>290</sup> *Ibidem*, p. 67.

*sunt signa rerum*). Los términos nos conducen a las cosas representadas por los conceptos, las cosas inteligibles, esto es, en su esencia. El término es un signo *instrumental* mientras que el concepto es un signo *formal*; se dice, entonces, que un signo es formal “cuando el objeto representado es conocido *en él* y simultáneamente a él, a causa de una identidad de esencia (o similitud esencial), es decir, por representar la misma esencia del objeto conocido sólo con distinta existencia, y por eso es conocido *en* y simultáneamente al signo. Esta clase de signo contiene un único miembro: el concepto formal, pues presenta la misma esencia de la cosa que tiene existencia real, con existencia mental. Es instrumental cuando el objeto representado por una esencia diversa, y por eso conocemos en primera instancia y con discurso el signo, y después de este discurso o este discurrir él nos conduce al conocimiento de la esencia del objeto representado [y puede ser natural como en el caso de “fuego” o convencional como en el caso de “bandera” de un país]”.<sup>291</sup> En otras palabras, y en general, el signo es aquello que nos permite entrar en contacto cognoscitivo con realidades que no se nos dan de forma inmediata, y por ello es que el signo es medio, realidades que sólo el concepto puede mostrar y es por ello que el concepto es el signo más perfecto y adecuado para saber de lo esencial, de lo eterno, que sólo la inteligencia puede conocer por abstracción.<sup>292</sup>

Ahora bien, los términos se dividen desde dos puntos de vista: a) considerados por ellos mismos (simples o complejos; concretos o abstractos; singulares, particulares, universales; colectivos o divisivos; unívocos, análogos, equívocos; género, especie, propio, accidente; universales, predicables y predicamentos); b) considerados como partes de la enunciación; c) teoría del nombre (lo intemporal y estable / *sine tempore*) y teoría del verbo (existencia actual en su devenir temporal); d) La división sujeto-cúpula-predicado; y e) los términos como partes del silogismo. Aquí es donde podemos encontrar los términos unívocos, equívocos y análogos. Los primeros son aquellos que participan por igual de todos los seres que caen bajo su dominio (el mismo nombre es idéntico en todos los casos, sinónimos): el universal lógico (*quorum nomen commune est, et ratio per nomen significata simpliciter eadem*).<sup>293</sup> Los segundos términos comparten el nombre común pero aplicado sobre cosas muy diferentes (*disimblables*), pues el concepto designado es realmente es diferente (e indefinido), homónimos (*quorum nomen commune est et ratio per nomen significata simpliciter diversa*). Pero son los términos análogos los que muestran cómo ciertas naturalezas o razones son en unos aspectos iguales y en otros diferentes, pues el término “bien” puede ser aplicado a diferentes cosas pero no significa lo mismo en cada una de ellas y sin embargo es lo “bueno” de cada una (*quorum nomen commune est, ratio vero per nomen significata simpliciter diversa, secundum quid eadem*).<sup>294</sup> Tomás de Aquino indica en su comentario a la *Metafísica* de Aristóteles:

Debe saberse que alguna cosa puede ser atribuida a diversos sujetos de distintas maneras (*quod aliquid paedicator de diversis multipliciter*); a veces según un contenido absolutamente idéntico; se dice entonces que se le atribuye unívocamente (*univoce praedicari*, animal, por ejemplo, atribuido a buey o a caballo); otras veces según un contenido absolutamente diferente; se dice en este caso que se le atribuye equívocamente (*aequivoque praedicari*, perro, por ejemplo, atribuido al astro o al animal; a veces según contenidos que son en parte diversos y en parte no diversos: diversos si implican maneras de ser diferentes, y algunos según que esas maneras de ser

<sup>291</sup> Beuchot, Mauricio, *Op. Cit.*, pp. 39-40.

<sup>292</sup> *Idem*.

<sup>293</sup> Gardeil, *Op. Cit.*, p. 83.

<sup>294</sup> *Ibidem*, p. 84.



se relacionen a una sola cosa que sea idéntica, y eso luego sea dicho entonces como atribución analógica, es decir, de manera proporcional (*analogice praedicari id est proportionaliter*), de tal modo que cada uno se relacione según la manera de ser a una sola cosa (*illud unum refertur*).<sup>295</sup>

La teoría lógica del Aquinate parte de la significación racional, coherente y delimitada del discurso, y esto inicia con su consideración sobre los signos a partir de los cuales es posible toda predicación en relación a los modos (predicables) y a los géneros supremos (predicamentos), sin lo cual todo razonamiento y diálogo se realizarían en lo incierto, alejados de lo común y de lo verdadero (lo real). El primer paso lógico de la significación, que no es unívoca o equívoca como se ha visto, sino también por conveniencia, es decir, por semejanza, por analogía, es el cimiento de todo el edificio del conocimiento de Tomás de Aquino y por tanto de todas las consideraciones sobre la persona humana, la sociedad (con respecto a otras sociedades) y lo absoluto, lo sagrado, así como lo moral. Lo que debe conducir a un juicio adecuado, prudente, pendiente de la comunidad. Por el cuidado lógico de los términos, así como de sus diversas relaciones, es que podemos trascender a otros órdenes del discurso. Este logro del saber humano, según nuestros autores clásicos, supone que la inteligencia humana puede (como *poder*) descubrir lo *primero* (*prós hén* para Aristóteles) que existe en la diversidad, en la infinidad de accidentes y es así que puede acceder a grados más abstractos del conocimiento (que va de lo sensible a lo inteligible) gracias a que sus objetos cognoscitivos son distintos (natural, por un lado, pero también metafísico o teológico, por otro). Pero si la lógica busca “la corrección y la validez de las formas, estructuras o relaciones de la razón”<sup>296</sup> en relación a la significación jerarquizada y ordenada de los términos que puedes captar lo real, la metafísica y la teología son grados superiores del pensamiento que tienen por objeto al ser en tanto que ser (o *entidad*) y a Dios mismo (del cual podemos tener un conocimiento por vía negativa pues es en este nivel donde la inteligencia muestra su limitación). En este esquema, la metafísica supone un tipo de sabiduría que conjunta la ciencia que demuestra por las causas últimas y el intelecto que aprehende los primeros principios, pero realmente es más sabiduría por cuanto que su tarea es más intelectual: mostrar los principios más elevados de nuestro entendimiento sobre la realidad (sin por ello abandonar lo concreto, la experiencia).<sup>297</sup> Y es aquí donde la analogía aparece de nueva cuenta, ya no en la relación lógica entre los términos en cuanto a su nivel de predicación, sino a un nivel ontológico, al nivel del ser. Pero aquello que es no se da en la realidad de forma idéntica o de forma atomizada y por tanto caótica, sino por analogía. El objeto de la metafísica es el ser natural y creado (la creatura).<sup>298</sup> Pero este ser es substancia y también accidente, así que aquí es donde se articula la metafísica con la lógica al nivel de los predicamentos (o categorías) desde donde jerárquicamente se puede *hablar* del ser de todo cuanto es.

En definitiva: ¿qué aquello que nos da derecho legítimo (validez) a nuestras afirmaciones sobre lo que *es*? La respuesta está en un péndulo que tiende hacia el naturalismo aristotélico de un lado y a la teología tomista del otro. Pero de ninguna manera se puede ignorar la capacidad humana de llegar a un saber “universal, y el ser es lo más universal de todo porque no es propiedad de una sola cosa (como un todo resultado de una suma de la infinidad de seres) sino la propiedad esencial como resultado de las relaciones que guardan

---

<sup>295</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>296</sup> Beuchot, Mauricio, *Op. Cit.*, p. 53.

<sup>297</sup> *Ibidem*, p. 97.

<sup>298</sup> *Ibidem*, p. 98.

las cosas entre sí; en la medida en que las relaciones sean más definitivas para aprehender no cosas aisladas sino aquello que tienen de común en las relaciones que se establecen entre ellas (y el intelecto puede abstraer), el conocimiento de lo que es más verdadero. Por eso es que hay un lugar de suma relevancia para la analogía, pues no habla de propiedades absolutas en un ser (lo unívoco) ni la atomización de las propiedades en seres inconexos e ilimitados semánticamente (lo equívoco), sino que sabe ver las relaciones de lo universal con lo singular, de lo concreto con lo abstracto, de la creatura con su creador. La analogía como proporción en relación a los términos que son desemejantes entre sí por la multiplicidad a la que pertenecen pero que al mismo tiempo permite, por la astucia de la inteligencia humana, hallar la unidad formal o natural de lo que el mismo lenguaje *hace patente*. “En cuanto al concepto de ente [el ser], Santo Tomás estudia su carácter de concepto primero y primordial. En el orden cronológico es el primer concepto que se forma el hombre, ya que el ser humano todo lo concibe bajo la noción de ente, aun cuando aquí -en este estadio inicial – se trate de un concepto confuso y todavía virtual del ente. Pero se va elaborando por el estudio de la metafísica y por la experiencia viva de esta disciplina, hasta llegar a ser un concepto elaborado. Y, como concepto elaborado del ente, el cual se alcanza después de esta reflexión, se trata del concepto principal y primordial de todo el edificio del conocimiento, porque fundamenta a todos los demás conceptos y conocimientos”.<sup>299</sup> Pero el ser se dice de distintos modos y en esto acude el pensamiento, en tanto que pensamiento relacional, a la analogía: este “concepto de ente incluye varias cosas de manera analógica, i.e. jerárquica, según un más y un menos, pero la analogía misma da unidad a este contenido del concepto de ente de modo que sea un concepto metafísico analógicamente unitario”.<sup>300</sup> Este concepto de ser, por ser analógico, no es fijo sino que, como lo indica Beuchot, se va haciendo más elaborado, complejo y dinámico. El poder de la unificación lo realiza no el concepto de lo individual sino de aquello que está en relación y *es* por su relación (ya sea vertical y horizontal),<sup>301</sup> porque habría tantos conceptos como cosas, sino el concepto en su constitución abstractiva, *universalizadora*, de aspectos o propiedades compartidas, porque no se dice sólo lo singular sino lo relacional como complejos semánticos en campos prácticos del discurso en un mundo dado. El tema está en saber cómo realizar el ejercicio de abstracción, cómo se unifican los términos que son distintos entre sí por su singularidad de ser. Ser *universal*, aunque común, se enfrenta al ser *singular*, son los extremos que la analogía tiene que saber proporcionar sin perder el uno (en su tendencia unificadora) ni el otro (en su realidad más específica y *única*). *Encontrar la semejanza* es la hazaña de la analogía, y esto no puede suceder sin universalizar, sin abstraer. Lo delicado en la metafísica es saber “universalizar” y tener sabiduría para reconocer lo universal que pueda unificar (que no es siempre lo mismo en todos los casos, ya sea en los tiempo de Tomás de Aquino como en el nuestro). Lo delicado del procedimiento metafísico está en el tipo de abstracción que se realice (las relaciones unificadoras que se establezcan). En el caso del ser en tanto que ser la analogía se aplica como atribución y como proporción, así “el ente se aplica a diversas cosas reunidas en su concepto: substancia-accidentes, Creador-creaturas; la analogía hace que esas cosas sean en parte iguales pero sobre todo diversas. Esto significa que la noción de ente o el término ‘ente’ no se predica de las diferentes clases de cosas con igual significación, sino de unas primariamente y de otras

---

<sup>299</sup> *Ibidem*, p. 99.

<sup>300</sup> *Idem*.

<sup>301</sup> Vertical si se considera dentro de un orden jerárquico donde está “abajo” o “arriba”; horizontal por su relación inmediata con otros conceptos dentro de un orden o totalidad de significación.

secundariamente (por ejemplo, de la substancia se predica primariamente, mientras que los accidentes se predicen secundariamente). La analogía, pues, crea una jerarquía o un orden dentro de la metafísica –y dentro de todo el conocer-, por eso es una doctrina característica del tomismo”.<sup>302</sup> El tema de la jerarquía tiene que ver, justamente, con la manera en que la inteligencia puede dar cuenta de conocimientos superiores, más elevados que por último pueden dar cuenta, aunque sea de forma indirecta, de Dios mismo. Pero el tema es descubrir la esencia o naturaleza de todo lo que es, la esencia y naturaleza del ser humano para lograr su realización plena (porque la existencia y la esencia no se identifican en él). Se trata, como bien nos advierte Beuchot, del orden ontológico donde la *primeridad / per prius* es lo esencial (la substancia), lo es por sí y en sí mismo sin referencia a nada más, mientras que la *segundidad / per posterius* es lo que existe y es por lo que podemos saber que *hay ser en sus diversos modos* (accidentes) con respecto a otra cosa de la que es parte; la analogía permite atender esta relación compleja entre las distintas causas o principios que conforman todo cuanto es. Se nos dice que para Tomás de Aquino lo que la inteligencia puede aprehender es justamente lo esencial, lo substancial, para ascender a niveles más profundos de esencialidad.

Ahora bien, ¿qué es lo que permite que la inteligencia pueda aprehender lo real como la esencia que unifica en el devenir de la diversidad? ¿Cuál es la causa última u origen de todo cuanto hay, del orden dado en el que se da la significación? Por la jerarquía ontológica, y no sólo lógica, de los seres donde lo inferior tiende a lo superior y la materia existe en vista de la forma, donde la potencia sólo se entiende en el acto,<sup>303</sup> es que advertimos que todo cuanto hay se encamina a su máxima perfección y no puede tener otro origen que la perfección absoluta como causa eficiente y final de todo, es decir: Dios. Así, en lo que la metafísica ya no alcanza a ver, porque su objeto es sólo el ser en tanto que ser dentro del orden dado, la teología tiene la misión de trascender intelectualmente pero también por el camino de la fe. Es, pues, el paso de las leyes naturales del orden ontológico a la exégesis de la Palabra divina *revelada*. Porque el orden es contingente y sólo Dios es necesario; es la actualidad *perenne* y providencial que anima a todo para alcanzar su propia perfección y subsiste por sí y en sí de modo absoluto. Pero aquí también se hace uso de la analogía porque no se puede tener conocimiento directo y pleno de lo que *es* Dios como Dios, sino que hay que hacerlo de forma indirecta, porque: “Dios difiere de cualquier otro ente, su ser no es el ser común, sino otro distinto. Es su substancia, la cual nos es inescrutable. La analogía sólo nos acerca a El, pero nos da un conocimiento cabal de El. Es la causa del ser común y, como substancia, es trascendente a él”<sup>304</sup>. Se trata del conocimiento negativo<sup>305</sup> y analógico,<sup>306</sup> por

---

<sup>302</sup> Beuchot, Mauricio, *Op. Cit.*, pp. 100-101.

<sup>303</sup> *Ibidem*, p. 112.

<sup>304</sup> *Ibidem*, p. 180.

<sup>305</sup> Así lo expresa el mismo Tomás de Aquino: “Sabido que alguna cosa existe o es, hay que averiguar cómo es, para llegar a saber qué es (su naturaleza). Pero, como de Dios no podemos saber lo que es, sino sólo lo que no es, tampoco podemos tratar de cómo es, sino más bien de cómo no es (método negativo) [...] Puede demostrarse cómo no es Dios, despojándole de lo que es incompatible con Él, por ejemplo, de la composición, del movimiento y de cosas parecidas” (*Suma teológica*, Ia, 3, prólogo). Tomado de Copleston, Frederick, *Op-Cit.*, pp. 142-143.

<sup>306</sup> Porque no sólo se puede proceder negativamente para hablar de Dios (porque eso nos llevaría a un agnosticismo), sino que habrá que hacerlo positivamente, como cuando se predica de él que es “sabio” o que es “bueno”, pero estas predicaciones sólo pueden hacerse por medio de la analogía, ya que es evidente que Dios no puede ser sabio al modo en que Sócrates lo fue, y no puede ser “bueno” al modo en que alguien con rectitud y generosidad lo sea, sino que significa *lo sabio* en grado sumo y *lo bueno* en grado sumo. No lo unívoco (en relación a lo “bueno” o “sabio” aprehendido por la experiencia mundana *como tal*) sino como análogo de lo

lo que el entendimiento va de lo finito a lo infinito (como lo que no tiene absolutamente límites), de lo óntico a lo trascendental, de lo imperfecto a lo perfecto por vía de la causalidad y la eminencia.<sup>307</sup> ¿Cómo se muestra la existencia de Dios sino atendiendo que es la respuesta *necesaria* al diseño mismo del orden natural y espiritual que el ser humano contempla por medio de su inteligencia? Porque vamos de lo mínimo a lo máximo, de lo más pequeño a lo más alto, de lo accidental a lo substancial, del tiempo a la eternidad en una Causa de causas que pueda permitir una vida en-conformidad. De nueva cuenta, siguiendo a Aristóteles, debe evitarse el regreso al infinito de causas naturales en el devenir (que sería lo caótico, lo incommensurable) y ha de establecerse un primer origen (una causa final de sumo Bien) de todo cuanto hay, que es la creación misma de Dios, pues todo busca su propio bien y el bien de todo es, justamente, Dios. Aquí es donde Tomás de Aquino en la *Suma teológica* habla de las cinco vías para demostrar la existencia de Dios. ¿Cuál es el ser del que dependen todas las cosas que están dentro de la esfera de la experiencia natural?<sup>308</sup> Son las creaturas, en la procuración de su bien, las que nos permiten advertir su contingencia y aspiración a algo que les sobrepasa en todo al mismo tiempo que les anima en su naturaleza. El giro discursivo se dio en los siguientes términos: “Así, uniendo la filosofía aristotélica, cuyo culmen es Dios como el Acto Puro y Pensamiento de sí mismo, con la teología judía y cristiana (patrística) que ponían a Dios como el ser en sí mismo (*a se*), como el mismo ser subsistente, aquel cuya esencia es su existir y cuya existencia es ser lo que es. El constitutivo de Dios es entonces el *Ipsium esse subsistens*. Y como el ser es acto y el acto es perfección, Dios es omnipotente”.<sup>309</sup> Se trata de poder llegar a tener, aunque sea de forma precaria, un cierto saber sobre la Inteligencia suprema ordenadora que es la razón misma de todos los seres, de toda la realidad: hay que ir *de las creaturas a Dios*, pues Dios está de modo contingente e imperfecto en todas ellas, sobre todo en el ser humano (por el pecado en tanto injusticia). Dios se relaciona con sus creaturas en cuanto que dependen por entero de él. Esta teología tomista no sólo se queda en mostrar teóricamente la necesidad de Dios para explicar la realidad en que nos movemos, sino que este es esfuerzo va acompañado de la convicción de que en esta investigación

---

que se da de modo perfecto en Dios como Dios. Ya que nuestro entendimiento puede conocer a Dios por las creaturas pues éstas le representan (*Suma teológica*, Ia, 13, 2). Se trata, entonces, de las “perfecciones puras” (bondad, sabiduría) que pueden ser predicadas de Dios pero sólo analógicamente, lo que no quiere decir que por estos términos podamos dar cuenta de forma completa, adecuada y exhaustiva de la realidad de Dios (sólo nos mantenemos en lo que nuestra inteligencia nos permite ver con los recursos conceptuales propios donde un atributo predicado de Dios es, a un tiempo, semejante y desemejante, “en tanto que esta perfección en Dios es el origen y norma supremos de [toda perfección creada], la palabra se predica primariamente de Dios, desde un punto de vista metafísico [pero] de aquí no se sigue que podamos explicar adecuada y positivamente qué es esta perfección realmente en Dios [...] Así, pues, podemos saber que lo que se predica analógicamente de Dios existe en él, aun cuando no podamos comprender adecuadamente lo que es. La base objetiva de la predicación analógica en la teología natural es la dependencia de las creaturas respecto a Dios, como su causa eficiente y ejemplar”), pues Dios es realmente lo *absolutamente Otro*, siempre exterior (siempre misterio), aunque podamos decir algunas cosas sobre él en sentido positivo pero inadecuado (pues la bondad, sabiduría o inteligencia de Dios se nos escapan en su sentido propio, es decir, tal y como son en sí mismas en Dios y por Dios en acto, y nuestro lenguaje es limitado, precario, pedagógico, pues ¿cómo hablar del piélago infinito de sustancia, de El que es (*Qui est*), de la existencia o ser infinito mismos : “lo que se diga de Dios y de las creaturas se dice en cuanto hay cierto orden de la creatura a Dios como a principio y causa en la que preexisten de modo más elevado todas las perfecciones de los seres (*Suma teológica*, Ia, 13, 5). Copleston, Frederick, *Op- Cit.*, p. 146-154.

<sup>307</sup> Beuchot, Mauricio, *Op. Cit.*, p.180.

<sup>308</sup> Copleston, Frederick, *Op. Cit.*, p. 140.

<sup>309</sup> Beuchot, Mauricio, *Op. Cit.*, p. 179.

podemos advertir cómo ha de formarse moral y políticamente el ser humano, que está llamado a la *relación* con las y los demás seres humanos, creados a *imagen y semejanza* de Dios mismo, llamados a ser personas, trascendiendo la materialidad, la animalidad y el pecado.

Esto último se realiza de manera decidida en el modelo antropológico de nuestro autor. Se trata de que la persona humana trascienda las necesidades orgánicas en la asociación adecuada y racional con la comunidad de la que forma parte (con la que por el trabajo se puede crear la riqueza necesaria para satisfacer las necesidades y con la que es posible la producción cultural y espiritual); que la virtud de cada persona contribuya a la virtud general de la comunidad misma. La persona no se predica unívocamente sino analógicamente del ser humano.<sup>310</sup> La persona es una “substancia completa” (unidad cuerpo/alma), única, que se trasciende por el ejercicio de su razón y de su espiritualidad en el encuentro con otras personas. Se trata, según podemos entender, de mantener la integridad de la persona a nivel singular (que pueda mantener una armonía entre todas sus determinaciones) así como mantener la integridad de la sociedad en relación con el *bien común*. Esto quiere decir que la perfección personal, esencial, sólo se puede dar por la relaciones, a nivel existencial, que se puedan tejer entre las distintas personas unidas por un bien mayor.<sup>311</sup> La analogía, en el caso del ser humano, permite asegurar un equilibrio en todas las dimensiones de la vida, atendiendo, no obstante, el valor máximo de lo espiritual. La persona, en su finitud, está llamada al encuentro, a la comunicación que por último lleva a la relación mayor: persona / Dios. La verdadera conciencia y libertad se logran por el tipo de sociedad que se pueda construir, donde exista una vinculación al bien que perfecciona a todas las personas implicadas. El fin de la sociedad debe ser tal que en su consecución las personas puedan realizarse en plenitud atendiendo su singularidad. ¿No es esto lo que se ha denominado por el Aquinate el “bien común”? Bien común que corresponde a la naturaleza (el orden) del ser humano como ser creado por Dios en el camino por llevar una vida íntegra que supere los males del mundo. No se trata de una lucha de todos contra todos (el *homo homini lupus* hobbesiano) en donde se confrontan los bienes de cada quien, sino que los bienes de cada persona puedan contribuir positivamente al bien general (en el claro interés de tener una vida buena en común). Los bienes de cada persona, al ser cada persona única (distinta por su libertad), no deben ser incompatibles con los bienes de todas las demás personas de la comunidad si entendemos que la esencia de cada cual puede realizarse de forma semejante, analógica. Lo que conviene a una persona influye positivamente *en la relación* (más aún: *respectum ad alterum*, dice Tomás de Aquino)<sup>312</sup> que sea capaz de establecer con otras

---

<sup>310</sup> *Ibidem.*, p. 120.

<sup>311</sup> *Ibidem.*, p. 122.

<sup>312</sup> El análisis sobre lo que implica la concepción de justicia en Tomás de Aquino es rigurosamente observada por Vallin, quien aquí nos indica la sentencia del clásico retomando a Cicerón, donde se comprende que la justicia es la regla que mantiene a la sociedad de los seres humanos entre ellos, lo que implica una relación con el otro (*alter*), esto es, la tercera persona a la que va dirigido todo acto de justicia (*Suma Teológica*, II, q 58, a 2). La justicia (*la justice*), nos dice Vallin, no se ocupa de la multitud simultánea de los “*aliud*” [sino que se dirige] al otro concreto que es otro que yo (*l'autre que moi*), el “*alter*”, en resumen, mi semejante (*mon prochain*). “La sociedad humana no existe por el número (“*alia*”), sino por el número de miradas (“*alter ab altero*”) que, bajo la mirada de Dios, pueden contarse desde un tercero, de la tercera persona (*tierce personne*). La sociedad original en el paraíso. Cuando surge la mirada de Eva, Dios y Adán ya se conocen, de suerte que la ‘sociedad humana’ se constituye con el tercero (*tiers*) y no con el segundo” (Vallin, Philippe, *Op. Cit.*, pp. 221-222). Vallin cita un pasaje excepcional del Aquinate para dimensionar lo dicho: “Lo hemos visto: la justicia significa igualdad: por definición, la justicia implica una relación con el otro (*autrui*). Uno no es nunca igual a

personas. El bien común no se impone de fuera para normar los bienes de cada quien, sino que se llega a él por la realización adecuada, racional, prudencial, de las necesidades de cada libertad. ¿Quién se niega a sí mismo en sus necesidades y singularidad puede aportar realmente al bien común? ¿La justicia no es el bien máximo posible porque le hace vivir plenamente a cada quien en la diversidad de voluntades? Justicia *como equidad proporcional* (*proportio*, dando a cada quien lo que le corresponde).<sup>313</sup> Beuchot aclara: “La expresión ‘bien común’ es analógica, pues significa de manera primaria al trascendente y de manera derivada al inmanente. Asimismo, lo común de este bien significa que es de extensión máxima, pero no distributiva o distribuida –como en los términos unívocos, ya que es análogo-, sino con una comunidad “confusa” o disgregada y no realizada de manera igual para todos, porque de manera analógica. Y lo análogo es aquello que se realiza en todos sus inferiores de manera simplemente diversa y según algún respecto igual. Esto porque en lo analógico se considera la diversidad o desigualdad de las partes, y esto ocurre en la sociedad, pues ella no es un todo substancia, unívoco, sino de orden de porciones diversas y muchas, heterogéneas”. ¿Cómo lograr un equilibrio social desde lo heterogéneo hacia lo común? Parece evidente que el camino no puede ser el egoísmo o la competencia, menos aún la confrontación constante entre las partes que lleguen a oponerse entre sí. La vía de salida debe procurar el bienestar general en la realización del bienestar de cada parte en disenso. La oposición constante no permite crear una vida plena, estable, digna, en paz. La prudencia sirve analógicamente para que las partes en conflicto no vean sus bienes particulares como absolutos sino como relativos en la necesidad de una totalidad más justa, buena, que asegure la vida y la prosperidad en la diversidad. Ni el todo por encima de las partes ni las partes por encima del todo; ni la comunidad sin la persona, pero tampoco la persona sin comunidad. Así mismo lo reconoce Tomás de Aquino: “El bien común de la ciudad y el bien singular de una persona no difieren sólo según lo mucho y lo poco, sino según una diferencia formal; pues una es la razón del bien común y otra la del bien singular”.<sup>314</sup> La comunidad de la que habla Tomás de Aquino es analógica y en tanto tal lo que busca es la proporción donde la realización de unas personas no implique la desrealización de otras, sino que todas se puedan encontrar y reconocer en el bien máximo de la unión, el bien común que es, como dice Beuchot, la justicia que atiende el derecho de cada cual, pero sobre todo su realización virtuosa como un todo orgánico. Incluso se nos dice que aquella persona que quede limitada o impedida por la sociedad de buscar el “bien común” (que no lo da una sociedad por el sólo hecho de serlo) puede oponerse con razón a ésta pues no se le respeta como ser humano en su libertad y en su dignidad. De tal suerte que en la *búsqueda* del “bien común” se garantiza el cumplimiento del bien singular

---

sí mismo, sino a otro (*autre*) (*alteri*) [y si] la corresponde a la justicia rectificar los actos humanos [...] la igualdad que ella exige afecta a diferentes agentes (*agents différents*). Las acciones, en efecto, emanan de la persona (*suppositorum*) [...] No se dice, propiamente hablando, que la mano golpea sino que el ser humano golpea con la mano [...]. Luego, la justicia propiamente dicha exige la diversidad de los sujetos (*diversité des sujets*) (*suppositorum*) y no hay más justicia que la de un ser humano por relación (*rapport*) con otro (*autre*) (*unius ad alium*). Pero se puede en sentido figurado (*secundum similitudinem*) considerar en un mismo ser humano diversos principios que emanan de sujetos distintos. Así el Filósofo dice que esta justicia se llama así por metáfora (*secundum metaphoram*), *Suma Teológica*, II, q 58, a 2, c). De aquí que, según Vallin, podamos llegar a la tremenda expresión alterativa “conocer a Dios por el prójimo (*prochain*) y amar al prójimo por Dios (*Dieu*)” donde el centro de la temática está en la tercera persona creada, de suerte que: “la persona humana recibe el misterio de la personalidad divina mediante la contemplación de otra persona humana (*autre personne humaine*)” (p. 262).

<sup>313</sup> Beuchot, Mauricio, *Op. Cit.*, p. 144.

<sup>314</sup> *Suma teológica*, II-II, q. 58, a. 7, ad 2; q. 50, a. 2, ad 3. Tomado de Beuchot, *Op. Cit.* p. 150.

(que al buscar su propia perfección, su propia virtud, contribuye a la perfección y a la virtud de toda la sociedad). Por ende, se infiere de lo dicho hasta ahora, el bien común (como justicia) no es una realidad existente sino un *modelo* (o *paradigma*) *analógico* que permite cuestionar las sociedades u órdenes vigentes desde la concepción del ser humano en su dignidad libre y en semejanza con Dios.<sup>315</sup> Mientras que la sociedad aristotélica debía ser preservada en lo más virtuoso que tenía, frente a los males de la *hýbris*, preservando su orden divino (donde unos tienen derechos y otros no), la sociedad del Aquinate exige un modelo analógico trascendente de justicia por el cual el bien común, la salud de la República, sólo se puede realizar si los derechos de todas las personas está asegurado (con lo cual la lucha no es por preservar el mundo tal como es sino ponerlo en el camino de la historia para alcanzar una sociedad verdaderamente justa, no buscando entre lo dado sino en lo que todavía-no-es). Es este giro discursivo antropológico y político, ante la visión de eternidad de lo dado (como la sociedad aristotélica realmente existente en su ordenación última divina que debía ser mantenida), el que será heredado a quienes reconocerán a partir de él o bien la posibilidad de la salvación (desde la univocidad de la cristiandad europea) o la liberación (desde la analogía como alteridad, espíritu de diálogo y ejercicio docente) de los indios americanos en el proceso de su conquista. Podemos entender que la polémica del siglo XVI estuvo originada por la consideración de hasta qué punto la tradición filosófica y teológica, con Aristóteles y Tomás de Aquino como las cumbres intelectuales, podía ofrecer elementos de una sociedad diversa al tiempo que justa, próspera. El giro discursivo fue posible en definitiva por el principio teológico cristiano de la *creatio ex nihilo*, donde *Dios no es lo dado*, sino que es el Otro siempre distinto cuya Palabra anima a un camino de plenitud en la realización de la dignidad de cada persona por el sólo hecho de ser todas y todos hijos de Dios. Hay un orden ontológico, esencial, pero no entre las personas que son distintas (en la opresión y el terror de unos sobre otros), sino en las cualidades o facultades que hacen de las personas unos seres dignos, libres, felices, virtuosos (porque vivir la virtud no tendría que ser opuesto a la felicidad). Todo lo cual es posible por mantener las relaciones de los seres humanos entre sí y la relación *sacra* de la humanidad con Dios, donde una no se impone a la otra sino que se complementan en una vida que pueda ser una vida plena.

---

<sup>315</sup> La fundamentación teológica nos conduce al tema de la libertad soberana de Dios en relación con su creación, que desde el tomismo, según la extraordinaria interpretación del dominico francés Réginald Garrigou-Lagrange en su obra *Dios*, siempre puede ser mejor (no se fija en lo dado), porque otro mundo es posible, ya que “la bondad universal excede infinitamente todas las cosas creadas y no guarda con ellas ninguna proporción. Luego la infinita sabiduría divina no está determinada ni se limita al orden actual, sino que se puede concebir un orden distinto” (pp. 277-278). La creación no está terminada en un orden determinado sino que por el Bien que no cesa de emanar todo lo creado puede ser *más* y las nuevas creaciones pueden por consiguiente superar las anteriores en el concurso de la voluntad del ser humano. “La infinita bondad que se manifiesta comunicando su riqueza: *divina bonitas est finis improportionabiliter excedens res creatas*”. Garrigou-Lagrange se basa en Tomás de Aquino para indicar, contra el modelo matemático de un Leibnitz (que fija el mundo *tal como es*), que “otra obra maestra divina es también posible” porque no hay una manera en que la creación termine sino que hay un crecimiento amplio, diverso y abierto en que esta creación se mantiene por la voluntad infinita de Dios mismo; no puede haber, pues, una obra, sino que es posible y hasta necesario que *sean muchas* y, por sobre todo, que estas muchas estén abiertas a otras nuevas. En el mundo del ser humano esto significa una lucha diaria en contra del pecado, dentro de su propia libertad de elegir lo mejor en su entendimiento de la gracia y libertad divinas, más aún en el auxilio de Dios: *In manus tuas Domine, commendo spiritum rectum meum* (Ps.39, 6). Esto es el misterio de la salvación, que no pasan sino por la misericordia y la justicia (p. 315). Garrigou-Lagrange, Réginald, *Dios. La naturaleza de Dios. Solución tomista de las antinomias agnósticas*, EMECÉ, Buenos Aires, 1950.

¿Cómo lo universal se abstrae de los singulares únicos? ¿Cómo crear, y qué clase es, la unidad en la diversidad? ¿Qué inteligencia es la que capta el ser en esta estructura de significación? ¿Cómo guardar lo diverso en relación con lo que unifica?

#### 2.1.6. Tomás de Vio Cayetano

En la tradición tomista, el que ha logrado un estudio fundamental sobre la analogía ha sido sin duda alguna el dominico napolitano Tomás de Vio Cayetano, quien llegó a ser, en el umbral de la Modernidad, según se lee en sus biografías, una figura cumbre eclesiástica y magisterial, aunque con espíritu de pobreza y defensor de la unidad de la Iglesia<sup>316</sup> ante los grandes temas científicos o políticos producidos por la crisis civilizatoria europea, teniendo incluso en persona al fraile agustino Lutero en 1518, ya como Cayetano como cardenal, para perdonarlo o condenarlo ni más ni menos que por la publicación de sus 95 tesis contra la corrupción de la Iglesia romana.<sup>317</sup> Elogiado por el mismo Erasmo e, incluso, siendo “destapado” para ocupar el trono de Pedro en 1534, lo cual no pudo proceder por su muerte. Pero fue en 1948, a los 29 años de edad, cuando escribió en el Convento de San Apolinar de Pavía su obra clásica *De nominum analogía (Tratado sobre la analogía de los nombres, 1498)*.<sup>318</sup> La estructura de este gran tratado aborda los modos de la analogía, su naturaleza y aplicación, sobre todo en el caso de la analogía de atribución y la analogía de proporcionalidad que es, en términos del mismo Cayetano, la única que merece el nombre de “analogía”. El cometido de Cayetano fue lograr distinguir el análogo de los analogados, la abstracción del análogo desde los analogados así como la predicación del análogo sobre los analogados, la naturaleza de la comparación, división, la ciencia y, en general, la inteligencia analógica.

Toda esta estructura nos lleva al encuentro novedoso de la analogía (que se remonta a Averroes) y que piensa la afinidad profunda entre la lógica y la metafísica en una “gramática especulativa”, pues esta doctrina de la analogía es ante todo una *analogía de los nombres (analogie des noms)*.<sup>319</sup> El intercambio (*partage*) entre lógica y metafísica es parte de este tratamiento singular de la analogía de los nombres. Es claro que, desde Aristóteles, los términos usados en la consideración sobre lo que *es* deben en verdad *decir algo*<sup>320</sup>, cuidar la significación dentro de un orden del discurso que hará posible los razonamientos y juicios lógicos posteriores. Debemos partir, pues, de la *significación* y de la relación entre los

---

<sup>316</sup> Con su obra *Tractatus de comparatione autoritatis Papae et Concilii* de 1511.

<sup>317</sup> Con su *De divina Institutione Pontificatus Romani Pontificis* de 1521. De quien dijo que tenía “ojos profundos e ideas extrañas”. Pinchard, comentador de Cayetano, dirá que, en este caso, “la lógica escolástica nada pudo contra la inquietud luterana”, no obstante que el mismo Cayetano fue parte de una corriente reformadora anterior al luteranismo, aunque siempre dentro de una reflexión arquitectónica sobre la latinidad en tanto “derecho al orden”.

<sup>318</sup> La versión francesa de que disponemos es la de Bruno Pinchard, *Metaphysique et semantique. La signification analogique des termes dans les principes métaphysiques*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1987. Existe una traducción española, también bilingüe, de Juan Antonio Hevia Echevarría, quien hizo el estudio introductorio (estudio disponible, en: <http://www.nodulo.org/ec/2005/n039p01.htm>).

<sup>319</sup> Pinchard, Bruno, *Op. Cit.*, p. 33. Analogía de los nombres que no debe ser confundida, según Pinchard, con las disquisiciones sobre los nombres divinos (cuyo máximo representante está en Alberto Magno, donde también se usa la analogía).

<sup>320</sup> *Metafísica*, IV, 1006b, 5-10ss. Tal como lo vimos páginas antes.



términos fundamentales a partir de los cuales todo diálogo sobre la estructura de lo real es posible. La lógica supone no sólo una ciencia del ser de razón en tanto modos de intelección, dice Pinchard, sino también una ciencia de los nombres como los modos de la significación.<sup>321</sup> La lógica es “el conocimiento de las condiciones particulares asume el ser pensado cuando es afirmado o negado, pero esas condiciones son de naturaleza intrínsecamente diferente, de acuerdo a si designan la propiedad de la palabra (*mot*), gracias a lo que ella designa de la propiedad de una cosa, o la propiedad de la cosa (*chose*) en la medida en que es significada (*signifié*) por la palabra. El conocimiento de los modos de significación o la propiedad de las palabras tiende, entonces, según la lógica misma del corpus escolástico, a conquistar su autonomía por relación a una lógica de las operaciones del intelecto y a constituir una ciencia específica que es la gramática especulativa (*grammaire spéculative*), por oposición a la gramática que se ocupa no de la formalidad de los significados (*formalité des significations*) sino de las letras (*lettres*) confundiendo con la filología”.<sup>322</sup> Esto es: *una teoría del significado*. ¿De qué hablamos a nivel esencial y cómo hablamos eligiendo para ello ciertos nombres y sobre todo ciertas relaciones significativas entre tales nombres? La analogía no es una proporción de relaciones cuantitativas (aunque esa dimensión le venga desde su origen matemático) sino de relaciones cualitativas, de significación, por las cuales *podemos hablar* de lo que de otra forma sería imposible (de Dios, del ser, de la vida, del bien...). Si bien la analogía permite un cierto equilibrio en el discurso (*lógos*) donde los términos no son absolutos sino que guardan semejanza en su distinción, esto es porque la analogía se empeña en poder lograr una significación sensata, asequible, comunicable (de ahí su poder unificador según lo veremos adelante). De ahí que la lógica del razonamiento esté fundada en las significaciones metafísicas (los nombres) que en definitiva fundan el orden del discurso. Así que el estudio de estas metafísicas nos permite acceder a una riqueza de mayor profundidad sobre la realidad que se postula por escuela de pensamiento en cada contexto histórico. Reducir todo a los meros procesos argumentales, sería quedar atrapado en los juegos del lenguaje sin nunca atreverse a *decir nada*. De todas maneras, ¿cuál es el significado de los nombres a un nivel esencial y cómo la analogía interviene en la afirmación o negación de *lo* que se habla? ¿En qué y por qué son “semejantes” los términos fundamentales de nuestras discusiones metafísicas o teológicas? ¿Cuáles son los órdenes de significación de cada discurso en relación con lo real?

Aristóteles autoriza para comprender que tal doctrina del significado no es algo meramente lógico formal sino una cuestión metafísica propiamente dicha, en su dimensión especulativa, universal.<sup>323</sup> Una analogía de los nombres a este nivel se puede definir, en términos de Pinchard, como “el modelo teórico supremo susceptible de articular la ciencia de los significados con la ciencia de los modos de intelección y la ciencia de los modos del ser (*modes d'être*). La analogía vale tanto como una tesis sobre la unidad de la intención de la metafísica, de la noética y de la lógica que como de una tesis sobre la imposible deducción de las categorías. Esto permite considerar bajo un único punto de vista dos momentos considerados con frecuencia disociados del pensamiento aristotélico: la doctrina de los diversos sentidos del ser desarrollada en la *Metafísica* y la distinción de las primeras y segundas substancias presentada en las *Categorías* [...] la analogía es el concepto general de un racionalismo que es a la vez ontológico y nominal [...] [le llamamos, pues] racionalismo

---

<sup>321</sup> Pinchard, Bruno, *Op. Cit.*, p. 34.

<sup>322</sup> *Idem*.

<sup>323</sup> *Ibidem*, p. 35.

analógico (*rationalisme analogique*)”.<sup>324</sup> Este modelo tiene su razón de ser en la forma como es entendido el conocimiento humano a nivel esencial. Será la sabiduría, como dice Tomás de Aquino, la que nos permita acceder a la verdad y a los principios indemostrables, y esto no puede lograrse sino por la vía de los nombres, de los términos (*veritas, et cognitio principiorum indemostrabilium dependet ex ratione terminorum... cognoscere autem rationem entis, et non entis, et totius, et partis, et aliorum quae consequuntur ad ens... pertinet ad sapientiam*)<sup>325</sup> El ser, se nos dice, sólo es accesible por medio del pensamiento gracias y sólo gracias a la razón de los términos, al orden nominativo a partir del cual se nos presentan los grandes temas. Sólo por los términos logramos ascender de lo simple a lo compuesto en el sentido del desvelamiento de los principios primeros a partir de los cuales nuestro juicio haya su validez y pertinencia. La sabiduría por encima del intelecto, la que nos lleva a las funciones más brillantes de nuestra capacidad de pensar. Por las palabras en un orden de significación que la sabiduría puede mantener es que se descubre el sentido de las palabras más apremiantes (el Ser, Dios, la parte, la causa...). Pero nuestro conocimiento al fin es limitado y el misterio aguarda tras el nombre (el nombre es el símbolo de lo absoluto al cual vamos accediendo siempre por abajo y a la distancia). Pero sin el nombre no hay despertar alguno a la condición misma de nuestra finitud. En la bella expresión de nuestro comentarista: “El nombre (*nom*) es la resistencia de nuestra finitud (*résistance de notre finitude*) en el sentido de que nos proporciona, según la medida de nuestra razón natural, el conocimiento de lo divino”.<sup>326</sup> Y en esa tarea humilde pero propiamente reveladora de finitud (como vía de realización humana) es que el pensamiento analógico es conveniente.

La analogía, según Cayetano, es propiamente la analogía proporcional, y así le define:

Me propongo dedicar mi tiempo libre a presentar un tratado (*tractatum*) sobre la analogía de los nombres (*nominum analogia*). El conocimiento de la analogía de los nombres es en verdad tan necesario que nadie puede aprender metafísica sin él [...] se busca constituir la analogía sea de no disyunción (*indisjunctionis*), sea de orden (*ordinis*), sea de concepto separado (*conceptus praecisi unitate*) y agregando solamente una participación desigual (*inaequalis participatione constituunt*). La palabra “analogía” (*analogiae*), tal como la hemos recibido de los griegos, significa en lo general proporción (*proportionem*) o proporcionalidad (*proportionalitatem*). Sin embargo... decimos muchos nombres análogos de manera abusiva (*abusive dicamus*). Si se juntaran el gran número de distinciones, habría confusión. Pero para no perder la justa verdad por culpa de un juicio incompleto y no ser acusados de querer distinguimos en el uso del vocabulario, adoptaremos todos los significados en una sola distinción compuesta por tres ramas (*unica distinctione trimembri omnia comprehendemus*) y procederemos de los análogos más impropios (*minus proprie analogis*) a los análogos auténticos (*vere analogia*). Todos los se reducen a tres modos de analogía: la analogía de la desigualdad (*analogiam inaequalitatis*), la analogía de atribución (*analogiam attributionis*) y la analogía de proporción (*analogiam proportionalitatis*). Esto de acuerdo con el sentido propio de la palabra y el uso en Aristóteles, pero sólo el último modo constituye la analogía (*analogiam constituat*), mientras que el primer modo es absolutamente extraño (*alienus*) a la analogía.<sup>327</sup> Se llaman análogos según la proporcionalidad (*Analogia secundum proportionalitatem*) aquello en los que el nombre es común (*nomen commune*) y cuya razón significada por ese nombre es semejante según una proporción (*similis secundum proportionem*); así ver por una visión corporal (*videre corporali visione*) y ver por el pensamiento (*videre intellectualiter*) son nombrados por una sola y la misma palabra “ver” (*communi nomine vocantur videre*); porque el pensamiento presenta una cosa al alma (*rem animae offert*) como la vista presenta una cosa al cuerpo animado (*videre corpori animato*) [...] la proporcionalidad es la similitud de dos proporciones (*proportionalitas dicatur similitudo duarum proportionum*). Así decimos que ocho es a cuatro como seis es a tres; en un caso como en el otro la proporción

<sup>324</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>325</sup> *Suma Teológica*, I II P., Q. 66, a. 5, ad 4. Tomado de Pinchard *Op Cit.* p. 38.

<sup>326</sup> Pinchard, Bruno, *Op. Cit.*, p. 39.

<sup>327</sup> *De nominum analogia*, I, 1-4. Edición de Pinchard.

es doble. Mas los filósofos han entendido el nombre de proporción a toda relación de conformidad, de conmensuración, de capacidad, etc. En consecuencia, ellos han entendido por proporcionalidad a toda similitud de relaciones (*omnem similitudinem habitudinum*). Es en este sentido como utilizamos estos términos.<sup>328</sup>

Es esta analogía es la que introduce la diversidad (trascendental), la asume en un conocimiento supremo de las estructuras de la razón (del orden de semejanza) donde las proporciones se les considera la expresión de la relación de cada análogo con su estructura y, esto es lo más importante según Pinchard, no supone *ningún salto fuera* del estricto juego del ser y la razón de ser del objeto (*ne supposent aucun saut hors du strict jeu de l'être et de la raison d'être de l'objet*) que se da en la similitud y por la que la analogía de proporción es tal (así es que Dios y sus creaturas se pueden relacionar (en tanto términos) porque hay una estructura semántica que preserva la finitud el objeto creado así como la eminencia de lo divino, pues esta analogía favorece el surgimiento de dicha estructura plural del mundo cuya forma es la *similitud*).<sup>329</sup>

## 2.2. La función de la analogía y su estructura

Hemos iniciado el camino de la analogía en las anteriores disquisiciones, pero todavía nos hace falta dar cuenta del lugar que ocupa en el pensamiento filosófico en particular y en el pensamiento en general (desde el más callejero hasta el más sistematizado). Es Immanuel Kant<sup>330</sup> quien nos puede introducir mínimamente en cuanto al uso de la analogía respecto de la forma en que el ser humano puede aprehender la *diversidad* de las percepciones que le llegan por vía de los sentidos. No son las cosas ni la percepción de ellas las que nos dan su coherencia (conexión) epistémica. ¿Qué es lo que organiza lo que es una tormenta de afectaciones? La “*unidad* de la apercepción” respecto de toda conciencia empírica que se juega en el tiempo (en los modos universales de la *sucesión*, la *permanencia* y la *simultaneidad*), es decir, la “*unidad trascendental a priori* de la percepción), sostiene Kant. Ahora bien, lo relevante en este célebre pasaje es que nuestro pensador piensa que la existencia de los fenómenos empíricos no puede ser conocida a *priori*, ni siquiera matemáticamente; ante la existencia de los fenómenos no hay anticipación de valga. De tal manera que hay que recurrir a otra vía. En el apartado correspondiente a las “Analogías de la experiencia” de su *Crítica de la razón pura*, Kant nos orienta al respecto de esta imposibilidad:

---

<sup>328</sup> *Ibidem*, II, 23-24.

<sup>329</sup> Pinchard, Bruno, *Op. Cit.*, pp. 73-77.

<sup>330</sup> En una reflexión sobre la distinción entre símbolo y alegoría, Gadamer ha indicado que ha sido Kant quien “aplica el concepto analogía en particular para describir la relación de lo bello con lo éticamente bueno, que no puede ser ni de subordinación ni de equiparación. ‘Lo bello es el símbolo de lo moralmente bueno’: en esta fórmula tan prudente como pregnante Kant reúne la exigencia de la plena libertad de reflexión de la capacidad de juicio estética con su significación humana; es una idea que estará llena de importantes consecuencias históricas. En esto Schiller fue su sucesor. Al fundamental la idea de una educación estética del género humano en la analogía de belleza y moralidad que había formulado Kant, pudo seguir una indicación expresa de éste: ‘El gusto hace posible la transición de la estimulación de los sentidos al interés moral habitual sin necesidad de un salto demasiado violento’. Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 2007, p. 113.

Las analogías significan en la filosofía algo muy distinto de lo que representan en las matemáticas. En éstas constituyen fórmulas que expresan la igualdad de dos relaciones cuantitativas y son siempre *constitutivas*; de forma que, dados tres miembros de la proporción, se da también el cuarto, es decir, puedo construirlo. En filosofía, en cambio, la analogía no es la igualdad de dos relaciones *cuantitativas*, sino al de dos relaciones. Es una igualdad en la que, dados tres miembros, puedo simplemente conocer e indicar *a priori* la *relación* con un cuarto miembro, pero no conocer *este cuarto miembro* directamente. Lo que sí poseo es una regla para buscarlo en la experiencia y una característica para descubrirlo en ella. Consiguientemente, la analogía de la experiencia constituirá sólo una regla en virtud de la cual surgirá de las percepciones de la unidad de la experiencia [...] esta regla poseerá un valor meramente *regulador*, no *constitutivo*.<sup>331</sup>

La unidad del conocimiento empírico, en cuanto aquello que puedo conocer de lo que la experiencia ofrece por los fenómenos, se da, entonces, no a un nivel trascendental sino justamente analógico. La analogía ofrece esta vía para descubrir en la experiencia el objeto que no nos es dado de manera inmediata, que está ausente. Si un proceso analógico no podríamos avanzar en el descubrimiento de nuevos objetos que son la evidencia que requerimos para desarrollar nuestras ciencias. La analogía permite hablar de lo que no aparece, de la exterioridad que apenas nuestra imaginación puede configurar de forma tentativa. Toda confirmación vendrá después. La vía analógica es la *indicación* misma de aquello que falta, que puede ser, pero de lo que no tenemos certeza. Su rol en toda forma de pensar es justamente la posición lúdica de advertir modelos *alternos* para resolver los problemas que de otra forma sólo podrían ser resueltos siempre del mismo modo y con las mismas consecuencias; no podríamos conocer más ni mucho menos ingeniárnoslas para ensayar otros métodos para abrir la experiencia a nuevos descubrimientos. Por la analogía podemos unificar lo que está ante nuestra vista con lo que no lo está, es decir, con la alteridad que permanece insondable y *fuyente*.

La noción de analogía puede abordarse por su “definición nominal” o bien por lo que Gamba entiende como una “definición real” (el objeto que designa). En cuanto a la definición nominal, esto es, el término en cuanto tal, hemos de atenernos intuitivamente y siempre de modo inicial a la etimología (donde nos ubicamos en el “origen” discursivo en una tradición discursiva sobre la analogía cuanto su origen histórico que se remonta hasta donde sabemos al tiempo de los pitagóricos y Euclides). “Analogía” proviene del vocablo griego ἀναλογία y fue traducido al latín por Cicerón,<sup>332</sup> Varrón<sup>333</sup> y San Agustín como *proportio*<sup>334</sup> o *comparatione*, que en castellano se traduce literalmente “por analogía”<sup>335</sup> o también “proporción”. *Lógos*, al comienzo, dice Gamba, pertenecía al ámbito de la “conmensurabilidad entre dos cantidades homogéneas”, pero *ana-logía* indicaba otro nivel de ejecución: “la relación de conmensurabilidad de dos relaciones de este mismo tipo” (ya no se trataba sólo dos términos sino de cuatro); un *lógos* compuesto.<sup>336</sup> Aquí el *lógos* alcanzó formalmente una nueva dimensión de su ejercicio *teórico* (como matemático). Es decir, en un sentido general, analogía significa aquella semejanza por comparación (*comparatio*). Es decir, en la formulación matemática, analogía era: “relación de cantidades entre ellas”;

---

<sup>331</sup> KrV, B 222-223 (edición en español de Pedro Ribas, Taurus, México, 2006).

<sup>332</sup> *De lingua latina*, 8, 32: 9,1.

<sup>333</sup> *Timeo*.

<sup>334</sup> Que para los clásicos latinos, según Gamba, significa la racionalidad misma.

<sup>335</sup> Artículo enciclopédico de la entrada de “analogía”, por G. Söhnngen.

<sup>336</sup> Gamba, J.M., 2002, *La analogía en general. Síntesis tomista de Santiago Ramírez*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, p. 96.

mientras que en geometría era: “igualdad de dos relaciones por el cociente”.<sup>337</sup> Gambra indica, más aún, que la analogía “puede interpretarse como comparación simple o compleja [según su uso vulgar o técnico]”.<sup>338</sup> Es esta definición de analogía la que algunos, como el clásico de la analogía, Santiago Ramírez, ha reservado y entendido en tanto “analogía de proporción” (*analogía proportionalitatis*): la analogía *qua* analogía. Mientras que la “analogía de atribución” (*analogía attributionis*) vendría sustituyendo al *lógos* griego en tanto cálculo simple. Cabe señalar que la analogía se la ha definido de diversos modos de acuerdo a las escuelas que la hayan trabajado y dependiendo de los errores terminológicos resultados de las traducciones existentes. Se le ha definido por ejemplo como: “igualdad de relación en diversidad de esencia”.<sup>339</sup> Poniendo el énfasis en la *relación* por la cual es posible comparar dos cosas desemejantes una de la otra. De tal suerte que para Kant, dice Gambra, la denominación de Dios como Padre y del hombre como hijo de Dios “no significa, como la palabra [analogía] indica ordinariamente, una semejanza imperfecta de dos cosas, sino una semejanza perfecta de dos relaciones entre cosas completamente desemejantes”.<sup>340</sup> El carácter de la analogía, por ende, es enteramente *relacional*, como bien apunta Söhngen.<sup>341</sup> Tal fue la definición tautológica del protestante Karl Barth: *analogia relationis*.

Ahora bien, en cuanto a una “definición real” de la analogía, es decir, en cuanto al objeto que designa, Gambra menciona que debemos transitar del ámbito matemático al metafísico. Esto es posible inductiva (de los casos particulares a su esencia universal en cuanto “percepción inteligible de lo común y esencial”) y deductivamente (de lo universal a los posibles casos). La vía inductiva, de acuerdo con Santiago Ramírez, tiene tres métodos, a saber: *a*) el estudio de casos particulares (inductivo propiamente dicho), *b*) la ampliación de la noción matemática de la analogía (más abstractivo e inductivo en sentido lato) y *c*) definir la especie por la división de las nociones universales (deductivo: “de lo más conocido en sí mismo a lo que es más conocido para nosotros”).<sup>342</sup> En cuanto a *b*) los ejemplos son extraídos de distintas ciencias tales como las matemáticas, la óptica, la astronomía, la música, la poesía, la filosofía, las ciencias experimentales, las ciencias jurídicas y sociales, las filosóficas y teológicas. Algunas analogías de estas ciencias, son: “las branquias son a los peces como los pulmones a los mamíferos, o los brazos a los hombres como las alas a las aves”;<sup>343</sup> “de la misma manera que al retirarse la salud tiende el hombre a la muerte, así

<sup>337</sup> Secretan, P., 1984, p. 7.

<sup>338</sup> Gambra, J.M., *Op. Cit.*, p. 98.

<sup>339</sup> Artículo enciclopédico de la entrada de “analogía”, por Gottlieb Söhngen.

<sup>340</sup> Kant, I., *Prolegómenos a toda metafísica futura*, §58. Söhngen usa el mismo ejemplo de Kant en relación con el nombre parabólico de “Padre” para referirse a Dios: “El Padre celestial Dios se comporta de la misma manera que un padre terrenal con sus hijos. Se comparan dos relaciones entre sí (*Zwei Verhältnisse werden miteinander verglichen*), y de ellas se afirma una semejanza del ser. Se trata de una semejanza (*Ähnlichkeit*) de dos relaciones, no una semejanza de dos seres”, una analogía del ser que surge del mundo como casa (*Hause*) del ser humano. *Die Einheit in der Theologie. Die Einheit von natürlicher und übernatürlicher historischer und systematischer Theologie christlicher und humaner Existenz*, Karl Zink Verlag, München, 1952, pp. 236-237.

<sup>341</sup> Una de sus obras fundamentales sobre el valor de la analogía, es: *Sein und Gegenstand. Das Scholastische Axiom Ens et Verum Convertuntur als Fundament Metaphysischer und Theologischer Spekulation*, Münster in Westfalen, 1930.

<sup>342</sup> Gambra, J.M., *Op. Cit.*, p. 98-99.

<sup>343</sup> Aunque las alas sirven para volar y los brazos son ¿para? Las analogías, como se ve desde ahora, suponen una cierta visión sobre “lo que ocurre” respecto de ciertas realidades. Pero estas “semejanzas” hablan a veces más de nuestros intereses o prejuicios (quizás hipótesis) que de la realidad y su funcionamiento. La analogía puede ofrecernos no sólo una constatación matemática de la palabra humana o una propensión heurística para explicarse “lo que ocurre” (que es, como se ve, bastante parcial) sino que es, en un primer sentido ético, una

ocurre con la paz, que cuando se aparta, el reino tiende a la ruina”; “tal como el silogismo dialéctico es a la opinión, así es el silogismo apodíctico a la ciencia”; “lo que, en el intelecto es afirmación y negación, es en el apetito persecución y fuga; y lo que en el entendimiento es verdadero y falso es en el apetito bueno y malo”.<sup>344</sup>

Hablamos, entonces, de la comparación o relación conmensurable entre porciones o términos que difieren entre sí de acuerdo con su porción pero que se pueden comparar o mensurar de acuerdo con un *todo* desde el cual la medida que compara se torna racional (inteligible). Este “todo” se ha denominado por Philibert Secretan como «fond de signification», es decir, «monde»,<sup>345</sup> que es la racionalidad misma del ámbito teórico (geométrico, matemático...) en el que se realizan diversos tipos de relaciones (relaciones todas que son posibles dentro del despliegue racional de dichas operaciones (de donde se establece la pertinencia de ciertos principios tales como, por ejemplo, que «1 es menor a 2» o que «10 es mayor a 2»).<sup>346</sup> Las partes de un todo, dice Secretan, se pueden comparar entre sí porque ese «todo» admite tal comparación como relación lógica posible y hasta necesaria. Aquí la analogía es un procedimiento de la inteligencia que permite establecer una relación entre cosas semejantes consideradas en un cierto «mundo» teórico.

Pero la analogía no es sólo comparación entre cosas mensurablemente semejantes sino también el esfuerzo racional que intenta comparar cosas desemejantes en cuanto a su naturaleza (“lo humano y lo divino”, “la ciudad y el cuerpo humano en lo que se refiere a las arterias y a la circulación”).<sup>347</sup> Hay, pues, según Secretan, una *oscilación* entre lo “semejante” y lo “desemejante”, pues la analogía permite que un conjunto permanezca unido por su semejanza atendiendo las diferencias. Con la partícula *aná* se indica en un primer sentido general: “según *lógos*; según proporción (*aná tón aúntón lógos*). Aunque también, de acuerdo con Secretan: “*ana-* signifique «en haut», «vers en haut»<sup>348</sup>, et donne l’idée d’un passage ou d’un dépassement; voire d’un transcender, lorsqu’il s’agit de passer à un ordre supérieur : de l’animal à l’humain, de l’humain au divin.”<sup>349</sup> Aquí la analogía muestra lo que Secretan denomina una “función de transgresión” (*fonction de transgression*), porque el *lógos* busca la “semejanza entre la desemejanza”, es decir, la unidad significativa (útil, valiosa) en la diversidad (lo existente posible). Porque, ¿en qué grado un “cuerpo humano” es (semeja) una “ciudad”? La semejanza viene dada por la extensión significativa de las nociones “cuerpo humano” y “ciudad”; que “ciudad” pertenezca a una región *social* y

---

expresión prudencial de la inteligencia humana en cuanto a su tensión entre lo unívoco y lo equívoco (siendo esta tensión la constatación misma de la eficacia racional de tal inteligencia que perece no por la muerte sino por la necesidad de totalización, de anular la excedencia de sentido y con ello la capacidad comprensora del *hic et nunc* del ser humano).

<sup>344</sup> “Lo característico, por tanto, de estas analogías –dice Gamba en relación con las que propone Santiago Ramírez– es la semejanza entre cosas diversas o entre proporciones de cosas similares. En unos casos la relación entre los elementos es de igualdad entre razones o proporciones como en el caso de las matemáticas; en otros hay una semejanza accidental extrínseca: así pueden clasificarse los ejemplos de las ciencias experimentales. Finalmente, las analogías pueden expresar también una semejanza esencial, propia de las ciencias filosóficas”. Gamba, p. 102- 103.

<sup>345</sup> Secretan, Philibert, *L’analogie*, Presses Universitaires de France, París, 1984, p. 8.

<sup>346</sup> Este “mundo” se va desarrollando en la medida en que el lenguaje que se emplea en él va logrando expresar nuevas relaciones posibles.

<sup>347</sup> Secretan, Philibert, *Op. Cit.*, p. 7. “Una proporción mantiene unido lo que, para el caso, no se parece”.

<sup>348</sup> Por la referencia al trabajo de Erick Przywara que ya abordamos con anterioridad.

<sup>349</sup> Traducción: «ana significa ‘en lo alto’, ‘hacia lo alto’, y da la idea de un pasaje o una superación; incluso de un trascender, cuando se trata de pasar a un orden superior ; de lo animal a lo humano y de lo humano a lo divino ».

“cuerpo humano” a una *fisiológica* no evita que ambas nociones compartan rasgos semejantes en su definición que las vuelve justamente *analógicas* entre sí para poder mostrar algo nuevo en el discurso cotidiano. Explica Secretan:

Et dans la mesure où les frontières qui marquent les limites de ces domaines sont matériellement infranchissables, l’analogie les franchit en montrant ce qu’il y a de formellement ressemblant entre l’ici et le là-bas. La pensée transgresse une limite vers cela à quoi les êtres eux-mêmes n’ont pas accès. L’analogie est un pont par dessus une frontière –qui ne s’en trouve pas abolie pour autant; car la proportion rationnelle ne détruit pas les différences réelles.<sup>350</sup>

Si materialmente los dominios en los que se encuentran los términos que son desemejantes son infranqueables, formalmente el *poder* (*puissance*) del *lógos* permite relacionar tales seres en una “semejanza” (*ressemblance*). Esta “formalidad” viene dada por el mundo o ámbito de significación que por último es el lenguaje humano (*lógos*) que, hay que decirlo enfáticamente, no es por su naturaleza lo idéntico a sí mismo (como una corriente occidental univocista, fundada en Parménides de Eléa, ha pretendido demostrar) cuanto *lo semejante a sí mismo*; la inteligencia humana sólo conoce (y de esta forma avanza comprensivamente) por su capacidad hallar “semejanzas”, es decir, *relaciones* en los fenómenos y acontecimientos (lo que implica aceptar que la realidad misma es de suyo semejante en su procesos); “esto” y “aquello” aparecen relacionados por su “forma” dentro del ámbito de significación en el que son pertinentes; la analogía posibilita, en efecto, que los entes del mundo puedan adquirir un sentido nuevo que sea el comienzo de una nueva visión o postura, esto es, un acceso más en la compleja capacidad comprensora del ser humano. Es una interesante metáfora el decir que el pensamiento “transgrede un límite o frontera” que los términos no pueden lograr cruzar por sí mismos y así lograr establecer una relación explícita de semejanza (aunque, como se ha dicho, la definición de dichos términos en un todo de significación apropiado hace posible lograr la mensuración o comparación que de otra forma sería extraña, absurda o poco menos que desafortunada (pues nada diría o ayudaría a comprender o explicar). Una de las funciones más significativas de la analogía, por lo que se alcanza a deducir de todo esto, es justamente heurística, es decir, que nos ayuda a salir al encuentro en la necesidad de una franca comprensión de que está *allende* a nuestras primeras consideraciones sobre “lo que ocurre”, superando el peligro del aislacionismo en que puede caer la subjetividad.

Harald Höffding<sup>351</sup> describe de forma armoniosa en su breve tratado<sup>352</sup> la función de uno de los conceptos fundamentales (como una forma esencial del pensamiento) en el proceso general del conocimiento (sobre todo científico), a saber: el concepto de la analogía. Define preliminarmente a dicho concepto como “une similitude de rapports entre deux objets, similitude qui n’est pas basée sur des propriétés particulières ou sur des parties de ces objets,

---

<sup>350</sup> Secretan, Philibert., *Op. Cit.*, p. 8.

<sup>351</sup> El filósofo danés ha emprendido toda una reflexión sobre el valor heurístico de la analogía no sólo en el ámbito de la ciencia sino del pensamiento humano en general, de su profundidad y naturaleza, lo cual permite la comunicación y la constitución de las categorías a partir de las cuales podemos conocer la realidad. La analogía es una especie de relación de semejanza que hace nos ayuda en las ciencias naturales sino también en el descubrimiento de las funciones psíquicas del ser humano en lo que no cabe identidad absoluta sino analogía. Para un acercamiento más atento al trabajo de este autor confróntese siguiente obra: Bonfanti, Angelo, *Le forme dell’analogia. Studi sulla filosofia di Enzo Melandri*, Università Degli Studi Di Bergamo, 2013-2014, pp. 298-306.

<sup>352</sup> Höffding, Harald, *Le concept d’analogie*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1931.

mais sur les rapports réciproques entre ces propriétés ou ces parties. Les propriétés ou les parties de doux objets peuvent être toutes très différentes sans empêcher toutefois qu'il existe une similitude dans le rapport de leurs qualités ou de leurs parties entre elles. L'analogie est donc une sorte particulière de similitude".<sup>353</sup> La similitud entre dos objetos se establece esencialmente desde las "relaciones recíprocas" entre sus partes o sus propiedades, aunque estas puedan ser naturalmente muy distintas entre sí. La similitud relacional es, propiamente, la analogía. O dicho más correctamente según el autor: la analogía es un tipo (*sorte*) particular de similitud: similitud por relación. El aspecto relacional del pensamiento es lo que Höffding ha tratado en distintos trabajos suyos. Y este aspecto relacional que hace posible la analogía Höffding lo denomina totalidad (*totalité*). La totalidad en el sentido de ser las "relaciones recíprocas". Esto es, como bien entiende Kremer, la analogía no es la identidad, sino que la analogía se funda sobretodo (según Aristóteles) en una "similitud de relaciones".<sup>354</sup> Para Höffding la analogía es, de algún modo, más lejana (*éloignée*) de la identidad (como "igualdad absoluta"), que las similitudes de cualidad, de composición o de coincidencia que se relacionan con las propiedades particulares o de las partes y que por lo tanto pueden ser transiciones a la identidad.<sup>355</sup> De esta manera, nos previene el autor, no existe solamente una identidad del objeto, sino también una "identidad de relación" (*identité de rapport*). Esta distinción la extrae Höffding de la que hiciera otrora Aristóteles entre una analogía cuantitativa (*isótes lógon*), que es una "proporcionalidad" en el sentido estricto de la palabra, y una analogía cualitativa que puede existir, se señala, por ejemplo entre las figuras geométricas o entre los órganos de seres vivientes diferentes. En esto observa Höffding una "identidad de la diferencia", que se utiliza para el establecimiento de una "serie de diferencias idénticamente variables", pero también para establecer "serie de cualidades idénticas" que son la base de las ciencias exactas (tales como el "número", "tiempo", "grado", "lugar"). Para nuestro autor, la analogía es una de las principales categorías en tanto concepto fundamental que orienta una cierta forma del pensamiento y de esta manera poder explicarse lo real. Porque Höffding tiene la convicción de que en toda acción del pensamiento aplicado a objetos concretos —y no sólo, como él mismo lo indica, en el pensamiento puramente formal, lógico o aritmético—, la analogía juega un muy grande papel.<sup>356</sup> De ahí que para el autor de *La pensée humaine* la oposición entre identidad (lógica en cuanto identidad del objeto y aritmética en cuanto identidad de la relación) y la analogía sea de una significación esencial, si es que se quiere tener en cuenta exactamente la naturaleza y el valor de nuestro conocimiento.<sup>357</sup> La analogía supone un papel tan destacado en el pensamiento humano que, debido a ello y en palabras de Höffding, hablar de sólo de identidad (sin la similitud relacional) sería hablar de un *idéal inaccessible* fuera del mundo formal de las abstracciones. Esto implica que la analogía permite una comprensión de lo real (lo concreto) y no se concibe a sí misma meramente como aquello que mensura los procesos del pensamiento. La identidad sin analogía alguna, esto es, sin capacidad relacional con todo lo demás, es vacía y nada puede decir del mundo o de la realidad, no permitiría el avance cualitativo del pensamiento.

Höffding indica, en este sentido que la analogía tomada como un método puede ser un pensamiento *directrice*, una anticipación pero no una evidencia (*preuve*). Puede evocar

---

<sup>353</sup> *Ibidem*, pp. 7-8.

<sup>354</sup> Kremer, René, Sinopsis de *Le concept de l'analogie* de Höffding, en *Revue néo-scholastique de philosophie*, Año 1933, Volumen 35, Número 37, p. 132.

<sup>355</sup> Höffding, Harald, *Le concept d'analogie*, p. 8.

<sup>356</sup> *Idem*.

<sup>357</sup> *Ibidem*, p. 9.



problemas sobre todo si están bien planteados para que por la conciencia científica puedan ser transformados por investigaciones más precisas con el uso de categorías apropiadas.<sup>358</sup> La analogía tiene una importancia como principio de problemas y de investigaciones y también como principio heurístico (*principe heuristique*).<sup>359</sup> La analogía tiene para Höffding un sentido heurístico al interior de un mismo dominio semántico, es decir, en como “parte de un cierto orden que se incluye en una totalidad (*totalité*) para investigar entonces si un orden análogo (*ordre analogue*) no puede ser fundado al interior de otras totalidades”. El pensamiento procede a conducirnos de un concepto como el de causalidad al concepto de “totalidad”, porque el pensamiento tiene la “besoin de constituer des ‘tout’”. De esta manera, esta necesidad obliga a desaparecer el objeto particular para hacer entrar en relación (*rapport*) con otros objetos. “El empleo del concepto de totalidad –dice Höffding- descansa como el empleo del concepto de causalidad sobre una analogía que tiene importancia como una idea rectora (*idée directrice*) más no posee una fuerza de demostración”. Es decir, el concepto de totalidad no puede servir de explicación; es una categoría que como cualquier otra es “al mismo tiempo una forma de trabajo del pensamiento (*travail de la pensée*) e un ideal que puede intentar encontrarse y desarrollarse en casos particulares, si la percepción ofrece inmediatamente los objetos marcados con el sello (*sceau*) de totalidad –un atome, un corp céleste, un organisme, une personnalité, une communauté-”.<sup>360</sup> El concepto de totalidad es esencial en la comprensión adecuada del concepto de analogía. Esto es particularmente manifiesto en el “dominio de la ética” porque toda determinación de valor presupone una totalidad (*totalité*) puesto que los valores expresan cada cual en sí mismo un instinto de conservación de una totalidad.<sup>361</sup> Para Höffding hay diversas totalidades sobre las cuales están unos valores correspondientes. Una ética se funda sobre una totalidad dada (un instante preciso, un periodo de la vida, un interés determinado, nuestra personalidad, nuestro Estado, nuestra raza o la humanidad entera). ¿Pero dónde surge la necesidad de emplear la analogía? Justamente de la tarea de comparar diferentes totalidades (morales). “Entre las totalidades particulares no existe más que una relación de analogía y no una identidad”.<sup>362</sup> Pero hay una comprensión que va a la profundidad y el poder de las totalidades donde una totalidad pequeña puede tener una profundidad así como un “poder de concatenación (*enchaînement*)” más importantes que una totalidad más grande (y por tanto el valor de una gran totalidad reposa esencialmente sobre la independencia que se puede reconocer y descubrir en totalidades menores. Se trata, entonces, de que la analogía de las diversas totalidades nos advierte diferentes conceptos éticos que son la expresión formal de dicha totalidades en cuanto valor fundamental. No hay totalidad aislada sino siempre en relación de simpatía o solidaridad con otras totalidades que permiten su existencia y en cuya comprensión analógica formal es posible una cierta conciencia ética mundana.<sup>363</sup>

La analogía, nos dice Secretan, que es un puente (*pont*) que nos permite llegar a nuevas consideraciones inteligibles y útiles sobre la realidad, no destruye la frontera o límite, suprimiendo con ello lo que es *exterior* o inconmensurable de los términos, sino que mantiene sus “diferencias reales” (*les différences réelles*). El poder de la inteligencia humana que logra encontrar semejanzas entre términos desemejantes conserva, sin embargo, la

---

<sup>358</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>359</sup> *Ibidem.*, p. 117.

<sup>360</sup> *Ibidem.*, pp. 119-120.

<sup>361</sup> *Ibidem.*, p. 137.

<sup>362</sup> *Ibidem.* p. 138.

<sup>363</sup> *Ibidem.* p. 138

desemejanza de tal suerte que los conjuntos analógicos logrados en este ejercicio lúdico *no sean completos*. Esta “incompletud” no es en detrimento de la capacidad del ser humano para poder comprender sino que es la indicación de que comprender es un proceso de largo aliento donde no se puede lograr una imagen total de lo que “es” sino que es un extraordinario *esfuerzo por saber*. Las analogías son instancias incompletas que pueden ser superadas o cambiadas en otros ámbitos de significación gracias al “resto” de sentido que ha quedado *ina-similable* a la instancia lograda en un primer momento. Gracias a este “resto” es que es posible un avance mayor en la semejanza.

La analogía guarda un equilibrio o armonía entre términos desemejantes. Trata de mantenerse con proporción entre lo *unívoco* (como la fijación de un término por una y sólo una significación, explica Secretan) y lo *equivoco* (dispersión en una diversidad de significados sin relación las unas con las otras);<sup>364</sup> se trata de un “equilibrio semántico”, esto es, como un “efecto del sentido (*sens*)”. La analogía es entendida como un momento específico de la racionalidad, es: “razón armónica del conjunto (*raison harmonique de l'ensemble*), red de significados conformando lo disímil (*réseau de significations accordant le dissemblable*).<sup>365</sup>

La analogía, podríamos decir en una consideración amplia, es racionalidad medida, equilibrada, no totalizadora, esto es, no mantiene el conjunto sino sólo como posibilidad racional de comprensión mientras sea aceptable y pertinente, sobre todo sin sacrificar lo exterior o incommensurable de sentido que se preserva en la desemejanza de los términos.<sup>366</sup> Esto que sobrepasa lo relacionado (la unidad) es lo que podemos llamar *excedencia de sentido*<sup>367</sup> que Secretan denomina “dispersión en la diversidad” de significados inconexos. Para dar cuenta de “lo que ocurre” la inteligencia humana hace uso de la analogía para poder mostrar ciertas relaciones no evidentes con el fin de alcanzar “conjunto” (unidad) que permita tener una mejor comprensión; de la excedencia de sentido la inteligencia crea un ámbito de significación donde los términos desemejantes devienen semejantes, pero guardan su diferencia, es decir, se mantiene abierta la excedencia de sentido que permitirá en un nuevo ejercicio analógico pensar nuevos conjuntos que sirvan para comprender otros problemas o aspectos de un problema. La proporcionalidad o medida de la inteligencia es lo que permite que la unidad lograda sea pertinente y aceptable pero nunca absoluta o completa. La excedencia de sentido es la verdadera *fuerza* de todo progreso comprensivo y logro práctico. Pero la excedencia de sentido pervive en la naturaleza misma del ser humano como comunidad intersubjetiva que *trasciende* ya de hecho siempre *hic en nunc* todo mundo o ámbito significativo, sólo se torna efectiva (operante) por medio del pensamiento analógico que, como bien dice Secretan hace el papel de “intermediario” entre lo unívoco (la significación única o exclusiva para un término cualquiera) y lo equivoco (que es la dispersión significativa aún no religada); por la analogía es posible el pasaje hacia otros

---

<sup>364</sup> Los unívocos, según Santiago Ramírez, “tienen un concepto formal común que convine uniformemente a todos los inferiores designados por el mismo nombre”; como “una misma naturaleza o esencia se da en muchos”. Gamba, J.M., 2002, *La analogía en general. Síntesis tomista de Santiago Ramírez*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, p. 185.

<sup>365</sup> Secretan, Philibert, *Op. Cit.*, p. 9.

<sup>366</sup> De lo cual atendemos es la razón principal que Dussel y Beuchot la prefieran para poder pensar paradigmas de justicia.

<sup>367</sup> Que no es “abismo” (la palabra alemana *Ab-grund* muestra esa significación) ni “caos” (que es más bien una desesperada invención que algún insensato promulgó con la esperanza de explicar algo (lo cual nunca ocurriría ni podrá ocurrir, porque del caos no se llega jamás a nada).

ámbitos de sentido cada vez más complejos y novedosos. La analogía es ciertamente el “puente” que hace posible un avance entre lo que ayer supimos y lo que mañana sabremos, entre lo que fuimos y lo que podremos ser, dando un lugar relativo, específico y temporal a lo unívoco (que puede cumplir una función procedimental específica simple si bien tal vez necesaria para un proceso más amplio). Para la analogía la búsqueda de sentido nunca se termina, el juego de las relaciones entre lo que parece más lejano y extraño se logra bajo un marco prudente y significativo (es decir, pertinente). El ejercicio analógico de la inteligencia relativiza lo unívoco evitando que se pretenda con él dar cuenta de todo, mientras que hace operante algo valioso de lo equívoco (como lo más insospechado) que se mantiene como fuente de todos otros posibles conjuntos y es *realmente* lo que permite el movimiento histórico del ser humano. Una sana ambigüedad sólo es posible gracias a la analogía es en este entendido nuestra racionalidad más auténtica, la que no sólo nos ha permitido sobrevivir sino ante todo *habitar* mundos de forma justa, plena y sensata. La sensatez de la vida en la Tierra es accesible al ser *humano porque es un ser analógico, es decir, racional*, abierto así a los inesperados y misteriosos retos de la vida.

La posibilidad de expresar coherentemente, con mayor o menor éxito, lo que “ocurre” depende siempre de lo que llamaremos *juegos de semejanza*. Algo que no encontramos en la literatura sobre la analogía es el reconocimiento de que el ser humano sólo puede existir “humanamente” (siendo el sujeto cognoscente una posibilidad suya entre otras) en todas sus dimensiones y ámbitos en aquello que Johan Huizinga<sup>368</sup> ha establecido como una capacidad del espíritu humano por el placer de aventurarse en el desciframiento de los grandes enigmas que su propia inteligencia, en tanto consciente reflejo por semejanza de la realidad operante, *descubre*. Esta razón analógica es, pues, una actividad *lúdica* de asociaciones porque su relación con lo que “ocurre” (ante un sujeto que actúa comprometidamente en un campo práctico dentro de una totalidad de sentido) supone la propensión a imaginar un “como si” donde pueda darse el *sentido* de lo que se dirime atendiendo a ciertas reglas que hacen posible “llegar a algo” (pero las reglas lejos de indicarnos lo fijo de la inteligencia humana más bien nos indican cómo ésta se pone preliminarmente ciertos marcos desde donde su facultad comprensora y práctica se hace posible). Sabemos de la inteligencia humana por todo lo que ella expresa para poder comprender y hacerse comprender.

Ante la consideración de que la analogía es el esfuerzo racional por hacer semejantes términos que son desemejantes, Secretan se pregunta “si l’analogie signifie également une démarche de la pensée, un cheminement, comme l’est la *dialectique* qui se fraie un chemin d’idée en idée, puis d’argument en argument. C’est en tout cas l’ambition d’une *analectique*<sup>369</sup> de montrer un régime de pensée distinct de la dialectique, et pourtant solidaire du logos e responsable du sens”.<sup>370</sup> Esta cuestión es fundamental para nuestro autor. ¿La analogía es entonces un proceso de pensamiento que sigue el mismo camino que la dialéctica (como discurso que “transita de un atributo a otro, de una forma de saber a otra”<sup>371</sup> por oposición y contradicción) o puede pertenecer a un *régimen distinto* que sea a la vez “solidaria (*solidaire*) del *lógos* y responsable del sentido”? ¿“Solidaridad” y “responsabilidad” como rasgos éticos consustanciales al pensamiento analógico? La analogía implica una práctica de ampliación

---

<sup>368</sup> *Homo ludens*, Alianza Editorial, Madrid, 2012.

<sup>369</sup> El autor se refiere ya en 1984 a la propuesta analógica de Enrique Dussel y que nosotros examinamos en el capítulo 3.

<sup>370</sup> Secretan, Philibert, *Op. Cit.*, p., 9.

<sup>371</sup> Valls Plama, R., *La dialéctica*, Montesinos, Barcelona, 1981, p. 21.

de redes de comunicación y acercamiento entre estamentos, órdenes y términos que son desemejantes, extraños e incluso opuestos; su intervención es “alianza”, acuerdo, colaboración sin mezcla, con-fusión o asimilación. Pero esta sugerente pregunta nos coloca en vía de pensar que la analogía puede permitirnos un nuevo régimen de pensamiento que sea solidaria de la palabra y que al tiempo permita la producción de un sentido que afirme realmente al ser humano. Si la analogía permite iluminar un cierto orden de términos por la relación de semejanza que se establece entre ellos, la analogía también podría vigilar que el sentido que se juega en estos desplazamientos semánticos garantice una comunicación inhabitual, extraordinaria, justa. ¿Qué es lo que se vuelve semejante, por qué y para qué? ¿En qué proyecto ontológico se inscribe el concurso analógico? ¿Aquello que ilumina en su carácter comprensor sirve efectivamente para el progreso o avance de todos quienes se involucran en este juego de semejanzas? ¿El juego de semejanzas es inocente en su poder de transgresión u opera con una inclinación o prejuicio que una analogía como analéctica puede confrontar y volver a la vocación ético-analógica de prudencia y mesura? ¿“Analogía” como: “la razón en tanto relación proporcionada (*proportionné*), como semántica de lo conjuntable (*semblable*) y como escucha (*écoute*) del sentido en las armónicas contrastaciones de aquello que se da (*donne*) al pensar”?<sup>372</sup> Ser responsable por hacer de lo desemejante semejante implicaría poner límites al mismo pensamiento desde un *nuevo estatus ético* que más allá de las alianzas (como maniobras políticas particulares que pueden hacer surgir la semejanza en la desemejanza por la oposición a un enemigo común,<sup>373</sup> esto es, como “analogía negativa” según lo ha advertido Secretan) se pueda dar una justa “escucha del sentido”.

Por estos juegos de semejanza es que nos percatamos también de nociones vecinas de la analogía, tales como “correspondencia” y “transposición”, donde la primera supone un “poder de evocación” en la significación poética que hace explícita una “relación entre relaciones” privilegiando el rol de la imagen, emblema o signo.<sup>374</sup> Mas la transposición, se dice, coexiste estrechamente con la analogía porque indica un desplazamiento (*déplacement*) de una X de una región A hacia una región B de un mismo dominio, con o sin efecto de modificación o adaptación.<sup>375</sup> Esto tiene para nosotros un interés particular. Los conjuntos semánticos “pueden ser transpuestos” de una lengua a otra es lo que es una traducción apropiada. Esto también es un trastocamiento de comprensión por la que los hablantes de una lengua se esfuerzan por entender en sus propios términos el mensaje producido en la otra, aunque estos términos deben lograr que el trastocamiento resulte doblemente eficaz (que deje pasar el mensaje en su sentido y que al hacerlo sea entendido en el nuevo dominio lingüístico). Trastocar pero sin destruir la significación original. Transponer para hacer pasar el conjunto semántico a través de nuevas estructuras o soportes de registro. Un “discurso puede ser transpuesto de un estilo (noble) a un estilo (popular) mediante las adaptaciones que se hagan”.<sup>376</sup> Así es como en nuestros días decimos que una novela se “adapta” para un guión de cine o que una danza se puede registrar en un ejercicio artístico de video o una figura

---

<sup>372</sup> Secretan, Philibert, *Op. Cit.*, p. 9.

<sup>373</sup> “Que signifie la notion d'*allié objectif*, sinon que deux puissances (Etats, partis), même radicalment dissemblants, se ressemblent pour avoir un même ennemi?”. *Ibidem*, p. 10.

<sup>374</sup> El ejemplo es claro: “El cuerpo del hombre es siempre la mitad posible de un Atlas universal”. *Ibidem*, p. 15.

<sup>375</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>376</sup> *Idem.*, p.16.

teológica perteneciente a una época religiosa pasada a un presente social secular.<sup>377</sup> El “alma” (“substancia”, dirá Secretan) de la producción significativa original debe mantenerse en la subsistencia de un nuevo ropaje que le da nueva vida, que le hace acceder a una nueva expresión de sí misma. Esto radicalizando lo que dice nuestro pensador de la analogía, Secretan, cuando afirma que la Identidad permanece invariable en la diferencia (*différence*) que él considera puramente circunstancial, pues al final sólo se tiñe (*colore*) de forma diferente una misma substancia. Porque en verdad que ese “color” es la condición de posibilidad de la que propia identidad crezca en sus posibilidades expresivas por un esfuerzo serio de hacerse semejante en otras estructuras significativas que le dotarán de nueva vida. Estas “versiones de uno mismo” son los cruces significantes que son necesarios para un florecimiento semántico de las estructuras discursivas (donde no hay pérdida sino siempre ganancia). Aquí hay que decir que la analogía sí es cercana a la transposición por cuanto que la semejanza se hace pasar por la diferencia. En un mundo globalizado como el nuestro se hace imperativo estas “transustanciaciones” (para emplear en este dominio teórico filosófico una palabra teológica, pero que es sumamente pertinente) con el fin de procurar comunicaciones transculturales de mayor profundidad y criticidad en el enriquecimiento semántico mutuo.

Harald Höffding también defiende la idea de que una idea directriz (*directrice*) puede servir muy bien como modelo (paradigma), y en este caso cobrar sentido heurístico relevante en distintos dominios de la ciencia. Más aún: esto es así porque este paradigma puede ser la base de una analogía (*analogie*) que nos conduce al conocimiento sobre un nuevo dominio.<sup>378</sup> Hay ideas como la idea de la constancia de la energía que pueden ser empujadas como guía (guide) para la comprensión de ciertos fenómenos de otros dominios científicos. Así lo entendía Comte, para quien a pesar de que las diferentes partes de la ciencia estaban separadas entre sí se podía pensar en que una “idea significativa” (*idée significative*) en un cierto dominio epistemológico pudiera encontrar una significación más allá (*au-dèla*) de ese dominio. Pero esto no se puede decir sólo de la ciencia moderna sino de la historia de la ciencia, donde podemos apreciar la analogía más claramente. Hay una línea que va de Demócrito a Newton. Pero no es recta sino curva y ascendente, es analógica; así puede decirse que “L’atomistique antique est à l’atomistique moderne ce que la pensée Antique est à la pensée moderne”, porque ambas teorías nacen de la misma corriente del pensamiento.<sup>379</sup> El mundo de las ideas platónicas (donde un mundo de objetos en el que toda la naturaleza es englobada por elementos contenidos en las ideas) desciende y se integra al mundo de la experiencia (donde se presenta el problema de saber cómo los objetos en su particularidad concreta e individual pueden derivar de leyes generales suponiendo que esas leyes expresen la esencia íntimas del ser). Esta analogía es posible porque han existido “pensamientos directrices” que fundan nuevas tendencias por el trabajo del pensamiento.<sup>380</sup> Esto acontece también, a ojos de Höffding con la historia de la filosofía donde “cada época no es solamente condicionada por la filosofía de la época precedente sino que igualmente y en un alto grado por las nuevas experiencias (*nouvelles expériences*) y por el trabajo de otras ciencias”. Son

---

<sup>377</sup> Este cambio de pie les un problema fundamental contemporáneo para diversas disciplinas así como campos prácticos.

<sup>378</sup> Höffding, Harald, *Le concept d’analogie*, p. 88.

<sup>379</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>380</sup> *Idem*.

la expresión de intuiciones lo que define a los grandes periodos de la historia de la filosofía, intuiciones que toman más tarde un desarrollo preciso (*développement précis*).<sup>381</sup>

Abordemos ahora el tema de la formulación de la analogía. Según Secretan, hay ciertas fórmulas que caracterizan la analogía. La primera fórmula a tomar en cuenta es la de: “es a...” o “ser como” (*est à..., être à*).<sup>382</sup> La *a* (corresponde al latín *ad*), explica Secretan, pone una cosa en relación con otra, con lo que determina al ser no como sustancial, sino como *relacional*.<sup>383</sup> Secretan pone el ejemplo de que ser hijo supone necesariamente, diríamos analíticamente (pues está en su mismo concepto), la relación con un padre. De lo cual, en un sentido de proporcionalidad, entendemos el ejemplo clásico: “A es a B eso que C es a D”. Es la clásica formulación matemática ( $2 : 3 = 4 : 6$ , que se lee: 2 es a 3 como 4 es a 6). Aquí, según Gamba, emerge la estructura misma de analogía (con los cuatro elementos). De tal suerte que estamos en la analogía de proporción en cuanto tal. Mas la proporción entre esas dos relaciones (tal *es a* eso que tal *es a*) es calificada, dice Secretan. O por lo menos “identificada” en *eso* propiamente formal. “La analogía dice aquí –indica Secretan– una cualidad inherente a una relación y atribuible a otra relación”. De tal suerte que cano decimos que la “ventana es a la casa eso que el ojo es al alma”, ya nos encontramos por entero en la efervescencia de las semejanzas que nos conducen directamente al reino de la metáfora.

La siguiente fórmula se formaliza como: “igual que” o “de lo mismo” (*De même*). Si “ser como” es la fórmula por excelencia de la proporcionalidad, como se ha indicado, “igual que” expresa el ámbito mismo de la *semejanza*. Aquí la analogía funciona entre dos pares. “Lo mismo que hace de la música, yo lo hago de la pintura”.<sup>384</sup> Hay analogía en la relación con la música y la pintura, pero no entre la música y la pintura, muestra Secretan. Lo mismo con la conminación en los Evangelios: “amaos los unos a los otros como (= igual que, del mismo modo) yo os he amado”. Ella no significa, en la interpretación de Secretan, que el amor divino y el amor humano sean comparables, sin que hay analogía entre dos relaciones de amor, a saber: Dios-hombre, hombre-hombre. Así, el término “mismo” porta la semejanza y deporta esas fórmulas hacia una forma de *equivalencia*. “vers une univocisation des différents arts dans une seule créativité, ou vers l’amalgame des formes et sources de l’amour dans una unique et univoque passion”.<sup>385</sup>

La tercera fórmula es el “como si” (*comme si*). Es aquí donde Secretan advierte que dicha expresión entraña de una manera más decidida el aspecto de trasgresión de la analogía. “Hacer como si” significa en un primer momento  *fingir (feindre), simular (simuler)*. Es la simulación, dice Secretan, que prepara para vivir y por tratar con un medio desconocido, del cual no se tiene experiencia y mucho menos poder hacerse una representación. El que actúa de esta manera se habitúa a un mundo otro en la construcción de una imagen o escena como irrupción en lo cotidiano de aquello que, sin embargo, está ausente. En el *faire comme si*, lejos de agotarse en la imitación de lo real, la ficción produce, defiende Secretan, en lo desconocido los gestos que relacionan lo conocido con lo desconocido, y así hace mediación entre eso que hay de imitativo en el “*como* y eso que hay de puramente hipotético en el *si*, exceso de toda la incertidumbre de un posible”.<sup>386</sup> De ahí, ese “poder” de la analogía para

---

<sup>381</sup> *Idem*.

<sup>382</sup> Secretan, *Op. Cit.*, p. 11.

<sup>383</sup> *Idem*.

<sup>384</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>385</sup> *Idem*.

<sup>386</sup> *Ibidem*, p. 13.

hacer incluso aparecer lo que está y permanece oculto, pero a lo que tiende un puente para poder acceder a lo que hay detrás del telón.

Las tres expresiones expuestas por Philibert Secretan nos muestran un aspecto específico que nos recuerda que el término de analogía no es él mismo ni unívoco ni equívoco, sino esencialmente *analógico*.<sup>387</sup>

Pero podemos todavía indicar los tipos de analogía de acuerdo con la inteligencia analógica expuesta en este apartado y trabajada en este caso por el escolasticismo. Ángel González Álvarez indica un cuadro que nos es de utilidad en nuestra exposición:

1) En todos los analogados	analogía según la causalidad formal intrínseca
a) Con una forma absoluta aunque graduada	Analogía de atribución intrínseca
b) Con una forma proporcional	Analogía de proporcionalidad
a' con significación propia en todos	Analogía de proporcionalidad propia
b' con significación propia en uno y metafórica en otros	analogía de proporcionalidad metafórica
2) En uno solo y en los demás denominativamente	Analogía según la causalidad extrínseca, siempre de atribución <sup>388</sup>

---

<sup>387</sup> *Idem.*

<sup>388</sup> González Álvarez, Ángel, *Tratado de metafísica. Ontología*, Gredos, Madrid, 1961, p. 176.

## **SEGUNDA PARTE**

### **ANALOGÍA DE LA ALTERIDAD CULTURAL. LOS PRINCIPIOS DEL RECONOCIMIENTO**



### CAPÍTULO 3

## DE LA DIALÉCTICA DE LA UNIVOCIDAD A LA ANA-DIALÉCTICA DE LA DISTINCIÓN. LA ÉTICA DE LA APERTURA<sup>389</sup> HISTÓRICA DE ENRIQUE DUSSEL

---

<sup>389</sup> Este capítulo podría haberse nombrado también “ética de la intotalización”. Hemos incorporado la noción de lo “abierto” como una clave apropiada de interpretación de la posición metafísico-histórica dusseliana, según su propio marco teórico, tal como lo ha mostrado Mario Orospe en su tesis *Biopolítica y Liberación. Reflexiones sobre la noción de vida humana en la obra de Giorgio Agamben y Enrique Dussel* (UNAM, FFyL, 2019, disponible en: <http://132.248.9.195/ptd2018/junio/0775385/Index.html>). Atendiendo el capítulo “2.2. Hacia la *des-trucción* ontológica del sujeto moderno: la finitud de lo abierto y la Totalidad como fundamento”, donde Orospe sostiene, desde Dussel, que: “el humano es un ser vivo capaz de asumir una responsabilidad, no sólo ante su propio *ser*, sino sobre todo ante el llamado de los *Otros*, vinculándolo así con un nuevo nivel de la libertad [...] Dussel sostendrá que lo valioso de la ontología fundamental consistirá en que nos permite identificar esta especie de *trascendencia intramundana* que nos caracteriza. Un primer nivel de la *libertad* que, aunque de forma limitada, nos permite actuar como *facticidades* que se trascienden [...] [quedando en una esencial intotalización, por lo que] ningún proyecto ontológico podría llegar a alcanzarse nunca, puesto que está siempre fluyendo en el tiempo, aconteciendo en la historia [...] el ser humano sólo podría ser considerado como un ser esencialmente *abierto*, pues ningún horizonte mundano podrá ser el *último*” (pp. 91-92). El proyecto filosófico dusseliano exige entender la acción humana no sólo en su edificación histórica (donde es edificado) sino en las posibilidades de intervención, participación y actuación en el ámbito de una comunidad situada ante la cual queda siempre la excedencia de significación, de vida y de trabajo que permitirán día a día *abrirse* a nuevos horizontes, nuevas visiones sobre lo que acontece y por tanto nuevas prácticas y relaciones inter-humanas, pequeños gestos de aprehendizaje, de cambio y renovación de la propia subjetividad *ante* otras subjetividades (donde el ser humano edifica su propia historia). Es aquí donde entra Sartre en la comprensión de la dialéctica histórica que es precisamente la apertura del ser humano como ser humano. En la interpretación de Jean-Ives Jolif sobre la visión histórica de Sartre, Dussel rescata algo crucial: “La dialéctica [...] aparece, desde el comienzo, como un proceso de totalización... Pensar dialécticamente es entonces comprender cada forma... como un momento del proceso que no puede ser sino indefinido, indefinidamente en suspenso, porque la totalidad no puede *jamás* llevarse a cabo. Es decir, el pensar dialéctico debe fundarse sobre una historia perpetuamente *abierto*, un proceso siempre en curso’. Este proceso de totalización jamás totalizado -contra Hegel- ‘no tiene una forma circular’, porque la ‘totalización nunca jamás podrá ser acabada y la totalidad si la hay es sólo a título de *totalidad intotalizada*’”, *Método para una filosofía de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1974, p. 163-165. El sujeto histórico es condicionado por el conjunto al que pertenece, pero al mismo tiempo él mismo “introduce dialécticamente algo nuevo en el todo”. Nuestro gran tema en la interpretación de la ana-dialéctica es que ella es propiamente el proceso de la *apertura histórica*: “Sartre ha puesto entonces en movimiento el horizonte mismo del mundo, como totalidad nunca totalizada sino totalizándose. La historicidad, al ser situada en lo finito en cuanto tal y sin pretensión de ser el absoluto infinito cobra todo su sentido, su pavoroso sentido de definitivo inacabamiento. El hombre es por esencia un intotalizado que se frustra cuando deja de estar lanzado a la totalidad o cuando cree haberla alcanzado. Tanto en la inercia de la instalación como en el creerse ya totalizado el hombre se bestializa; sólo es hombre cuando persiste en el *movimiento abierto de la dialéctica*” (*Método...* pp. 116-167, subrayado nuestro). Este pasaje está al origen de todo lo que diremos a continuación.

### 3.1. El método de la Filosofía de la liberación como una ética de la apertura histórica

En las “palabras preliminares” a la edición mexicana de *Para una ética de la liberación latinoamericana (Filosofía ética latinoamericana, 1975)* de Enrique Dussel, podemos leer lo siguiente: “Es una hora oscura de nuestra historia, cuando el pueblo latinoamericano padece una inmensa opresión, la liberación se agiganta como el tema meta-físico, filosófico, de mayor densidad que pueda ser pensado en toda la Periferia. Exiliados, por haber pensado desde una praxis orgánica, agradecemos a nuestra segunda Patria la benevolencia de su hospitalidad generosa”.<sup>390</sup> Cuánta razón tienen quienes señalan que en el discurso filosófico el flujo libre y vivificante entre conceptos escrupulosamente purificados y un lenguaje propiamente figurado es más bien una potencia y no una debilidad.<sup>391</sup> Las palabras que citamos fueron escritas con singular emotividad en suelo mexicano y presentan ciertas imágenes que en sí mismas nos indican la *posición hermenéutica* originaria que ha adoptado el pensador.<sup>392</sup> No es posible pensar auténticamente sin tomar posición y ello implica por tanto y ante todo una determinada manera de *interpretar* lo que acontece. La “hora oscura de nuestra historia”, “la liberación se agiganta”, “Periferia”, “exiliados” son imágenes que se oponen radicalmente a las del “progreso espiritual” y el “desarrollo de la conciencia”, cuyas cumbres más elevadas, se ha dicho, son los pueblos vencedores de la historia; en cambio, el lenguaje figurado fue requerido en esta ocasión para exponer cual herida abierta el *reverso* del momento victorioso de la “razón imperial”,<sup>393</sup> de aquella “revelación progresiva de la Idea providencial” (Hegel). La imagen de imágenes que juega como núcleo teórico en Dussel es, sin duda: *la liberación*. Se trata, en efecto, de un paradigma que hunde sus raíces en el relato mosaico, y que vuelve a la vida en tiempos difíciles porque es un paradigma que no se gesta en la intimidad gloriosa de la conciencia que aspira a sosegar definitivamente sobre sí (a terminar), sino en el amargo desamparo y vulnerabilidad que es el límite mismo de lo pensable. Sean las líneas que vienen un ejercicio mostrativo más que demostrativo de cómo va surgiendo el pensamiento de alguien que no está en el punto culminante de la “historia” sino precisamente *en* la historia donde acontecen las más terribles atrocidades. Veremos que lo imposible para la conciencia occidental, que se ha quedado atrapada en determinaciones y representaciones egológicas, es justamente el Otro y la Otra, esto es, *quienes* están afuera y que no son ni pueden ser de forma concluyente un momento de ella misma, no les pertenece porque poseen el poder de la ensoñación que viene de su locura.

El lenguaje figurativo está presente en esta obra filosófica latinoamericana pero no como manejo virtuoso de la ambigüedad; el autor se ha propuesto *dis-locar* (torcer o flexionar) la estructura paradigmática del lenguaje tradicional de la filosofía occidental,

---

<sup>390</sup> Dussel, Enrique, *Filosofía ética latinoamericana 6/II*, Edicol, México, 1977. En lo que sigue tomaremos esta obra para las referencias posteriores.

<sup>391</sup> Xirau, Ramón, *Entre ídolos y dioses. Tres ensayos sobre Hegel*, Editorial del Colegio Nacional, México, 1980.

<sup>392</sup> Sobre esta “posición original”, véase la obra *¿Qué significa pensar desde América Latina?* (Akal, 2014) del Profesor boliviano-mexicano Juan José Bautista Segales, quien ha realizado una contribución fundamental sobre el discurso filosófico crítico de nuestra región en figuras como Dussel, Hinkelammert y otros.

<sup>393</sup> Para usar la expresión de Mario Ruiz Sotelo que usa en su obra del 2010: *Crítica de la razón imperial: La filosofía política de Fray Bartolomé de las Casas*, Siglo XXI, México.

incluso de nuestra lengua cotidiana, pues “no podremos recurrir para nada a los griegos”,<sup>394</sup> dice nuestro filósofo. Es necesario que nueva sangre fluya por los desgastados canales de la palabra heredada por Europa. Habrá por ende que cambiar de *locus* original en cuanto a la herencia misma del pensar. De esta manera podremos advertir, por ejemplo, que “escuchar”<sup>395</sup> *no es lo mismo que “ver”*. Aunque ambas son acciones que remiten a los sentidos de manera inmediata, en realidad son imágenes que entrañan experiencias o vivencias distintas, mundos dis-tintos; no es lo mismo pensar desde el mundo de la visión de las esencias que desde el mundo de la escucha como acto de justicia.<sup>396</sup> Si por un lado con los “ojos” del alma griega (*psyché*) solo era posible la *contemplación (theoreín)* de lo perfecto a la luz de día (la dialéctica ascendía de los sentidos a las formas, de lo sensible a lo inteligible en sí), de lo divino, es decir, el reencuentro de sí (el alma) a través de la idea, y ésta quizás fue la verdad de la filosofía clásica griega; por el otro, la “escucha” era para el pueblo hebreo una capacidad propia del *corazón* (y aquí su verdad); aquí no hay luz que alcance a iluminar.<sup>397</sup> Con el alma intelectual sólo se pueden captar las figuras de la razón y tiene nula expresión, empero, el corazón representa la personalidad misma de alguien, donde se encuentran sus sentimientos, deseos, memoria, pensamientos, elecciones; el corazón tiene forma de rostro, o mejor dicho, se *expresa* como rostro puesto que es lo más expresivo de todo y es solo el rostro (alguien) quien puede hablar-nos, antes incluso de cualquier articulación lingüística culta o científica, es quien clama y me pone en la posición de “interpelación”, es *Otro/a que yo*; por el rostro es que estamos ante *alguien*, fuera de nuestra soledad. El amor terrible surge del corazón; es *amor de Otro/a* y por ello sale al encuentro, sigue, *obedece*. Es *heteronomía*.<sup>398</sup> La conciencia ética no “ve” un cuerpo tirado al borde del camino sino que, propiamente, lo *abraza como caído*, es decir, *sabe escuchar* y es por ello que realmente *lo puede ver*, y en esa escucha atenta puede cumplir obedientemente su exigencia, es decir, puede *hacerle justicia*. Escuchar no es contemplar el horizonte sino

---

<sup>394</sup> Dussel, Enrique, *Filosofía ética latinoamericana 6/II*, p. 51.

<sup>395</sup> Como se verá en lo que sigue la figura del “escuchar” es crucial para esta filosofía, lo que la hace sin duda, a riesgo de equivocarme, la primera filosofía de la escucha en nuestra región; la segunda sería justamente la que comparte Carlos Lenkersdorf en sus trabajos sobre filosofía tojolabal. *Cfr. Filosofar en clave tojolabal*, Miguel Ángel Porrúa, México, 2002.

<sup>396</sup> El Dussel de 1964, en su artículo “Universalismo y misión de los poemas del Siervo de Iehvah” (*Stromatta*, XX, 4, pp. 421-435, que posteriormente aparecerá en el *Humanismo Semita*) trató el tema de la justicia desde la noción hebrea de *mishpat*, que se debe dar ante todo con quien ha sufrido despojo, quien ha quedado en orfandad. Así, Dussel indicaba unos años más tarde: “La relación de la justicia con la revelación del pobre, puede verse cuando se dice: ‘porque verán lo que no se les había revelado (*sufar*) e interpretarán verán lo que no habían oído’ (*Isaías 52, 15*). El ver es un interpretar lo nuevo en los gestos mismos del pobre o del liberador”. Dussel, *Op. Cit.*, p.224. Interpretar lo nuevo desde lo que no-es agrega un proceder radical del acto hermenéutico que no viene desde lo dado sino desde la trascendencia de dicho orden, y que es lo propio del método analéctico.

<sup>397</sup> Levinas dirá: “No es posible captar la alteridad del otro, que debe romper lo definitivo del yo, con ayuda de ninguna de las relaciones que caracterizan la luz. [...] La descripción fenomenológica que, por definición, no podría abandonar la luz, es decir, al hombre solo encerrado en su soledad, la angustia y la muerte-fin, cualesquiera que sean los análisis de la relación con el otro que aporte es descripción, no basta. En cuanto fenomenología sigue estando en el mundo de la luz, mundo del yo solo que no tiene al otro en cuanto otro, para quien el otro es otro yo, un *alter ego* conocido por la simpatía, es decir, por el retorno a sí mismo”. *De la existencia al existente*, Arena Libros, 2006, Madrid, pp. 103-104.

<sup>398</sup> Dussel, *Op. Cit.*, p. 51. Debemos mencionar el invaluable trabajo filosófico desde la tradición judía en relación a la heteronomía de Silvana Rabinovich. Su posición al respecto nos ilumina en el la discusión sobre las filosofía analógicas de la liberación. *Cfr.* “Heteronomía: el otro de la ley”, *Tópicos del Seminario*, Revista de semiótica, Vol. 2, No. 12, 2004, pp. 123-133. Disponible en:

<http://www.topicosdelseminario.buap.mx/index.php/topsem/article/view/350>

responder *por* alguien. También podemos decir que sabemos escuchar cuando hospedamos en nuestro propio corazón la expresión franca del rostro del Otro. “Se establece entonces – dice Dussel– una dialéctica entre la voz-oído. *La voz* [...] es el sonido producido por las cuerdas vocales y expelida por la boca en la que resuena (*persona* es bien posible que drive de per-sonare); esa voz es solo un signo, un testimonio del misterio del Otro que *se revela*; atestigua por el Otro e irrumpe en el mundo. [...] Oír la voz-del-Otro como otro significa una *apertura ética*, un exponerse por el Otro que sobrepasa la mera apertura ontológica [...]: es la apertura misma de la totalidad al Otro, apertura meta-física”.<sup>399</sup> Tengamos en cuenta para lo que viene esta “dialéctica” des-habitual de la voz-oído; no es una dialéctica entendida como diá-logos en cuanto argumentación racional, ni siquiera como diá-noia (diálogo interior), o descubrimiento de las “relaciones secretas entre las cosas” (como intentaron los románticos)<sup>400</sup>, es, se nos dice: *apertura* (finitud ante lo infinito). Los argumentantes que entran en diálogo, quien piensa en la intimidad de su alma o quien busca los misterios de las cosas que le rodean, todas son figuras distintas a la figura ética que aquí se ha expuesto, pues la voz des-fonda mi mundo, estremece, es la “voz de la conciencia”.<sup>401</sup> Convierte al que escucha en *testigo* que es “testimonio del Otro (en griego *mártys*: mártir): representa, obra como delegado, atestigua por el Otro oprimido *ante* la Totalidad cerrada totalitariamente”.<sup>402</sup> Hablando de la apocalíptica,<sup>403</sup> Jacob Taubes nos expone algo semejante a lo indicado: “El más allá, que no está aclimatado en el aquí del mundo, es perceptible en el mundo como llamada. [...] En la llamada se hace realidad lo no-mundano. Lo totalmente otro se vuelve audible en el aquí del mundo pero, por cierto, como lo totalmente otro. La llamada es emitida por el ‘hombre extranjero’”.<sup>404</sup>

En lo que viene estableceremos que este nuevo movimiento filosófico de liberación no puede ser denominado más que como una *filosofía analógica*.<sup>405</sup> Lo que pasa por atender

---

<sup>399</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>400</sup> Xirau, Ramón, *Op. Cit.*, p. 36.

<sup>401</sup> Dussel, Enrique, *Op. Cit.*, p. 55.

<sup>402</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>403</sup> También Dussel menciona este concepto y lo hace cuando trata de indicar las condiciones que posibilitan la “adecuada interpretación de la palabra del Otro” y que abordaremos un poco más adelante.

<sup>404</sup> Taubes, Jacob, *Escatología occidental*, Miño y Dávila Editores, Buenos Aires, 2010, p. 53. Aquí se define a la apocalíptica, según el estudio introductorio, como: “una forma existencial de temporalidad cuya reactivación constituiría la única vía de salida auténtica para los Tiempos Modernos”.

<sup>405</sup> Así lo indicó Leopoldo Zea, quien comparte plenamente la propuesta liberacionista de Enrique Dussel: “Nuestra filosofía y nuestra liberación no pueden ser sólo una etapa más de la liberación del hombre, sino si etapa final [...] Un hombre nuevo, sí, pero un hombre que no tenga ni la piel del dominador ni la piel del dominado [...] [Hay que lograr, en cambio, que] El hombre [sea] visto por otro hombre. Por un hombre que, quiérase o no, se sabe parte de la humanidad, a partir de la cual ha de ser creada una nueva imagen del hombre, una nueva especie de hombre [...] [Cuando se toma conciencia de la dominación es que se puede ignorar no al hombre de piel blanca] sino al hombre que está dejando de ser dominador. Ya no es el enemigo, es otro hombre, un semejante, al que en todo caso, hay que arrancar la piel de dominador, pero evitando, a la vez, que no se transforme en otro dominado [...] Creo como Dussel, que esta filosofía, la filosofía de este nuevo hombre, debe ser analógica, esto es, capaz de reconocer en el otro al semejante. Semejante en su diversidad, en su ser distinto. Pero no tan distinto ni tan diverso que acabe creyéndose un superhombre o un subhombre. No el hombre con una determinada filosofía abstracta, sino un hombre y, como todo hombre concreto, y con una filosofía que partiendo de su concreción, su propia experiencia, pueda comunicarla hasta hacer de ella filosofía sin más. No una filosofía especial, que acabe siendo como las anteriores filosofías de la liberación. Esto es, filosofías propias del hombre que las reflexionó, dispuesto siempre a marginar cualquier reflexión que no encajase en la estructura de sus reflexiones. Es así que han surgido filosofías, no analógicas, capaces de justificar genocidios de hombres y pueblos en nombre de la libertad y para su supuesta defensa”, *Dependencia y liberación en la cultura*

que nuestro autor no se ha formado sólo como filósofo sino también como historiador<sup>406</sup> y como teólogo ateo.<sup>407</sup> Esta primera parte de nuestra exposición consistirá en mostrar el *desarrollo articulador* antropológico que Dussel lleva a cabo desde la filosofía tradicional y de corte fenomenológico (que están prisioneros dentro del paradigma de la conciencia contemplativa) a la posición *ético-geohistórica de la alteridad* que piensa *situadamente* (momento hermenéutico por excelencia) en cada caso en los límites o fronteras de la conciencia que ordena y rige (del *lógos* como asignación) *quién es* el Otro, *quién es* la Otra. El discurso intelectual dusseliano no es pura filosofía, ni pura historia, ni pura teología, sino que cada una de estas disciplinas se articula con las otras para lograr un pensamiento complejo, donde cada avance significativo en una disciplina se integra rápidamente a las demás, aunque cada una vaya por camino propio. Esto tiene como beneficio que las tesis de nuestro autor no caigan en ingenuidades propias de la abstracción filosófica, en una mera descripción aséptica de los acontecimientos históricos o en un discurso teológico conservador. Esta articulación epistémica de la que hablamos siempre ha estado presente en nuestro autor desde el comienzo gracias a la categoría de *exterioridad* (que al comienzo es en primer lugar la exterioridad del pueblo latinoamericano desde la intrusión europea en el siglo XVI y su camino de liberación hasta los movimientos sociales mundiales del siglo XXI)<sup>408</sup> que está en él articulada necesariamente a la de *liberación*. De tal suerte que los

---

*latinoamericana*, Cuadernos de Joaquín Mortiz, México, 1974, pp. 43-44. Agradezco a Diego del Basso de la Universidad Nacional de Rosario, Argentina, la rememoración de este pasaje que aun cuando lo leí en 2004 no pude asumir su radicalidad como ahora que vuelvo a él. Como bien puede verse, estamos a unos años de la publicación de *Filosofía americana como filosofía sin más*, cuya primera de numerosas ediciones fue de 1969. Pero este pasaje nos permite concluir, como en la lectura de posteriores trabajos sistemáticos y ensayos de Zea, que su filosofía supone un método analógico, pues la universalidad que él piensa no es unívoca y mucho menos equívoca, no se determina por un exceso o por otro sino por una *superación* de las contradicciones que permita llegar al ser humano libre, al ser humano sin más que como tal pueda disfrutar su diversidad sin que ello devenga en desigualdad y dominación. Ser humano *reflejado* en el ser humano por su libertad plena de ser y hacer. Esta posición la seguirá conservando a lo largo de sus escritos este gran filósofo mexicano y nos permitirá trabajarle de forma específica para saber con seguridad por qué su reflexión pudo coincidir con la visión dusseliana que trabajó también la analogía (como analéctica o ana-dialéctica). “Filosofías analógicas”, dijo Zea, inscribiéndose en esa línea por lo que él trabajó desde los 40’s, y no filosofías desarraigadas de las necesidades y la territorialidad del ser humano; filosofías que provienen de la barbarie, la violencia y la dominación. Será motivo un trabajo futuro comparar el pensamiento analógico de Zea y el de Enrique Dussel como parte de las filosofías analógicas latinoamericanas que han sido la aportación original a la filosofía sin más, a la filosofía auténticamente *humana*.

<sup>406</sup> Ya desde la década de los 70’s Dussel tenía una consideración de la historia muy peculiar: “‘Entiéndase que historia para mí era, no tanto la historia del pensamiento latinoamericano [historia de las ideas] –aunque también– sino la historia de los acontecimientos populares reales (historia en el sentido de la historia universal o historia hispanoamericana [pero desde la clave de lo popular]”. “Filosofía y liberación latinoamericana”, en *Latinoamérica*, No. 10, Anuario Estudios Latinoamericanos, México, 1977, p. 86.

<sup>407</sup> Cuya significación crítico-latinoamericana se aclarará en el transcurso de esta exposición. No obstante, hay que decir que esta posición tiene su fuente en la obra de Ernst Bloch, *Atheismus im Christentum* (en la edición de Rowohlt, Hamburgo, 1970; versión castellana de José Antonio Gimbernart, Trotta, Madrid, 2019).

<sup>408</sup> Por tanto, la categoría de *exterioridad* se ha pensado no sólo desde una consideración equívoca como la de Levinas (del Otro absolutamente Otro) sino precisamente, por mediación de la *analogía*, la persona históricamente situada en una comunidad determinada, de tal manera que a nivel filosófico esto se expresa con la noción de *persona* (a nivel singular intersubjetivo fundamental), a nivel histórico con la noción de *pueblo oprimido* (argentino, mexicano, latinoamericano, argelino) y a nivel teológico como *los pobres* (como resto escatológico). Aunque hay que decir que es sólo desde una mirada *alterativa* de la historia que una filosofía y una teología alterativas (situadas) son posibles. Aunque la formación teológico-filosófica haya advertido el tema de la exterioridad ésta nunca se podría haber usado en términos de liberación sino precisamente por la

rostros de la injusticia se encaminan de hecho (y en ello la labor de servicio) a su dignificación, a su restitución como personas, comunidades, pueblos. Sin liberación real y factible la exterioridad es sólo un símbolo penoso del fracaso de la civilización; pero sin exterioridad la liberación es una palabra banal, frívola, sin consecuencias. Lo que permite su articulación y movimiento inusual es justamente un método *analógico* que tenga principio (*revelación*) y final (*redención*), con lo cual se puede aclarar a sí misma la filosofía, la historia y la teología como discursos intelectualmente situados y advertir con ello las ideologías que les pervierten y alejan de su función crítica (como pensares radicales) ante las circunstancias. En lo que sigue atenderemos esta hipótesis de trabajo para advertir este desarrollo teórico que ha sido sumamente fecundo hasta nuestros días y pensamos que tendrá mucho que decir en lo que viene.

Ahora bien, y para entrar en tema, la pregunta fundamental del método analógico o, mejor dicho, *ana*-dialéctico de Enrique Dussel se formula de la siguiente manera: ¿cómo “interpretamos rectamente” la palabra del Otro que viene más allá del horizonte ontológico? Esto es lo crucial. Para contestar lo mejor posible no es debido aplicar una hermenéutica del ente o de lo óntico, pues la palabra del Otro viene más allá del horizonte del mundo. Ciertamente la categoría de “mundo” resulta problemática en principio pues pareciera indicar un plexo de comprensión cerrado en sí mismo. Mas precisamente porque hay mundo puede haber comunicación; así, si el mundo fuera de por sí cerrado no habría nunca posibilidad de diversidad, vinculación y, sobre todo, creación. No obstante, ante una totalidad Totalidad (como horizonte de comprensión significativa que abarca lo humano históricamente situado), la palabra del Otro es ante todo “*apocalíptica*”; porque “*apokálypsis* significa ‘revelación’”, indica Dussel. No se puede acceder al Otro como se accede un texto óntico cualquiera y menos aún en el contexto del “desbordamiento de la Totalidad”. (Aunque los textos no habituales, sobre todo filosóficos y artísticos, sean también de algún modo exterioridad puesta en una escritura, la cual es ya tan profunda en la medida en que refleje la inteligencia misma, esto es, la personalidad de quien escribió). La voz del Otro, desde el saber escuchar, demanda obediencia, servicio y por lo tanto: “la recta interpretación de la palabra del Otro es condición del ‘servicio’ o el trabajo liberador justo, ya que en la posición analéctica<sup>409</sup> (la

---

exigencia de servir teóricamente a un movimiento histórico popular. Esta interpelación animó a nuestro autor a formar un discurso histórico de los vencidos que vinculara los padecimientos presentes a una memoria de resistencia y liberación de siglos atrás. Primero, vocacionalmente hablando, entonces, la historia (para saber por qué América Latina es dependiente), luego inmediatamente la teología crítica (en el nivel simbólico y alegórico) y después la filosofía (como lógica de los conceptos y las categorías trabajados). No obstante, como dijimos, cada descubrimiento en alguna de estas disciplinas es incorporada a las demás de *forma analógica* (por semejanza en relación al nivel de exterioridad de que se trate).

<sup>409</sup> Hay que decir que en lengua española hay tres pensadores que han trabajado metódicamente la analogía en sus propuestas filosóficas como “analéctica”. Sabemos que la palabra analéctica (*analektik*) es de Bernhard Lakebrink quien la ha formulado desde el tomismo en oposición a la dialéctica ontológica hegeliana, en su obra *Hegels Dialektische Ontologie un die Thomistische Analektik*, Ratingen, A. Henn Verlag, 1955 (que no hemos podido consultar hasta el momento). La analéctica, como puede verse, asume la tradición dia-lógica griego-alemana y la tradición escolástico-tomista. Los tres filósofos que la usan, entonces, son: los argentinos Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone (siendo éste quien le informara a Dussel sobre esta nueva interpretación analógica) y el español Alonso López Quintas. En cuanto a los argentinos podemos destacar las siguientes obras: *Método para una filosofía de la liberación* (Sígueme, Salamanca, 1972), de Dussel; *Teología de la liberación y praxis popular* (Sígueme, Salamanca, 1976), *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina* (Anthropos, Barcelona, 2005), *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina* (Anthropos, Barcelona, 2009), de Scannone; *Metodología de lo Suprasensible II. El triángulo hermenéutico* (Publicaciones

actitud ante el Otro como más allá del *lógos*) es la palabra del Otro la que le da el *contenido* de ‘servicio’, es la que bosqueja el pro-yecto mismo liberador. El Otro que pro-voca o interpela lo hace por su palabra reveladora, donde se expone (en griego *apokalypto* es

---

de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Mallorca, Madrid, 1975), de López Quintas. Scannone dice: “Hablo de analéctica aplicando al conocimiento de la trascendencia propia tanto del futuro como de la personalidad del pueblo latinoamericano, la dialéctica propia de la analogía tomista del conocimiento de la trascendencia de Dios... creo que la analéctica, como dialéctica abierta, , pasa no sólo por la negación (*omnis determinatio est negatio*), o por la negación de la negación, sino también por la negación de la relación misma de negación, superando así no sólo a los términos de la relación en su carácter de opresores, sino a la relación misma en cuanto totalidad dialéctica opresora [liberación por la *via eminentiae*, símbolo eficaz como ‘resto’] [...] ‘resto’ irreductible a la opresión lo constituye la memoria ontológica e histórica de un pueblo (o de una persona individual) que re-*cuerda* (¡*cor!*) su dignidad ontológica y la historia de su dignificación [...] rostro del pueblo latinoamericano [...] el por-ser”, *Teología de la liberación*... pp. 150-151. En otro lugar: “analéctica [...] es capaz de incorporar el tercer momento (paso dialéctico por la negación de la negación), pero sin cerrarse en la totalidad, sino abriendo el proceso de pensamiento (y de la acción) al más allá (alteridad de los otros, novedad histórica, trascendencia ética y metafísica) propio de la *eminencia*”, *Discernimiento filosófico* [...], p. 52. También expresa: “la filosofía latinoamericana de la liberación llamó al proceso liberador: *anadialéctico* o *analéctico*, Para designarlo se inspiró en la dialéctica propia de la *analogía tomista*, aplicada a la historia. Pues se trata de dialéctica, en cuanto se da un *paso mediador por la negación*, es decir, por la negación del mal, la injusticia, la opresión y la violencia –aun estructurales-; pero se habla de *analéctica*, en cuanto la negación supone una afirmación previa y, en lugar de cerrarse en una totalidad dialéctica, se trasciende en *eminencia* [...] [se traduce] verticalmente, a la *altura y trascendencia éticas y ontológicas* de las personas y las comunidades (los oprimidos, pero también los opresores) y, últimamente, de Dios [...] horizontalmente, se abre a la novedad histórica de un nuevo orden (cultural y social, aun político y económico), alternativo al (des-)orden violento constituido por el absurdo social.” *Religión y nuevo pensamiento* [...] p. 155. En cuanto a López Quintas, pensador desconocido cuyo trabajo teórico está guiado por el “método analéctico”, encontramos lo siguiente: “Esta disciplina –metaobjetiva, pero en modo alguno vagamente ‘mística’, sino robusta, serena y precisa- debe asentarse –a mi ver- en un atento estudio de las realidades superobjetivas y adoptar las condiciones que caracterizan el método que denominé analéctico. El fruto de la tensión no sólo intelectual, sino íntegramente espiritual que implica este ascético estilo de pensar, llamado a moverse en las regiones límite de la realidad [en los ámbitos de inmersión participativa a la luz de la trascendencia; apertura dialógica]” (p. 223). No hemos encontrado la referencia explícita a la obra de Lakebrink en López Quintas pero sí referencia a Przywara, a Coreth y a la filosofía personalista cristiana y a la filosofía intersubjetiva judía. Otro estudio de su obra permitirá ver las similitudes y diferencias con las propuestas metodológicas de los autores argentinos (que desde luego parten de una realidad distinta: América Latina). Alguien que no debe dejarse de lado y que usa explícitamente la “analéctica” como “transducción analógica” para pensar la realidad técnico-cibernética del ser humano-sociedad-naturaleza, más allá de la dialéctica ascendente y jerárquica hegeliana que piensa el progreso en forma continua sin crisis con una síntesis final, es el francés Gilbert Simondon, quien define la analéctica como: “Podríamos llamar analéctico a esta marcha que procede por superación (*montée*) sin negación, ascensión (*montée*) constructiva y positiva, progresiva sin destrucción. Para conocer adecuadamente un ser técnico, en lugar de someterlo a una red de géneros y especies (como hacemos cuando emplazamos un objeto técnico en un dominio determinado, como el automóvil, la aviación, la marina), hay que situar en su lugar en la marcha analéctica, en tanto que elemento, individuo o conjunto [...] esta interrogación sobre el nivel relativo por relación a la individualidad permite descubrir la naturaleza y esencia de un objeto técnico, porque el ser elemento, individuo o conjunto constituye en el ser técnico una realidad dinámica de funcionamiento y estática de estructura, y no solamente una pertenencia extrínseca y fortuita a un dominio determinado de actividad humana. Ahora bien, un tal modo de acceso epistemológico [...] puede aplicarse a otros tipos de realidad”. En palabras de Juan Manuel Heredia: “La ‘sintonía analógica’ que es posible advertir entre la analéctica simondoniana y el método analéctico dusseliano, nos ha sido revelada por la Prof. Bárbara Aguer [...] Una afinidad, por lo pronto, es manifiesta: ambas series de teorías manifiestan en pleno siglo XX una voluntad de “reforma nociónal” de la dialéctica a partir de la analogía”. Confróntese el valioso trabajo del profesor Heredia: *Simondon como índice de una problemática epocal*. Tesis de doctorado. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2017. Consulta disponible de la tesis en:

<https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/82922>

exponer o descubrirse el pecho, desnudarlo ante otro) ante la totalidad. La virtud o disposición activa que permite al *lógos* interpretativo *captar analógicamente la palabra revelada* se ha denominado, y podemos conservar el término precisando su sentido, prudencia (*prudentia* en latín).<sup>410</sup> Como puede verse, Dussel hace un uso diferenciado de la palabra griega “*lógos*” que tiene distintas acepciones. Entonces, la palabra del Otro en tanto exterioridad meta-física guarda precisamente distancia trascendente con respecto a todo *lógos*, si por tal palabra entendemos la “lógica” (el sentido que organiza todo) de un sistema dado. El *lógos* presenta la tendencia de no solo de “ver” las relaciones que existen en el caos de las impresiones sensibles, sino que en función de ello se permite organizar una realidad social y política que no es producida por ninguna mente brillante sino que es el resultado de años o siglos de estructuración. El singular es al fin alcanzado y puesto debajo funcionalmente, es sobre pasado, nace ya en un mundo organizado como si fuese eterno. El *lógos* tiene un fin no solo epistemológico sino también social y político, de tal modo que también puede ser expresado como la “verdad” del sistema. Pero Dussel ha dicho también que el *lógos* en tanto acto *interpretativo* (no como saber óptico de lo natural sino como potencia humana de escucha), como “prudencia”, ayuda a “captar” *ana-lógicamente* la palabra del Otro que viene *más allá* del mundo y el *lógos* vigentes. Hay, por tanto, un *lógos* que como principio organizador *ordena* el mundo como Totalidad histórica; pero al mismo tiempo hay un *lógos* que guarda relación meta-física con el Otro que no es solo diferente<sup>411</sup> sino *dis-tinto*,<sup>412</sup> no se trata del “*lógos*” intelectual sino ético, diríamos hoy, *crítico*. La

<sup>410</sup> Dussel, Enrique, *Op. Cit.*, p. 121.

<sup>411</sup> Recordemos que para nuestro pensador la “diferencia” es un momento de la identidad unívoca del fundamento de una Totalidad dada. En *Hacia un Marx desconocido* (1988), Dussel aclara definitivamente esta cuestión del siguiente modo (en un nivel económico): “En 1974 [...] escribíamos: ‘Debe distinguirse entre’ el oprimido como oprimido’, y ‘el oprimido como exterioridad’. En el primer caso es sólo *parte* funcional del sistema; en el segundo, es un momento *exterior* del sistema. La noción de *pueblo* incluye ambos aspectos; es decir, lo que el sistema ha introyectado al oprimido y la positividad del oprimido como distinto que el sistema’. Yo denominaba en esa obra ‘diferente’ lo subsumido, y ‘distinto’ lo exterior. *Diferido* es el trabajo asalariado como determinación del capital; *distinto* es el trabajo vivo como no Capital. Nuestras categorías de antaño eran exactas aunque abstractas. No sabía en esa época que eran las mismas que las de Marx [...] pero tampoco lo sabían algunos althusserianos que me criticaban por ello de populista (sin serlo)”. (p. 372). Así, si lo diferente es el “trabajo asalariado” en el capitalismo, el “enemigo” será la diferencia propiamente dicha en la guerra: “‘lo otro’ di-ferente dentro de la Totalidad de ‘lo mismo’ (en los ejemplos dados: lo helénico, nazi, capitalismo o colonialismo)” (*Para una filosofía de la liberación*, p. 14); en todo caso se trata de “modos de *ver*” al Otro desde el fundamento del sistema. El otro ha sido reducido a mera “cosa”.

<sup>412</sup> La palabra “distinción” es una noción que usa Dussel desde sus primeros trabajos de juventud. La hemos descubierto en su artículo realizado sobre la doctrina de la persona de Boecio, publicado de 1967. Esta etapa primera del pensamiento de Dussel significa una antropología filosófica que atendía no sólo las ontologías sobre el ser humano clásicas y del momento (en Francia y Alemana) sino las posiciones cristológicas que en la Edad Media supusieron una riqueza de interpretaciones que podían nutrir una visión más amplia del ser humano en el siglo XX. Es esta discusión cristológica Dussel atendió a la postura de Boecio que es “el primer latino que define la persona (*personam*) [...] [con el instrumental lógico] de Aristóteles y Porfirio [y] desde una perspectiva peripatética, aunque con influencias neoplatónicas”. ¿Qué es la persona? Se pregunta Boecio con respecto a la Trinidad y su cristología, y Dussel asume la magnitud de la interrogación. La Trinidad es substancia y la Persona [Cristo] también es substancia (racional) aunque la predicación en cada caso sea equívoca. Es en este artículo donde por primera vez se asume la terminología lógico-escolástica de la analogía (lo equívoco, lo unívoco, lo analógico): *persona est naturae rationalis individua substantia* (*De persona et duabus naturis*, Cap. III, Co. 1343 C-D). La persona es el sujeto de existencia, como *hypóstasis* racional. La persona no es la naturaleza, pero tiene una naturaleza propia. Dussel pasará revista a otras definiciones medievales y su discusiones hasta llegar a Buenaventura quien en su definición incluye la palabra latina *distinctum*: *Persona dicitur rationalis naturae suppositum proprietate distinctum* (*I Sent.*, dist. 25, a. I, q. 1). Esta tradición, sostiene Dussel, decantará en el



palabra griega tiene problemas para expresarnos este potencial alterativo. Pero el “lógos” también tiene o conserva su potencial de *krinein* y en esa misma medida posibilita lanzarse contra la “verdad” del sistema porque tiene la posibilidad radical de advertir la contradicción y la negatividad. Así pues, la palabra del Otro como “revelación” no puede ser objeto de un análisis conceptual e intelectual en primera instancia, sino que es ante todo la *crisis* misma que fractura toda “verdad” o “justicia” vigentes, y por ello es ética y no intelectual. Es la experiencia del des-fundamento. No es actitud ante los entes y sus cualidades sino actitud re-ligante con un Otro que no termina por someterse, por integrarse, por doblegarse a lo constituido. El Otro sometido exhibe la mentira y el engaño de la “verdad” totalitaria. Se trata del esquema <Totalidad-Otro>; ante la Totalidad dominadora el Otro negado es totalmente Otro, exterioridad plena. Y en este esquema el Otro está siempre “más allá” del “lógos” dominador. Pero en tanto que el Otro es además de todo prójimo, *semejante* y es totalmente Otro con respecto a la Totalidad de la cual hemos sido hijos funcionales, pero que es la propia posibilidad radical de ser, única interpelación por la cual es posible la “pregunta”, el “acercamiento”, la “reflexión crítica”, no sólo el servicio que parecería mero trabajo productivo; el diá-logos en tanto que el Otro promueve la propia “trascendencia” con respecto a la Totalidad de somos parte heredada, des-ubica y des-arraiga, in-comoda. *Apertura* como especie pero también como persona. Si hay posibilidad de que la prudencia pueda “interpretar rectamente” es porque existe otro esquema: <Tú-Yo>; no es Levinas sino Feuerbach, Martin Buber o, entre nosotros, Eduardo Nicol (porque el Otro es mi posibilidad de amar y amar significa encontrarse y pro-crear). Y en este esquema, que es la relación esencial del ser humano con respecto a sí mismo como especie (no en lo unívoco sino en la potencia que abre), permite no sólo hacer explícito que el Otro me “interpela” (y puede hacerlo precisamente porque es *para-mí/nosotros*) sino que precisamente en mi ser responsable (nivel singular) puedo acercarnos a él o a ella no para “tomar su lugar” (en todos los casos), sino para “formar comunidad”, comunicarme, encontrarme y abrir nuestros mundos desde la relación dialogante. Puede decirse desde ahora que al “servicio” supone un tipo de comunicación in-habitual, sumamente especial, pues la comunicación es posible porque el Otro es mi propia “apertura” en tanto ser humano, máxime cuando el Otro está al borde del sacrificio ante la Totalidad; el Otro no ha muerto, porque si hubiera muerto yo mismo estaría muerto; *aún está vivo*, agobiado, humillado, triste, agonizando, perdido, pero “está” (en su ausencia) y en tanto “sea” (aunque debilitadamente) es posible la esperanza, la dicha de otro tiempo. El Otro me interpela, sí, pero es porque lo hace que puedo acercarme y así producir un *espacio crítico* que inaugura un acercamiento honesto, finito y constituyente. Dussel, en el manejo diferenciado (de nivel, de esquema) de los términos que usa nos da vía libre para viajar un poco más.

Revelación es, dice Dussel, exposición, es desnudez, vulnerabilidad anterior a todo orden de significación, *es la significación en cuanto tal*, “pobreza absoluta” (Marx). Levinas aquí también hará referencia a la *pobreza* cuando habla del “rostro”, cuando “en la proximidad lo absolutamente Otro, el Extranjero que “yo no he concebido ni alumbrado” lo

---

siglo XIII con el convencimiento de que la persona es alguien (*quis*) y no algo (*aliquid*), más aún: aquel que es, *quis est*) como *suppositum*; de la equivocidad boeciana a la analogía tomista. Estos estudios antropológicos son la preparación para la lectura posterior de una nueva visión antropológica que actualizará todo lo aprendido: Levinas y posteriormente Marx; la persona como el Otro que es al mismo tiempo exterioridad inabarcable y vínculo comunicante y productivo. “La doctrina de la persona según Boecio. Solución cristológica”, en *Sapientia*, Órgano de la Facultad de Filosofía, Año XXII, 1967, No. 84, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, pp. 101-126.

tengo ya en los brazos, ya lo llevo (...), no tiene ningún otro sitio, no es autóctono, sino desenraizado, apátrida, no-habitante, expuesto al frío y al calor de las estaciones. Encontrarse reducido a recurrir a mí, eso es lo que significa ser apátrida o ser extranjero por parte del prójimo. Eso me incumbe”.<sup>413</sup> Es, pues, “pobreza expuesta”. Sin embargo, “pobreza” juega en *Filosofía ética latinoamericana* no solo vulnerabilidad ante la inclemencia, sino el proceso mismo del sometimiento, esto es, la imposición del des-enraizamiento, del exilio, de la marginación, de la pauperización. Es pobreza no meramente constitutiva sino perversamente causada (crítica latinoamericana y marxista) desde el mal estructural de la Totalidad.

La prudencia, entonces, ya no se entiende desde la praxis de la opresión, desde la Totalidad o su racionalidad como “lógos” vigente, sino desde el “servicio” al Otro y en esta labor “sólo el Otro podrá *revelarle* lo que debe obrar”, expone nuestro pensador latinoamericano. Hay que saber escuchar la “palabra siempre nueva e histórica del pobre”. Aquí la mediación es justamente la “obra”. Pero ¿cómo es posible esto? En este punto del texto se hacen precisiones que ameritan especial atención. Se establece que la palabra del Otro no puede ser “unívoca” porque “no se funda en la Identidad del horizonte ontológico de la totalidad” (es decir, no se con-funde la Libertad del Otro con una identidad histórica determinada; la Libertad del ser humano es siempre *trascendente* a todo orden existente porque es lo más real de todo), lo cual se deduce de lo ya expuesto hasta ahora. Esta palabra *revelada* está *más allá* del “lógos unívoco de la totalidad” (hay, luego entonces, un “lógos” no unívoco sino “interpretativo por ana-logía”, por *semejanza*, esto es, desde la dis-tinción, crítico, de la escucha y, diríamos nosotros, de la *comunicación inaugural*). Cuando el *lógos* es auto-referencial como identidad del Espíritu consigo mismo, no hay más Otro, porque no habría verdadera comunicación o encuentro, no habría un “Tú”. (Más que el tema del Otro “absolutamente otro”, se trata más bien, según creemos, del “Tú” que llama al encuentro, a la comunidad, al pro-yecto colectivo), que incluso es el habitual que se *vuelve*. Pero la palabra tampoco puede ser “equivoca” porque no podría haber manera de interpretarla, de ser exigido por ella, sería el absurdo de la nada. ¿Pero cómo interpretar la “exigencia”? ¿Qué indica la “exigencia” en el ser-ahí? ¿Por qué podemos compadecernos, preocuparnos, sentir el sufrimiento de Otro? ¡Tiene que ver con la vida! La vida no es un fenómeno cósmico cerrado, agotado en su modo de ser como un sol o una estrella, es ella, la vida misma, analógica, porque es diversidad, ramificación, está llamada no a un Totalidad cerrada (medible, predecible, necesaria), sino a la creación y la *expresión* realizada en su infinita dis-tinción. Una roca no “pertenece” a otra. Una roca no se “interesa” por otra. Una roca no “siente” a otra. Pero sentir una roca no implica ser misericordioso con ella. La misericordia, la justicia, el amor, la ternura son actitudes o modos de la existencia aperturante que no trascienden en el reflejo sino en el encuentro de un presente nunca pre-visto. Es, en ello, *ana-lógica* (decimos nosotros). La palabra del Otro, en su voz, me *interpela* en la exigencia de justicia y esta demanda es lo más inteligible, lo primeramente inteligible. (Por el ‘lógos’ interpretativo” que guarda la exterioridad del Otro y sin embargo se deja hablar y habla en la comunicación honesta en tanto *semejanza*; todo hecho de violencia puede ser examinado e interpretado por un *lógos* crítico y justamente en el espacio inaugurado por el examen dialógico sobre el mal del mundo es que se puede dar la “semejanza”). Intelligibilidad no sometida al concepto ni originada por él (de ahí que en Dussel la “inteligencia” no sea rechazada en cuanto tal sino solo la “inteligencia opresora de la Totalidad”). La palabra ana-lógica es la “experiencia primera del hombre, ya que al nacer somos acogidos en la palabra

---

<sup>413</sup> Levinas, Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, sígueme, Salamanca, 1978, p. 154.

revelante de nuestros padres, nuestro pueblo, la que escuchamos antes de poder responder: la palabra pedagógica [que es presencia pero también edificación] originaria que dará sentido [i] a todo lo que habitará nuestro mundo”.<sup>414</sup> Existe, pues, para nuestro autor, una doble consideración sobre la “palabra” (que es “lógos” más allá de lo griego en tanto palabra humana; ¿*dabar*?), pues ésta puede ser palabra *en* el mundo reduciéndose a ente o puede ser palabra *más allá* del mundo donde alcanza ya su rango de *ana*-lógica o dis-tinta. La palabra entra *en* el mundo y se le puede oír, efectivamente, se le puede interpretar ónticamente en aquello que tiene de “semejante” (porque al fin y al cabo hay comunidad, comunicación o incomunicación desde el <Yo-Tú>) pero nunca idéntica, nos dice Dussel (no se confunde el Otro conmigo ni yo con él: es el gran misterio bello de la vida). Sin embargo, y aquí lo más relevante, “en aquello que esa palabra tienen de ‘dis-tinta’ (pero nunca equívoca), es incomprendible desde mi Totalidad [en referencia a la Totalidad como el orden de “lo-dicho”] y por ello no es interpretada todavía ónticamente. En esa no-interpretabilidad la palabra reveladora del Otro permanece como negatividad meta-física que me permite a la vez quedar abierto al más allá de la Totalidad (la Totalidad abierta es la única éticamente buena)”.<sup>415</sup> Si lo *ana*-lógico se entiende aquí como lo “más allá” de la razón (unívoca) que todo lo une desde la luz del mundo, se clarifica que el ser no sea idéntico al pensar y que más allá del pensar está lo indecible, lo absolutamente Otro, el misterio, misterio de la relación <Yo-Tú>.

La figura de “Totalidad *abierta*” da qué pensar. Con la irrupción del Otro en el mundo éste se desacraliza, se hace evidente el mal. Mas si el orden ya no es divino, si su bien fundamental como pro-yecto se ha tornado mal, injusticia, entonces, se “abre” la puerta de la construcción histórica, de la creación. El Otro es sagrado porque es el *abrir* mismo. De esta manera, la Totalidad es su propia imposibilidad de cierre donde las fuerzas sociales intentan sacralizarla o bien desacralizarla, tornarla violenta o justa. ¿La “Totalidad abierta” es la historia lanzada al por-venir y por tanto el espacio mismo de la pro-creación? Pero si esto es así no hay nunca una Totalidad idéntica consigo misma porque aquello que sostiene toda Totalidad es la libertad plena del Otro que en el momento del “desbordamiento” irrumpe como potencia purificante, liberadora. Marchamos, como el ciego, dice Dussel, *sobre la palabra* del Otro que no es discurso, sino la apertura misma por su ser exterior, por su no-ser, porque se ha avanzado a lo establecido y no se puede confundir más con él (ni como diferencia). La vida del pobre es Otra que el sistema y esa vida, no en tanto negatividad (impotencia), sino como experiencia positivamente externa (como potencia) es lo que relanza el proceso histórico hacia el adelante donde la luz no llega. La prudencia sirve, se nos precisa, para poder discernir entre la palabra reveladora del Otro y la “tentación que es expresada tautológicamente dentro de la Totalidad”. “El Otro tiene *otra palabra*” que la palabra de la dominación y de ahí que la “prudencia sea interpretación *heteróloga*”,<sup>416</sup> nunca homó-loga. La prudencia, finalmente, también tendrá un “momento intelectual” donde lo mejor de la “inteligencia práctico científica” que pueda operar para hacer factible el “servicio”. La nueva totalidad es un nuevo orden de la verdad del ser y la verdad, en tanto mundo, se funda a su vez en la veracidad de la palabra del Otro. Me parece que esto significa que en la interpretación “recta” de la palabra revelada del Otro debo también ser capaz de discernir si hay engaño o mentira en el signo del Otro, que ya es “lo-dicho” y no ya *Decir*. Este nivel de interpretación es, entonces, el más difícil porque se juega en el mismo compromiso del

<sup>414</sup> Dussel, Enrique, *Op. Cit.*, p. 122.

<sup>415</sup> *Idem.*

<sup>416</sup> *Ibidem*, p. 123.

militante que está en la historia viva de un proceso revolucionario o contestatario. El Otro también puede equivocarse porque la negatividad que sufre muchas veces le “tentará” a sumir él mismo el *confort* (o la recompensa) que el sistema le ofrece para preservar el silencio que-calla, el silencio de la dominación.

El capítulo VI de *Filosofía ética latinoamericana* 6/II ofrece toda una serie de posibilidades. En verdad que la obra en su conjunto necesita tiempo de maduración para hacer frente a cada una de las sentencias que se ofrecen. Pero si en la primera parte se trató de ofrecer con Heidegger (porque la lectura de este romántico estremeció sin duda a nuestro pensador y su huella permanece) una *salida* de la “subjetividad moderna”, que desde los griegos se fue constituyendo como el ámbito último y criterio absoluto desde el cual todo lo demás resultó ser simple mediación para su desarrollo, subjetividad vaciada y extrañada del mundo de la vida, la última parte se enfrenta radicalmente a dicha subjetividad occidental purificada de todo contenido material y esto ya se logra con la interpretación que hace Dussel (como uno de los primeros en nuestra región en hacerlo) de la filosofía levinasiana. Heidegger ha quedado integrado (subsumido) dentro de una Totalidad teórica más amplia, crítica. No es un saco que se quite y se deje guardado en el perchero. No se trata de “matar al padre” o si se hace es como tránsito a un nuevo horizonte. Levinas ofreció la posibilidad de “trascender-asumiendo” a Heidegger porque su marco categorial estaba al fin más cercano a la *posición* del filósofo latinoamericano.<sup>417</sup> Había, pues, que pensar la “situación” de

---

<sup>417</sup> En el párrafo 24 de *Método para una filosofía de la liberación*, Dussel trabaja aborda el pensamiento de Levinas (este tratamiento es el resultado de unos años de lectura y escritura sobre el impacto de este autor judío en la conformación del discurso filosófico de la liberación y que se refleja también en la obra paralela *Para una ética de la liberación latinoamericana* que ha sido publicada un poco antes en Siglo XXI de Buenos Aires). En este párrafo se hace la transición de la ontología (desde los griegos a Hegel y de ahí a Feuerbach y Marx, hasta los filósofos dialécticos del siglo XX tales como Heidegger y Sartre) a la metafísica donde no incluimos al Otro en procesos dialécticos espirituales, productivos o sociales, sino que lo tenemos delante no como momento funcional a un orden; no se parte de un todo sino desde la excedencia alterativa. Mientras que para Heidegger, según Dussel, sólo logra indicar que el Otro es un ser-con en tanto comprensión del otro (*das Verstänntnis Anderer*, párrafo 26 de *Ser y tiempo*), un análisis político desde la comunidad de la que cada uno forma parte en relación con los demás. Pero todavía no hay escisión o ruptura ni mucho menos una potencia que venga de fuera. Levinas, desde otra antropológica, permite dar el salto a una nueva comprensión de la comunidad y sobre todo del Otro. Y en esta nueva consideración, desde Heidegger a Levinas, Dussel escribe: “¿En qué medida el otro es comprensible? ¿Qué es lo que comprendemos del otro? ¿No hay en el otro un resto siempre in-comprensible, y no ya como la simple cosa real [o natural] sino como libertad de alguna manera incondicionada y por lo tanto imprevisible? Es aquí donde Levinas nos llevará de la mano, porque ‘la conciencia no consiste en igualar al ser por la representación, en tender hacia la luz plena donde tal adecuación se busca, sino en superar este juego de luces –esta fenomenología- y en cumplir acontecimientos cuya última significación –contrariamente a la concepción heideggeriana- no alcanzan a desvelar. La filosofía des-cubre, ciertamente, la significación de estos acontecimientos, pero estos acontecimiento se producen sin que el des-cubrimiento (o la verdad) sea su destino; o sin que la aceptación respetuosa del rostro y de la obra de justicia –que condiciona el nacimiento de la verdad misma- puedan interpretarse como desvelamiento’. Levinas indica cómo en el fondo de toda una tradición filosófica, sigue primando el sentido griego del ser: el ser como ‘lo visto’ [...] Mientras que ‘lo ético, más allá de la visión y la certeza, designa la estructura de la exterioridad como tal. La moral no es una rama de la filosofía, es la filosofía primera’ [...] El lenguaje, la palabra, el discurso surge del otro, desde su exterioridad jamás englobada en una totalidad que yo pueda poseer, y *ex-presa* (saca fuera desde un adentro que es exterior al mundo mío) desde más allá de su rostro su propio ser. Pero ese ser no es ya ‘lo visto’, ahora es ‘lo oído’”. *Método...* Sígueme, Salamanca, 1974, pp. 170-174. Este pasaje concluye la exposición de los grandes filósofos dialécticos y es el “aterrizaje” o “desembarque”, si se me permite, a un continente im-previsto, inusualmente extraño, que ha quedado fuera de las más grandes consideraciones a no ser para formar parte de un plan prediseñado: América Latina. ¿Quién es el Otro *aquí* y, todavía más, qué lugar ha ocupado, sin ideología encubridoras, en la historia mundial? ¿Cuándo comenzó su historia y cuál fue su proceso histórico? Esto es, sin

América Latina y en aquellos años la realidad llamaba a la puerta para *pensar auténticamente*. Era Nuestra América como el Sur marginado, sometido y dependiente. Levinas sí, pero no sólo Levinas, sino también una literatura de lo mejor de las ciencias sociales críticas latinoamericanas que resolvieron “pensar por cuenta propia” y lanzarse al diagnóstico de las patologías de la razón moderna europea. Sin duda que el concepto de conceptos en estas reflexiones fue el de “praxis”. Marx, ante todo, estuvo presente como el fantasma que recorría las mentes más despiertas de aquellos días. Mientras otros dormían la siesta de la no-historia (del útero teórico), otras y otros se apresuraron a alimentar/nutriéndose de los procesos “prácticos” de transformación. La obra que comentamos es latinoamericana no por un afán folclorista, sino que le designó así porque intentaba dar cuenta de esa realidad que, como bien indicó Leopoldo Zea, estaba “fuera de la historia universal”.<sup>418</sup> De tal manera que Levinas fue el pensamiento que permitió expresar mejor lo que se quería decir pero no se podía antes de su lectura. Aunque también será un pensamiento que no se tomará “al pie de la letra”, sino que se trans-figurará en el cruce con otras disciplinas, obras, procesos populares, etcétera. Levinas sí, y de modo “irreversible”, dice Dussel, pero también “más allá” de Levinas. Este “más allá” (lo *trans*) es ni más ni menos que la realidad concreta del Pobre que *es* latinoamericano, colonial, super-explotado. No es el pobre *in abstracto* (el pobre que calla en el silencio de la dominación) sino el sometido en una Totalidad dada que tiene “rostro” porque tiene memoria, tradición, es el Pobre que se *levanta* contra el poder y hace historia, su historia. Los niveles de abstracción, incluso de las filosofías más críticas (Levinas o Marx), son incorporados en una constelación más compleja sobre las relaciones de poder como dominación que solo pudieron ser descubiertas por estar “fuera” del centro europeo productor de las “grandes ideas”. La producción teórica de Dussel es un ejemplo de cómo un pensamiento fue viajando por portentosos continentes de la filosofía pero sin nunca perder o traicionar su vocación original (la necesidad también es una virtud siempre que no sea necesidad de una causa perdida).

Ese mismo capítulo comienza con un epígrafe de la clásica obra de Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968). Leemos: “Nuestra filosofía [latinoamericana], con sus peculiaridades propias, no ha sido un pensamiento genuino y original, sino inauténtico e imitativo en lo fundamental [...] Pero todavía hay posibilidad de liberación y, en la medida en que la hay, estamos obligados a optar decididamente por una línea de acción que materialice esa posibilidad y evite su frustración. La filosofía hispanoamericana tiene también por delante esta opción de la que, además, depende su propia constitución como pensamiento auténtico”.<sup>419</sup> Esta manera de iniciar no es inocente; esta ética es una de las respuestas metódicamente mejor elaboradas de Dussel a Salazar Bondy: la propuesta sólida de una filosofía de la liberación latinoamericana. En este capítulo el “salto metafísico al Otro”, que se ha podido plantear desde Levinas, permite vislumbrar qué tipo de método sería el propio de una filosofía de la liberación desde la situación latinoamericana. ¿Cuál es el “camino” del pensar que ha de recorrer una teoría de la liberación? El capítulo va

---

duda, la exposición analéctica de quién ocupa un lugar en los procesos de choques civilizatorios y sobre todo qué ha surgido de todo ello (durante y después de la barbarie).

<sup>418</sup> Dice Zea: “El mundo occidental, en su doble expresión, la europea y la americana, agredían y subordinaban a los países que en la América estaban *al margen de tal mundo*” [expresión esta última de Juan José Arévalo en su obra *Fábula del tiburón y las sardinas. América Latina estrangulada*, México, 1956]. *América en la historia*, FCE, México, 1957, p. 178, subrayado nuestro (edición posterior en Editorial Revista de Occidente, Cimas de América, Madrid, 1970, p. 167).

<sup>419</sup> Dussel, Enrique, *Op. Cit.*, p. 129.

del párrafo 32 al 39. Del §32 al §35 se consideran todavía de-estructivos y “hacen posibles los capítulos I y II de la Primera Parte (§§ 1-12) de esta obra”. Esto correspondería propiamente a los dos primeros niveles en que fue concebida la obra: 1) el nivel “óntico-ontológico dialéctico y a) el nivel “ontológico-óntico deductivo”. El tercer nivel es propiamente: 3) “el salto meta-físico al Otro” (§§ 36-37 y es empleado en los §§13-31 de la Primera Parte y en toda la Tercera Parte o Tomo III). En este último nivel que no descarta a los demás, sino que los incluye desde un plexo más amplio de profundidad reflexiva, pero justamente es aquí donde los primeros niveles pueden ser com-prendidos mejor, sobre todo en cuanto a las limitaciones que tiene para poder pensar la realidad latinoamericana. No obstante, como indiqué antes, tanto Heidegger como Levinas serán integrados en un proceso científico que discernirá cómo “usar” ciertas categorías de ellos pero desde una lectura originaria de la crisis histórica de la realidad del continente colonial. El “pro-yecto” heideggeriano no es más el propio, sino que ha sido asumido desde la emergencia del Otro históricamente situado; es “el pro-yecto de liberación”; el “rostro del pobre” levinasiano no es lo absolutamente Otro, sino el *semejante/prójimo* (analogía)<sup>420</sup> que interpela históricamente desde más allá de una Totalidad igualmente histórica que oprime, cuya presencia es exigencia de justicia desde su tradición, sus valores, su experiencia de vida, su manera de amar. La subsunción categorial existe en muchos pensadores, pero en Dussel parece que tal subsunción se realiza, como ya dije, por un lado desde un *locus* simbólico-teórico distinto (el semita) y, por otro, desde el contexto de crisis histórica e insurgencias, así como el pensamiento crítico que despertaba por aquellos años: este es el rasero con el cual Heidegger y Levinas son plexos categoriales todavía situados en una realidad muy específica que sigue siendo la europea (aunque el mismo Levinas sea el Otro “expuesto” /hasta el grado del exterminio/ que no pudo advertir su maestro Heidegger, pero todavía faltaría el Otro producto del colonialismo y el *lógos* vaciado de la modernidad).

Pero antes del método crítico, ¿cuál es el método filosófico moral de la subjetividad moderna? Dussel comienza con Kant, filósofo cuya *Crítica de la razón pura* es “un tratado del método”. La figura implicada aquí es el “tribunal de la razón” en tanto crítica de qué le es posible conocer a la razón y así liberarla de falsos cometidos y pretensiones. Tómese en cuenta que el filósofo de Königsberg es reconocido especialmente por Hegel al haberle dado el lugar merecido a la dialéctica (entendida, según Dussel, como “dialéctica de la razón pura” que es aquella que muestra las “leyes” de la razón que la metafísica no debe trasgredir): “De cualquier modo Hegel reconoce a Kant como uno de sus mayores méritos haber dado a la ‘dialéctica’ un significado mucho más alto que aquel al que le había sido confinada por la tradición, habiendo mostrado que ella es un ‘operar necesario de la razón’ (*ein notwendiges Tun der Vernunft*). Esto tiene lugar sobre todo en las “Antinomias de la Razón Pura” donde,

---

<sup>420</sup> La analogía dusseliana es histórica, o mejor dicho, es una analogía cuya función es la de geo-historizar los términos filosóficos que atiende. Levinas usó también la analogía que le venía principalmente por la palabra simbólica de la *Tanaj*, pero esta analogía metafórica tendía inevitablemente a un excesivo equivocismo que no permitía volver a la realidad del mundo presente para emprender el diagnóstico de sus patologías y menos proponer alternativas razonables para su cuidado. La analogía levinasiana descubría lo extraño en lo cercano pero no podía acercarse (o hermanar) a quien había quedado en la alteridad absoluta. No había, pues, relación, comunicación, comunión, reconciliación y por tanto movimiento histórico de edificación. La analogía geo-histórica de Dussel exige que el Otro sea reconocido en su razón, en su integridad, en su dignidad, en su *persona*. De todas formas, debe decirse que la dimensión equívoca de excedencia (como *fuentes creadoras*, como misterio) permanece en la propuesta dusseliana pero atendiendo siempre el *locus* del rostro, la realidad situada del Otro (el Otro que se revela en los acontecimientos históricos).

al decir del filósofo italiano Cornelio Fabro, el único resultado importante será: “la objetividad de la apariencia y la necesidad de la contradicción”. Esto en cuanto a la dialéctica pero entendida a su vez en relación a la afirmación fundamental de Kant de la “pertenencia intrínseca de los conceptos al Yo, o sea aquella unidad que constituye la esencia del concepto ha sido conocida como la unidad originariamente sintética de la apercepción, la unidad del *Ich denke überhaupt* [Yo pienso en general], es decir, de la autoconciencia; de tal unidad procede así la llamada deducción trascendental de las categorías”.<sup>421</sup> Por lo que es necesario “internarse en la naturaleza del Yo”.<sup>422</sup> El yo es el que hace posible la constitución misma del Objeto; lo que puedo conocer está condicionado por las formas *a priori* de la sensibilidad; esto es: el sujeto trascendental. “No pueden darse en nosotros conocimientos –dice Kant-, como tampoco vinculación ni unidad entre los mismos, sin una unidad de conciencia que preceda a todos los datos de las intuiciones. Sólo en relación con tal unidad son posibles las representaciones de objetos. Esa conciencia pura, originaria e inmutable, la llamaré la apercepción trascendental.” (*KrV*, A-107). Es “la conciencia que acompaña cualquier concepto” (A-346) y se encuentra en todos los pensamientos. Hay que, dice Kant, “movemos en un círculo perpetuo en torno a él” (*Idem*), en tono al Yo. Dussel se pregunta en un momento dado, entonces, ¿cuál es el modo de conocer de la filosofía? Y Kant responde: es un tipo de “conocimiento racional a base de conceptos”. Pero los principios de la filosofía deben ser deducidos, ya que no son intuitivos. Pero solo hay deducción “respecto a los objetos”. Aquí es donde en el texto vemos cómo es que Kant se topa con el problema de la metafísica, de la cual, dice él, le es constitutiva una cierta “negatividad”. No puede no haber metafísica, pero su legislación “es peculiar” y si no es vigilada puede causar “estratos”. “Es decir, Kant afirma la metafísica como negatividad en su nivel teórico y como sabiduría a nivel práctico, en este caso como un anhelo al que siempre tendremos sin jamás concretar. La metafísica como ciencia del ser es imposible porque en sus últimos términos fundamentos es dialéctica (en su sentido contradictorio). El método en último término es dialéctico”.<sup>423</sup>

Kant, sin embargo, en la interpretación dusseliana, cuando realiza su consideración *negativa* sobre la metafísica, dejó abierta la puerta a la exterioridad, pues la metafísica es la “negatividad rotunda de las ultimidades”, ante las cuales la razón se puede maravillar (pues le son inalcanzables) pero que al mismo tiempo debe saber “frenar” con la ciencia crítica; “Sobre lo que no es objeto de concepto hay dialéctica -afirma Dussel-, pero de las ideas dialécticas no hay conocimiento, ni saber, sino sólo *fe racional* [*KrV*, BXXX] gracias a la crítica de la razón práctica pura”. La “puerta” que abrió la razón al haber encontrado ella misma sus “límites”, frente a la potencia trascendente de la metafísica (en cuanto a sus “ultimidades”), la cerró de golpe Hegel, “haciendo ahora método del dialéctico un proceso racional especulativo conceptual. El Saber absoluto como intuición positivo conceptual hizo de la ontología una lógica totalizada. Hegel pensó ofrecer, toda hecha, la ciencia que Kant sabía que el hombre aspiraba a constituir pero que jamás podría concretar enteramente”.<sup>424</sup> El método sigue siendo la dialéctica, pero ahora transformada desde el “pensamiento del pensamiento” (el Espíritu Absoluto)<sup>425</sup>. Todas las figuras dialécticas son momentos del

<sup>421</sup> Fabro, Cornelio, *La dialéctica de Hegel*, Editorial Columbia, Buenos Aires, 1969, pp. 50-54.

<sup>422</sup> *Idem*.

<sup>423</sup> Dussel, Enrique, *Filosofía ética latinoamericana 6/II*, p. 131.

<sup>424</sup> *Idem*.

<sup>425</sup> El “Dios” como universal absoluto de Aristóteles. Aunque aquí vale la pena decir, según lo han hecho otros, que este “universal absoluto” que es “Dios” no tiene existencia efectiva en el mundo, porque es “forma pura” pero carece completamente de materia. Es lo último a lo que llega a descubrir el “lógos” en su proceder lógico-

proceso universal de la conciencia, es decir del “pensar propiamente dicho” (*Denken*), que es enteramente “actividad”, aquello que *constituye* el objeto en él otorgando su determinación y su sentido (*Enc.* § 2).<sup>426</sup> Del ser como lo “inmediato indeterminado” [*das unbestimmte Unmittelbare*] se llegará entonces al Concepto, que no es más que el “fundamento o el origen lógico que hace posible el entendimiento [Kant] en su coherencia y *a fortiori* [con mayor motivo] todo lo que puede presentarse en la conciencia como objeto”.<sup>427</sup> Vale la pena recordar que la reflexión filosófica tiene valor para el idealismo cuando tiene relación con el Absoluto y no como una reflexión aislada.<sup>428</sup> Mas el Absoluto es concebido por Hegel como la “síntesis y la conclusión suprema, el ‘resultado’ de todo el proceso dialéctico”.<sup>429</sup> El descubrimiento filosófico de la modernidad es sin duda: “Yo pienso” (Descartes, Kant). Después lo que falta para Hegel es justamente: “mostrar el *itinerario*, o bien cuál movimiento interno al Yo, al pensamiento, se cumple el camino de la verdad del pensamiento en el Absoluto.”<sup>430</sup> Es la vía de la subjetividad moderna en un nuevo estadio. Vale decir en este punto, a propósito de la “puerta” kantiana que se cerró por la “reflexión especulativa posterior”, que, precisamente, el idealismo metafísico, según lo ha defendido Fabro, reconoció en Kant el gran acierto de “haber abierto la nueva vía de la filosofía mediante la orientación hacia la subjetividad (*die Richtung auf des Subjektive*) que había perdido con Spinoza, y ésta es la nueva vía del idealismo”, ante el cual el kantiano *Ding an sich* (la “cosa en sí”, el noúmeno)<sup>431</sup> fue para los idealistas una expresión absurda, un “hierro de madera”, pues ¿qué podría ser “no conocido y no cognoscible”? ¿Dios? Para Kant no era Dios, entonces ¿qué sería eso que está “afuera de nosotros” y ante lo que no se puede acceder? “Eliminando el pseudo concepto de la *cosa en sí*, que para Kant no es ni objeto ni sujeto, no queda más que el Sujeto, el Yo singular como única sustancia”;<sup>432</sup> el pasaje del “yo pienso en general” al Yo-sustancia, que además es acción y sobre todo el “Yo como Libertad” donde el proceso no debe depender de algo que viene de fuera (Fiche), sino de la propia inmanencia del proceso en el cual el Yo se puede reconciliar consigo mismo desde su propia auto-determinación (Hegel).

De este modo: “Todo este proceso metódico conceptual dialéctico culmina en la ‘idea absoluta (*absolute Idee*) [que] es la identidad de lo teórico y lo práctico”.<sup>433</sup> Este deslumbrante “internamiento” representa para Dussel la “negación de la meta-física en su sentido existencial y alterativo. Lo que Kant había dejado abierto como proceso finito hacia una imprecisa alteridad por naturaleza intotalizable, Hegel lo ha cerrado como identidad e

---

categorial. Y en esto está la diferencia en primera instancia con Hegel para quien el Espíritu Absoluto sí aparece efectivamente, en su despliegue y desarrollo, en la historia de los pueblos de la humanidad. En la metafísica se puede llegar a advertir los atributos del Ser de un modo puramente formal libre de toda materialidad o contenido, pero en la Ética sería otro asunto tal que el mismo Dussel llega a citar un pasaje sumamente esclarecedor: “lo idéntico a la totalidad de las cosas divinas, ‘¿no es este tipo de vida demasiado alto para la vida humana?’ [*Ética a Nicómaco*, X, 7; 1177 b 26.]”. Dussel, Enrique, *Op. Cit.*, p. 153.

<sup>426</sup> Fleischmann, Eugène, *La science universelle ou la logique de Hegel*, Plon, Paris, 1968, p. 16.

<sup>427</sup> *Idem.*

<sup>428</sup> Fabro, Cornelio, *Op. Cit.*, p. 47.

<sup>429</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>430</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>431</sup> Dussel también se expresa en esta misma línea cuando dice: “Más allá de la fe de “lo en sí” esta la intuición existencial del Ser [Heidegger]”. El tema de la “fe racional” en Kant se inserta justamente aquí.

<sup>432</sup> Fabro, Cornelio, *Op. Cit.*, pp. 40-48.

<sup>433</sup> Dussel, Enrique, *Op. Cit.*, pp. 131-132.



inmediatez totalizada”.<sup>434</sup> El Sujeto de Hegel necesitará en su proceso de auto-descubrimiento otro, pero ese “otro” está dentro de él y no-fuera.

En este punto hallamos, en la lectura que hace Dussel de Hegel, al menos en principio, lo que significa quedar atrapados en la “camisa de fuerza” de la subjetividad moderna y no poder abrirse al Otro oprimido que no es momento interno, sino un *afuera radical*. El método en Hegel es, pues, el “movimiento del concepto mismo [...] el método [dice Hegel] tiene que ser reconocido como la manera ilimitada, universal, interna y externa, y como la fuerza absolutamente infinita (*schlichthin unendliche Kraft*).”<sup>435</sup> Esta “fuerza” deberá cubrirlo todo al momento de pensar la historia, las culturas, las religiones... todo, pues el Todo es anterior. Las consecuencias son graves particularmente en la concepción que tiene Hegel de la “historia universal”, como el pasaje por superación de unas culturas sobre otras hasta llegar a su propio pueblo: evolución del espíritu en la “Historia”. Y frente a estas consecuencias nefastas de interpretación (más allá de una consideración abstracta sobre la lógica interna propia de la “Idea pura”) es que se opone rotundamente nuestro pensador latinoamericano. “Cuando esto se lleve a la praxis –dice Dussel- el hombre moderno podrá intentar la sociedad idéntica a sí misma como Totalidad realizada; sea en el comunismo estaliniano [...] sea en el nacionalsocialismo [...] Todo aquietar el proceso dialéctico nunca es inocente (Cfr. §6 de esta obra), aunque sea en el colonialismo”.<sup>436</sup> La filosofía no es una actividad sin consecuencias, motiva e inspira de algún modo u otro a la “acción” y es ahí donde hay que dar la crítica no solo a lo que acontece sino al “fundamento teórico” de lo acontecido.

El saber que propone Dussel tiene que ver con aquello que supo expresar Kant, aunque de forma imprecisa, esto es: dejar abierta la “herida de la finitud.”<sup>437</sup> Una filosofía de la liberación, en cambio, como una “filosofía de la finitud y del saber siempre abierto”; “Apertura/nte-finitud” es la dialéctica de la novedad histórica pero desde lo dis-tinto y no desde un *ego* auto-centrado, es decir: como *analéctica*. Tal método analéctico debe definirse como la “com-prensión existencial del ser y del Otro. El método no nos permitirá acceder a la inmediatez, sólo a la lucidez y al ‘servicio’”.<sup>438</sup> Esto ya lo hemos explicado en parte. Porque este método no nos permitirá alcanzar un saber completo sobre el misterio del Otro, sino que en la distancia meta-física sabrá sin embargo conducirse porque su comportamiento está fundado a su vez en la interpelación, hoy diríamos, en los principios críticos que le orientan y no le permitirán perderse en el miedo o la desesperación.

Lo que seguirá en esta parte de-structiva será la exposición de Husserl, Scheler y por supuesto y sobre todo Heidegger. Y se dedicarán los §§33-35 para examinar la distinción entre lo cotidiano y el pensar, la hermenéutica existencial y al final la confirmación de que el “método originario es la dialéctica, que no es ya dialéctica de la com-prensión existencial del ser (§ 35)”.<sup>439</sup> Aquí se aborda el pasaje de la fenomenología, y tengamos presente, como lo hemos visto ya, que ésta se mueve “en la luz” y justamente hasta ahí puede acceder y no más allá, a la “hermenéutica de la facticidad”; del exhorto a ir “a las cosas mismas” (*die Sache selbst*) a la formulación de la pregunta por el ser que debe ser respondida “al nivel de la ‘vida fáctica’ (*das faktische Leben*)”, es decir, a la “hermenéutica de la facticidad”. La facticidad es, pues, el punto de partida para todo pensar y desde ahí poder “permitir ver lo

---

<sup>434</sup> *Idem*.

<sup>435</sup> Dussel, Enrique, *Op. Cit.*, pp. 131-132.

<sup>436</sup> *Ibidem*, p. 226.

<sup>437</sup> Expresión de Dussel en la nota 340.

<sup>438</sup> *Ibidem*, p. 132.

<sup>439</sup> *Ibidem*, p. 133.

que se muestra” (Heidegger). ¿Qué se muestra? La cosa (*Sache*) o “tema del pensar filosófico”.<sup>440</sup> Se trata del método que advierte la “constitución fundamental” y en lo cual se requiere la hermenéutica como el “desarrollo de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica” (Heidegger). Esta ética ontológica o del fundamento, es para Dussel, “hermenéutica dialéctica” porque la descripción ontológica fundamental es ya dialéctica. Aquí, nuestro pensador del Sur, después de una pormenorizada exposición de la filosofía heideggeriana de *Ser y tiempo*, llega afirmar que el *Ser mismo*, como el supremo nivel al que “existencialmente se abre la com-comprensión dialéctica, es la *Totalidad totalizada*. Y si esto es así, si el “*ser mismo* pensado desde sí mismo es el tema del pensar esencial heideggeriano”,<sup>441</sup> entonces, se pregunta seriamente Dussel: “¿Cuál es el límite del pensar en cuanto tal?”. El §35 tendrá, pues, la finalidad de pensar esta pregunta del siguiente modo: “¿Es la tematización dialéctica el límite del pensar”? Este párrafo supone trabajar propiamente el tema de la dialéctica, principalmente en Aristóteles, para quien este arte culto (*pepaideumenon*) de la crítica de todo es “un poner a prueba en el que se encuentra el camino (*hòdon*) que lleva a los principios (*arjás*) de todo método”; de lo cotidiano hay que elevarse a lo fundamental, lo cual también puede ser visto como la “com-comprensión existencial del ser”. Mas esta dialéctica “que se abre al ser como fundamento” no puede afirmar nada, indica Dussel, sino que más bien permite evitar el error y la falsedad, desde la imposibilidad o el absurdo de lo que no-es (lo falso), se dice. Esto es, el método dialéctico de Aristóteles pasa por lo cultural y lo político, de tal modo que “jamás podrá dar cuenta positiva del contenido de ser que sólo se nos muestra parcialmente en la historia: el ciencia de lo in-clauso, de lo nunca totalizado”. Estamos, en efecto, ante un Aristóteles cuyo pensar era pensamiento “de la finitud”, de lo abierto con respecto a toda totalidad concreta. Tesis hartamente sugerente que contrasta, por cierto, con el Aristóteles que naturaliza la esclavitud (al menos eso es lo que parece, pero hay mucho por investigar en esta nueva lectura desde Heidegger del Estagirita). El pensar dialéctico y de la política, por ende, afirma Dussel, no puede ser lo mismo que el objeto conocido, claramente en una posición contraria a Hegel, sino que ambos momentos del conocimiento “están siempre abiertos hacia un más allá que los trasciende”.<sup>442</sup> Y este “más allá”, se dice, es el *Ser*, *Ser* que se muestra en la historia y se *oculta* de nuevo en su mismo mostrarse. El “ser que siempre se retira –dice bellamente Dussel- hasta que pueda manifestarse” nuevamente. Heráclito lo enunció así: “La naturaleza ama/busca/tiende a ocultarse” (123DK: *Physis kryptesthai philei*). O como lo dice Heidegger en su *Introducción a la metafísica* (1935): “el ser (el aparecer surgiente) tiene en sí mismo la inclinación a ocultarse”.<sup>443</sup> De tal suerte que lo práctico, que está al nivel de lo histórico como la comprensión existencial del Ser, no permite llegar al Ser mismo en la identidad, sino que esta finitud/apertur-ante permite mantener fecunda la distancia entre pensar y Ser. Pues ¿no es lo mismo ser y pensar!; “El ser jamás será una totalidad ni com-prendida ni sabida ni pensada totalmente por el hombre en su finitud, en su condición histórica itinerante”.<sup>444</sup> Porque la esencia del ser humano, diría Heidegger, es “un estar abierto” (*Offenheit*), “en el cual el ser

---

<sup>440</sup> *Ibidem*, p. 144.

<sup>441</sup> *Ibidem*, p. 146.

<sup>442</sup> *Ibidem*, p. 152.

<sup>443</sup> Hülsz Piconne, Enrique, “Heidegger y Heráclito”, UNAM. Hülsz exhibe las permisivas (por decirlo menos) traducciones que Heidegger hace de Heráclito. Y acierta en verdad al decir que Heidegger lee a Heráclito desde “la trascendencia ontológica del Ser”, lo cual es justo lo que aquí estamos descubriendo. Heráclito sigue siendo un pensador maravilloso al que debemos regresar nuevamente.

<sup>444</sup> Dussel, *Op. Cit.*, p. 153.

mismo se manifiesta y se oculta, se entrega y se rehúye”.<sup>445</sup> Pero no olvidemos nuestro propio discurso filosófico que está en la transición de superar a Heidegger por Levinas desde la situación latinoamericana y es que al fin Heidegger no sabe de la potencia que da “el Otro” (aunque su “estar abierto” sea ya un avance significativo en tanto que pensador romántico, es un “abierto” todavía ausente, neutro, no-posicionado, que no-exige); hay *Ser*, pero desde-el-Otro como *revelación*. Para terminar provisionalmente este tema, retomaremos lo que Dussel escribe al final de su obra en su Parte Segunda: “El hombre jamás hubiera caído en ningún error teórico si su pro-yecto existencial-práctico hubiera siempre sido el ser mismo; pero para estar *siempre* en el ser significa que jamás el poder-ser hubiera podido no-ser, es decir, debía ser la totalidad totalizada. Pero como esto es imposible a la finitud humana la falsedad, el error y la mentira son inevitables –en mayor o menor medida– por la negatividad propia del ser mismo del hombre. El pensar ontológico fundamental auténtico viene a esclarecer al hombre sobre su finitud, sobre sus límites, sobre su inevitable caída, sobre la cotidianidad ocultadora del ser que nunca puede del todo evitar. [...] Pero el ético-ontólogo puede ser aún más inmoral que el sofista de la Totalidad, perdido ingenuamente en los entes, o puede, por el contrario, *abrirse a la parousía [acontecimiento] del ser: a la revelación del Otro*”.<sup>446</sup>

Ahora bien, si ya se describió de algún modo lo “Idéntico divino”, ¿cómo “explicar lo dis-tinto histórico”? ¿Cuáles son las características de un método que intenta esta empresa? Para mí, lo más interesante de la Segunda Parte de la obra que comentamos, es justamente el parágrafo 36, con el cual cerraremos esta exposición por ahora. El título del parágrafo es ya sugerente desde el arranque: “El Método analéctico y la filosofía latinoamericana”. Nos sitúa desde la posición del que piensa comprometidamente la realidad herida de América Latina. Puede haber filosofía auténtica en América Latina si es una filosofía de la liberación, tal fue la afirmación que Dussel hiciera tanto a Salazar Bondy como a Zea ante la provocación del primero (por su obra ya referida más arriba) y la respuesta del segundo (en su *Filosofía americana como filosofía sin más*). Esta filosofía auténtica será la que piense las condiciones fundamentales de la opresión en el contexto latinoamericano y por  *semejanza*  al resto del mundo periférico. Y tal filosofía tiene un método, es decir, un programa que permite aclararse como propuesta filosófica concreta. Veremos rápidamente sus principales características siguiendo el orden de la exposición del mismo autor. El tema de fondo, metodológicamente hablando, no se pierda de vista, es la “analéctica”, que es lo original y novedoso en el planteamiento dusseliano con respecto a Heidegger y a Levinas y que, es nuestra hipótesis, es lo que permite sub-sumirlos en un plexo categorial más amplio porque las categorías de los dos filósofos europeos pueden transfigurarse en una superior com-prensión de lo real como realidad histórica concreta; pensar desde América Latina tiene que ser por definición analéctico porque por esta vía los filósofos del centro quedan a su vez ellos mismos “situados” (desacralizados) y de algún modo des-autorizados para “trasplantarse” sin más en nuestro contexto, porque su *locus* es otro y su posición es otra. Así se entiende que “(ellos) [todos los filósofos mencionados, aun los más críticos] son *la pre-historia de la filosofía latinoamericana y el antecedente inmediato de nuestro pensar latinoamericano*”.<sup>447</sup>

---

<sup>445</sup> Constante, Alberto, *El retorno al fundamento del pensar: (Heidegger)*, UNAM, México, 1986, p. 81.

<sup>446</sup> Dussel, Enrique, *Op. Cit.*, p. 192. Subrayado mío.

<sup>447</sup> *Ibidem*, p. 156.

El método dialéctico<sup>448</sup> 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)”.<sup>449</sup> Así define Dussel esta dialéctica:

La dialéctica es el movimiento que arrastra la finitud y la suprime, y al mismo tiempo es la actualidad vital y libre de la identidad eterna de la idea que asume unitivamente los contrarios en sí misma para sí. La dialéctica es el movimiento *inmanente* del absoluto como subjetividad absoluta, que, en el espíritu finito en el que se manifiesta como conciencia el espíritu absoluto, parte del *factum* de la experiencia cotidiana e *in-volutivamente* alcanza el ser como punto de partida del sistema. El saber como filosofía descubre, por su parte, el movimiento *inmanente* de Dios mismo que se desdobra en el cosmos y la historia de la humanidad como momento necesario de su esencia.<sup>450</sup>

---

<sup>448</sup> Aquí hay un reparo sumamente necesario para nuestra exposición: “Hay que tener presente que la lectura dusseliana de la dialéctica de Hegel está condicionada por una noción aristotélica heideggeriana de la misma; dialéctica es para Dussel el método que va al fundamento mismo del asunto, que da cuenta del ser a través de diversos niveles [...] Al igual que Heidegger, Dussel se centrará la ‘introducción’ de la Fenomenología del espíritu para explicar la concepción hegeliana de la dialéctica en dicha obra”. Se trata, pues, del tema del devenir del Sujeto en su auto-conciencia, como realización de todas sus posibilidades contenidas desde siempre en sí mismo, en el Sujeto absoluto que sin embargo debe transitar por diferentes determinaciones para al fin ganarse a sí mismo en su plena realidad. La realidad es la realidad del Sujeto en su desarrollo auto-cognoscente. Sigue la aclaración: “La subjetividad absoluta, la substancia como sujeto, significa el espíritu que piensa y se piensa a sí mismo. Se trata de Dios mismo [...] La dialéctica es el movimiento que ‘arrastra’ las oposiciones y las supera en momentos más elevados [...] Entonces, la dialéctica niega las determinaciones fijadas por el entendimiento; la razón concilia las oposiciones absolutas dándole al proceso ‘motilidad’, como sostiene H. Marcuse. En Hegel no hay alteridad, no hay exterioridad en tanto que toda determinación es incluida como un momento más del autodesarrollo del absoluto: el ser opuesto a la nada deviene en ente”. García Ruiz, Pedro Enrique, *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*, Dríada, México, 2003, pp. 120-130. Todos los momentos son, pues, necesarios en la realización de la conciencia absoluta; nada queda fuera; nada queda incompleto o lo imprevisible. Esta necesidad es por tanto unívoca y ante ella todos los sacrificios de las singularidades no son más que pagos requeridos en vista de un negocio mayor: “Los individuos fracasan y pasan; la idea triunfa y es eterna. La idea triunfa precisamente porque los individuos perecen en la derrota. No es la ‘idea la que está implicada en la oposición y el combate, ni la que está expuesta al peligro. La idea permanece en la retaguardia intocada e indemne’ mientras que los individuos son sacrificados y abandonados. La ‘idea paga los daños de la existencia y de la transitoriedad, no por sí misma, sino con las pasiones de los individuos [...] El espíritu del mundo es el sujeto hipostático de la historia de la historia; es un sustituto metafísico del sujeto real, el Dios inconmensurable de la humanidad frustrada, oculto y horrible como el Dios de los calvinistas; el motor de un mundo en el que todo lo que ocurre, ocurre a pesar de las acciones conscientes del hombre y a expensas de su felicidad...Hegel se vio llevado así a una interpretación armoniosa de la historia, según la cual el avance hacia una *nueva* forma histórica es a la vez un progreso hacia una forma histórica más alta, lo cual es una interpretación descabellada, contra la cual testimonian todas las víctimas de la opresión y de la injusticia y todos los vanos sufrimientos y sacrificios de la historia. Esta interpretación es tanto más descabellada cuanto que niega las implicaciones críticas de la dialéctica y establece una armonía entre el progreso del pensamiento y el proceso de la realidad”. Marcuse, Herbert, *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, pp. 229-241. La dialéctica que “niega las implicaciones críticas” de su propio devenir (que serían los “efectos negativos” que resultan de lo imprevisible, de lo que no puede ser calculado del todo) queda sólo como monólogo indolente ante la exposición, ante la vulnerabilidad, ante la condena y la orfandad, *resultados* de la marcha triunfalista del Progreso.

<sup>449</sup> Dussel, Enrique, *Op. Cit.*, p. 156.

<sup>450</sup> Dussel, Enrique, *Método para una filosofía de la liberación latinoamericana*, Sígueme, Salamanca, 1974, p. 114.

No obstante, hay que precisar que para nuestro autor la definición que ha presentado se refiere sólo a la dialéctica imperial que llega hasta los límites del ser del sistema nordatlántico, pero no es lo que él mismo concibe como dialéctica, pues la dialéctica propiamente dicha es aquella que donde se entiende que el ser humano “es por esencia es un intotalizado que se frustra cuando deja de estar lanzado a la totalidad o cuando cree haberla alcanzado. Tanto en la inercia de la instalación como en el creerse ya totalizado el hombre se bestializa; sólo es hombre cuando persiste en el movimiento abierto de la dialéctica”.<sup>451</sup> Se trata de la dialéctica *histórica* donde se “introduce algo nuevo en el todo”. Dialéctica que Dussel reconoce y aprende de Sartre: “[quien] ha puesto en movimiento el horizonte mismo del mundo, como totalidad nunca totalizada sino totalizándose. La historicidad al ser situada en lo finito en cuanto tal y sin pretensión de ser el absoluto infinito cobra todo su sentido, su pavoroso sentido de definitivo inacabamiento.”<sup>452</sup> Este es, pues, el momento *dialéctico* de la analogía de la revelación dusseliana; se trata de una dialéctica analógica o analogía dialéctica fundada en la exigencia de justicia del Otro. Como lo citaremos con mayor amplitud unos pasos adelante, Dussel reconocerá que Feuerbach concibió una *verdadera dialéctica*, una dialéctica *abierta*: “[que] parte del diálogo del otro y no del ‘pensador solitario consigo mismo’. La verdadera dialéctica -afirma Dussel- tiene un punto de apoyo analéctico [alterativo] (es un movimiento *ana-dia-léctico*); mientras que la falsa, la dominadora e inmoral dialéctica es simplemente movimiento conquistador: *dia-léctico*”: “El hombre, que se abre al mundo, jamás tiene un último horizonte ontológico de comprensión en su vida existencial o cotidiana. El último horizonte fluye dialécticamente, fluye hacia horizontes futuros [se trata del] fluir mismo del horizonte.”<sup>453</sup> La verdadera dialéctica es *apertura histórica*:

La relación entre el que ve y lo visto es una relación neutra, impersonal, mientras que ‘la justicia consiste en hacer posible nuevamente la expresión en la que, sin reciprocidad, la persona se presenta como única. Si el ser es la presencia o ‘lo visto’, su consecuencia es la violencia [...] Por el contrario, si el ser es un ‘de algún modo siempre en-cubierto’ que como otro se revela por la palabra, debo guardar ante él respeto debido y cumplir con la justicia que me interpela en su rostro. Una exterioridad se levanta tras el horizonte de mi mundo. [...] Ese resto inmenso de exterioridad deja siempre abierto un ámbito de la dialéctica, no ya como dialéctica de la naturaleza, sino de la historia. El otro, como otro libre y que exige justicia, instaura una historia imprevisible. El otro como misterio es el hacia dónde, el más allá de mi mundo, que el movimiento dialéctico no pretenderá comprender como totalidad totalizada, ya que, por su estructura finita, sabe que jamás alcanzará. La totalidad como lo visto hecho sistema se opone a la indefinición de un movimiento dialéctico histórico que se abre para oír la palabra de otro, que se revela desde una exterioridad insondable e imprevisible [...] El otro, intotalizado, intotalizable, es la garantía de la perenne novedad de lo creado.’<sup>454</sup>

La dialéctica hegeliana no es histórica porque no tiene un punto de apoyo en la alteridad. La definición que Dussel ofreció de esta dialéctica de la violencia y del ocultamiento, que al comienzo era abstracta o lógica (aunque en sí misma es abrumadora), es incomprensible sin su definición o traducción geohistórica, sin su discordancia respecto de la realidad finita que desprecia siempre:

Lo más grave [de la dialéctica hegeliana] no es la identificación de la subjetividad con el mismo horizonte ontológico. Lo más grave es que dicha ontología diviniza la subjetividad europea conquistadora que viene dominando el mundo desde su expansión imperial en el siglo xv. «El ser es, el no-ser no es». El ser es la razón

---

<sup>451</sup> *Ibidem*, p. 165.

<sup>452</sup> *Ibidem*, pp. 166-167.

<sup>453</sup> *Ibidem*, p. 200

<sup>454</sup> *Ibidem*, pp. 173-174.

europea, el no-ser son los otros humanos. América latina, y toda la «periferia», queda por ello definida como el puro futuro, cómo el no-ser, como lo irracional, bárbaro, lo inexistente. La ontología de la identidad de la razón y la divinidad con el ser termina por fundar las guerras imperiales de una Europa dominadora de todos los otros pueblos constituidos como colonias, neocolonias, «dependientes» en todos los niveles de su ser. La ingenua ontología hegeliana termina por ser la *sabia* fundamentación del genocidio de los indios, de los africanos y asiáticos. La subjetividad del *ego cogito* se transforma así en la «voluntad de poder» todo cuanto esa subjetividad divinizada pretenda en nombre de su incondicionada razón.<sup>455</sup>

Esto ya había quedado claro en párrafos anteriores. Es decir, si el Otro ha sido pensado e incluido es precisamente como momento del auto-movimiento dialéctico del Espíritu en propio devenir o como propedéutica para el “pensar esencial” que tiene como verdadero misterio al “ser”; pasan y pesan sobre el Otro las fuerzas de lo racional, pero él mismo no es alguien ante lo que le sucede, está *subordinado* al devenir o a un misterio que no puede por sí mismo llevarlo a ningún lado (no puede proveerle justicia). La Historia, así vista, sería una fuerza que todo lo abarca y que en su marcha necesaria e imparable sacrifica a quienes sea (Hegel). ¿Quién puede escapar al “círculo de círculos” de la Modernidad, por ejemplo? Si la Libertad es la del Espíritu, por la cual se puede auto-determinar y progresar por medio de la guerra y el poder de unos pueblos sobre otros, ¿qué es posible esperar para la memoria de los vencidos? Si el Espíritu los ha dejado y se ha manifestado en los vencedores, la Historia del espíritu es su propio devenir, es la luz que deja en sombras y ruinas todo a su paso. No hay diferencia, entonces, entre muerte y asesinato,<sup>456</sup> porque el fin de fines que es la reconciliación de la Idea absoluta consigo misma. El olvido en montículos de arena olvidados por la Historia. El Espíritu avanza y en su terrible caída no queda nada más que él mismo. El Todo contenido se despliega en sus formas para poder encontrarse nuevamente por mediación de ellas, mientras más elevadas más se acerca a sí. Pero si estas imágenes de la Totalidad totalizada operan en esta lógica, lógica de la Identidad unívoca, ¿qué lugar ocupa en todo esto la “revelación del Otro”? ¿Qué lugar ocupan los pueblos vencidos, las culturas masacradas, los innumerables instantes de vivir? Parece que solo el anonimato: son los nombres y las biografías consumidos hasta sus cenizas, los Rostros perdidos por la Historia. Solo queda en pie el “eterno presente de lo mismo” como el presente glorioso del imperio. La analéctica, intenta, a contra-pelo, hacerse cargo de la “revelación del Otro” pero no solo del presente que resiste sino también pasado negado, arrancado. Aspirará a ir hasta el momento mismo de la primera perpetración de la violencia; al menos para que la herida no deje de sangrar. Una ética de la apertura, de la liberación, es al mismo tiempo ética de la memoria de los pueblos que han sucumbido, de las voces arrancadas. Pues no olvidemos la tesis de nuestro filósofo de la liberación: “más allá del horizonte del ser como pensar o como norma universal ética se encuentra la realidad del Otro que puede revelar lo que está, no contra la razón, sino más allá de sus posibilidades [esto es] como momento antropológico”.<sup>457</sup>

De lo que se trata ahora es de “describir el estatuto de la *revelación del Otro*, antropológica en primer lugar, y las condiciones metódicas que hacen posible su

---

<sup>455</sup> *Ibidem*, p. 114.

<sup>456</sup> Dussel dice también qué entender por “asesinato”: “[cuando] la palabra del Otro [fuera] indefectiblemente reducida a “lo ya dicho” e interpretada equívocamente desde el fundamento vigente de la Totalidad [...] he hecho idéntico (unívoco) lo de “semejante” que tiene la palabra analógica del Otro. Es decir, ha negado [el que ha interpretado mal] lo de dis-tinto de dicha palabra: ha matado al Otro; lo ha asesinado”. *Filosofía ética latinoamericana*, p. 170

<sup>457</sup> *Método...*, p. 154.

interpretación”.<sup>458</sup> Estamos, entonces, ante una “analéctica pedagógica de la liberación”, una “meta-física histórica” (de la novedad). La “revelación del Otro” a nivel antropológico es particularmente relevante para entender que en Dussel el discurso filosófico no está montado en “Dios” (aunque pueda dejarse como posibilidad), sino que *aquel* que se me revela siempre, primeramente y sobre todo, es un Otro, y ese Otro aquí es el *pobre* concreto, y en nuestro contexto, el pobre latinoamericano, colonial. De ahí el tema central de la *fe*,<sup>459</sup> que no es ya un asunto de creencia doctrinal o eclesial sino eminentemente antropológica, es la “fe en el Otro”<sup>460</sup> que camina en la historia e invita a caminar. Una fe que mueve a la justicia futura.

---

<sup>458</sup> *Filosofía ética...*, p. 156.

<sup>459</sup> En otro lugar Dussel aclara este tema de modo extraordinario: “La fe no es esencialmente ni una creencia ni una oscuridad. La creencia psicológica como opinión, la adhesión de la voluntad a algo o alguien, la oscuridad, son elementos secundarios del acto intelectual-práctico de la fe. El acto de fe es comprensivo, es inteligencia, no inteligencia en función teórica (teoría que parte de la praxis y que es una reducción de ésta) sino en función práctica. La fe no se aprende a partir de una enseñanza teórica [...] la fe se aprende cotidianamente en una comunidad [...] se descubre prácticamente el «sentido» de todo lo que me rodea en el nuevo mundo. El horizonte último al que nos abre la fe es necesariamente inobjetivo, inobjetivable: es decir, nunca puedo hacer «objeto» de mi consideración teórica lo que es la luz que me permite ver [...] la fe procede de un oír [...] no es creencia, adhesión u oscuridad, sino inteligencia-esclarecedora, interpretación, luz profética [...] El «resto escatológico», lo todavía por acontecer, es un futuro pro-yectado. Por ello, y al mismo tiempo, es una comprensión ana-léctica. Ana-léctica (aná: más allá; logos: horizonte o comprensión), es revelarse desde más allá del horizonte. Como puede verse, sólo hemos indicado un programa, pero lo suficientemente fundado como para resumir lo dicho de la siguiente manera: la fe es la comprensión ontológica fundamental, sobrenatural, por la que, de manera existencial, concreta, ad-veniente y ana-léctica, se nos abre el sentido de los acontecimientos de la historia como Historia Santa. La fe nos abre un pro-yecto histórico concreto, sobrenatural, que deja al descubierto un ámbito (la nada diría Sartre) de posibilidades mundanas. Entre lo que fácticamente soy y lo que me comprendo a la luz de la fe poder-ser se abre, como una fisura, el mundo de la libertad, de la responsabilidad, de la elección, pero, esencial y fundamentalmente: la praxis. La praxis, la acción o el obrar humano, es la actualidad misma del ser en el mundo [...] La fe es la que permite la hermenéutica, el descubrir el sentido oculto [...]”. *Historia de la Iglesia en América Latina*, pp.40-43.

<sup>460</sup> Son dos obras las que Dussel ha leído para atender el tema de la fe: *La fe filosófica ante la revelación*, de Karl Jaspers (*Der Philosophische Glaube Angesichts der Offenbarung*, R. Piper & Co., München, 1962/Versión española en Gredos, Madrid, 1968) bajo la cuestión de si pueden coincidir la fe filosófica con la fe revelada. Se trata básicamente de una obra que trata sobre el desarrollo histórico de la fe en la cristiandad occidental y los posibles análisis filosóficos al respecto. El segundo libro, citado en el artículo sobre la “Método analéctico y la filosofía latinoamericana” de Dussel, es el de *La articulación del sentido* de Jean Ladrière, Sígueme, Salamanca, 2001 (*L’articulation du sens. Discours scientifique et parole de la foi*, Les Éditions du Cerf, París). Más adelante tendremos que atender la posición crítica de Paul Ricoeur con respecto a la tremenda equivocidad y distancia de la conminación (revelación) del Otro como exigencia moral, pero es aquí donde podemos comenzar la discusión del tema ético, puesto que la fe es justamente la posición activa que debe asumir el “sí” ante la Palabra de Justicia del Otro. Es el mismo Ladrière el que nos anticipa en esta discusión y nos permite aclarar más la posición dusseliana: “Pero la palabra de que se trata en el sistema [del ser], cualquiera que sea la naturaleza de este último, su fecundidad propia y también sus limitaciones, es solamente la palabra impersonal del sistema, es decir, de la ligazón universal. [Mas] En la experiencia de la fe la palabra juega también un papel esencial, pero no como expresión de un sistema en el que nos fuera dada una nueva aproximación de la verdad, sino como revelación, como libre manifestación de un proyecto de Dios sobre el mundo en el que el destino del hombre y al mismo tiempo, en cierto modo, el ser mismo de Dios se encuentran concernidos. A la palabra de la revelación responde la palabra de la fe que es a la vez aceptación de lo que es anunciado, esperanza en las promesas que contiene el mensaje y voluntad de prestarse a la obra de Dios ratificando totalmente su voluntad”. Ladrière se anticipa a la objeción ricoeuriana y permite dar entrada al primer capítulo de toda reflexión honesta sobre el pasaje de la moral a la ética, de la obediencia a la activa aceptación de la conminación. Y tiene que ser la “fe” aquella *respuesta* de quien acepta el mensaje, pero no sin duda, sin incertidumbre, sin vacilación, sin pruebas, sin certeza de lo que ocurrirá. ¿Qué es la experiencia ética sino la afirmación sobre la pura con-fianza en la demanda que viene de fuera y es todavía irreconocible, irracional: “la palabra de la fe no es ni una tentativa

Una filosofía crítica auténtica reacciona inmediatamente con los portadores de la Palabra dominadora en un contexto colonial. Dussel formula una descripción sintética que permite entender qué es la analéctica:

1. “escuchando la palabra pro-vocante del Otro...”: momento *meta-físico profético*;<sup>461</sup>

---

de explicación de la palabra revelante, ni un simple discurso histórico (aunque ella esté siempre situada históricamente), ni un simple discurso dialogal (aunque ella tenga el carácter de una respuesta). Ella es una proclamación [...] no es una simple palabra de ratificación o un simple grito de reconocimiento o una simple alabanza, es un discurso articulado que pone en práctica términos precisos, proposiciones dotadas de un sentido aprehensible [...] Lo esencial de la fe es que, al pronunciarse [como “ponerse en marcha hacia”], nos abre el misterio que proclama y de esta manera asume de nuevo su anuncio original [...]”. Pero todo ello en el no-saber: “Al ser palabra del corazón, la palabra de la fe siempre es simultáneamente comprensión e incomprensión de sí misma y de su objeto. Esta mezcla de claridad e incertidumbre corresponde sin duda a la categoría de misterio [...] La comprensión propia de la fe es un proceder infinito: las claridades que proporciona no son jamás sino la indicación de claridades nuevas por venir. Así pues, la fe está ligada a la esperanza [...] progresión dentro de una tiniebla luminosa. Así se clarifica la relación de la fe con la verdad. Lo que la fe hace ver es una verdad que es a la vez muestra y simple anuncio de sí misma. Lo que podemos comprender de las proposiciones que proclamamos es lo que en ellas es promesa de una comprensión por venir. La relación de la fe con la verdad es escatológica, es decir, a la vez plenamente actual y totalmente por venir” (pp. 202-205). Ahora bien, ¿por qué una ética antropológica sería distinta de este esquema de la respuesta como reconocimiento? Dussel lo ha usado pero con la mediación analógica pertinente, de tal suerte que la “palabra revelada del Otro” es justamente del semejante (del más cercano al más lejano). Pero el esquema se preserva; aceptar la revelación no puede ser un movimiento automático, mecánico o fanático, sino que es la “decisión” de lo que no está probado aún, de lo que no hay más que indicación y signos de promesa: “¿Quién la deja [a la palabra del rostro doloroso] libremente ser en su libertad sino el que escucha y se deja interpelar y cuestionar por ella? A ése lo llamamos nosotros: el ‘hermano’ [...] ¿Quién es ese ‘hermano’ que se abre y escucha la palabra de su hermano? ¿Quién es ese ‘tercero’ que trasciende la relación bipolar de dominio? [...] ‘Conciencia’ [...] ‘Fraternidad’ [analéctica de la alteridad desde el ‘hermano’]”. Indicaba Juan Carlos Scannone (*Teología de la liberación...*p. 153), superando con ello la noción de amistad ricoeuriana. En definitiva: ¿cómo es que se puede convencer el “sí” por ese incierto futuro, ese porvenir no vivido? ¿Cómo es que la subjetividad se pone en marcha del reconocimiento, de la nueva convivencia? ¿Por qué dejar lo viejo por lo nuevo? Preguntas que exigen una consideración propia en oro lugar sobre el significado profundo de obediencia de lo que es indebido, del hábito de lo des-habitual. Dussel se preguntará nuevamente después de 40 años de la publicación de su *Para una ética de la liberación*: “¿Por qué algunos tienen esa sensibilidad ética y otros se convierten en sicarios a los que no les conmueve descuartizar al que ha sido dejado sádicamente bajo su actuar victimario? ¿Cómo se ha labrado el abismo que separa al rehén torturado que no delata a sus amigos (tema del segundo libreo célebre de Lavinas) por fidelidad y solidaridad, del que lo está mutilado para que los delate y así se destruya su subjetividad ética, transformándose en un traidor execrable que no podrá ya mirarse al espejo? Largo misterio [...]”. *14 tesis de ética*, Trotta, Madrid, 2016, p. 133.

<sup>461</sup> El “profetismo” de Dussel constituye uno de los momentos constitutivos del método analéctico como quedará probado. En otro lugar leemos con cuidado sobre la figura profética en relación con la analogía que ha usado nuestro autor: “La luz profética de la fe permite descubrir tras la apariencia de la *máscara* del oprimido o alienado el *rostro* del Otro, en el esclavo de Egipto el hombre libre, en el herido y robado junto al camino, la Exterioridad de la persona humana. No es aversión (*aversio*) al Otro, sino conversión (*conversio*) hacia el Otro, como miembro de la «Ciudad de Dios» [...] Para poder destotalizarse la Totalidad del pecado es necesario que irrumpa subversivamente la Alteridad. Lo *ana-léctico* (lo que está más allá del sistema), el Otro absoluto (El Otro), la Palabra (*dabár* hebreo, que nada tiene que ver con el *lógos* griego) se en-totaliza, en-carna: «De condición divina [...] se alienó (*ekénosen*) y tomó la forma del siervo (*doúlou*)» (Filipenses 2,6- 7) [...] el profeta debe asumir en el sistema la posición del oprimido como oprimido. El siervo (*hebed* en hebreo, *doúlos* o *país* en griego) asume realmente la condición sociopolítica, cultural, económica del alienado. Se asemeja en su alienación al indio, al africano, al asiático; a la mujer usada, al niño oprimido pedagógicamente. Se encierra entonces en la prisión del pecado (el «sistema») sin haberlo cumplido. El «siervo», el profeta, el «pobre según el Espíritu» desde y con los oprimidos cumple la «praxis liberadora» (en hebreo *habodák*, en griego *diakonía*), que es un *trabajo* de «justicia» [...] es praxis subversiva histórica (y por ello sociopolítica, cultural, económica,



2. “que es el oprimido latinoamericano en Totalidad nordatlántica”: por analogía histórica en tanto determinación, el Otro es *situado* en su negatividad y por ella se lo puede ubicar geopolíticamente y “ver” en el mundo de la “luz”, porque lo que nos ha advertido de su presencia es también y concomitantemente su ser-negado;
3. “como futuro”: por analogía pro-yectada como la novedad histórica de la que él es el arranque y la fuente o potencia primerísima;
4. “puede nacer la filosofía latinoamericana”: aplicación científica como filosofía auténtica;
5. “que será, analógicamente, africana y asiática”:<sup>462</sup> porque se puede hacer el diagnóstico de las patologías de la Totalidad vigente a nivel mundial es que por *semejanza* en la negatividad (2) se puede atender la posibilidad de una crítica analógica igualmente mundial (desde abajo) afirmando una nueva humanidad no idéntica ni fragmentada sino pluri-versal.

El “pueblo latinoamericano en su *camino* de liberación” es el que exige justicia. Vale subrayar la palabra “camino” porque si el Otro es el Otro más allá de mi mundo, el Otro que se rebela contra el sistema, que inicia justamente su camino de liberación no en tanto negatividad sino en tanto positividad transformadora de la historia, es el Otro más *real*, por cuanto que es por él que es posible edificar una nueva realidad (una nueva Totalidad); es el Sujeto revolucionario por excelencia que emerge para “frenar” la marcha de la Identidad unívoca (unidimensional).

Frente a la “filosofía negativa” de Hegel que es tal porque “sólo se ocupa de la posibilidad (*Möglichkeit*) (lo que algo es: *das Was*)... pero independiente de toda existencia (*existenz*)”, porque “el acto en sí es sólo en el concepto”, el viejo Schelling constatará en contra de Hegel: “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 (*én ti*).<sup>463</sup> En la nota 461

---

sexual, etc.) y escatológica Para eso ha sido consagrado (Lucas 4,18; Isaías 61,1), para subvertir el sistema y relanzar la historia, para liberar al pobre como un año sabático, un año de jubileo<sup>17</sup>. El liberador, el «siervo» profeta, al responder a la llamada del «pobre» (como Exterioridad) se manifiesta para el sistema o el pecado, para el Imperio o la opresión (internacional, nacional, económica, política, cultural, sexual) como lo que anuncia el *nuevo sistema*, y por ello anuncia también la desposesión del poderoso y su muerte como dominador. El «sistema» la Totalidad, la carne, transforma la mera dominación en represión, violencia, persecución. El «siervo» liberador es el primero en morir entonces: «¡Jerusalén, Jerusalén! Tú matas a los profetas y apedreas a los que Dios te manda» (Mateo 23,37). En este caso el liberador se transforma en redentor, en el que como en un auténtico sacrificio de expiación (de *kipper* en hebreo; Levítico 16), paga en su carne la liberación del Otro; «El que quiera ser el mejor se hará servidor (*diákonos*) y el que quiera ser primero debe hacerse siervo (*doûlos*) de los demás. A imitación del Hijo del Hombre, que no vino para que le sirvan sino para servir (*diakonêsai*) y para entregar la vida en rescate de la multitud» (*lútron* anti *pollôn*, el *rabîm* escatológico hebreo) (Mateo 20,26-28). Fácil es comprender que la *praxis de liberación*, desde la de los profetas y Jesús, de los perseguidos cristianos en el Imperio romano, como la del obispo Valdivieso (asesinado en 1550 por el gobernador por defender a los indios de Nicaragua), como la de Pereira Neto en 1969 en Brasil (o de Mahatma Gandhi o Lumumba en el Tercer Mundo no cristiano), indican que el liberador, al anunciar el fin del sistema, es asesinado violentamente por los «ángeles» del «Príncipe de este mundo», es decir, por los conquistadores, ejércitos imperiales, banqueros capitalistas, «herodianos» (gobiernos de las naciones dependientes) faltos de escrúpulos. El sistema como Totalidad es la muerte tautológica. La muerte del liberador es sólo la muerte a la muerte, es ya un «nacer de nuevo» (Juan 3,5-8)<sup>18</sup>. *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación (1492-1973)*, Editorial Nova Terra, Barcelona, 1972, pp. 34-36

<sup>462</sup> *Filosofía ética de la liberación*, 157.

<sup>463</sup> *Ibidem*.

se indica algo que dará un giro a lo hasta ahora visto. Dussel describe cómo Schelling fue capaz de afirmar que “Dios es exterior (*ausser*) a la Idea Absoluta... (la que es) solo pueda Idea, solo en el concepto, pero no Ser actual”. Hay una exterioridad a la Idea Absoluta, pues ésta ha quedado atrapada al fin en el concepto y *más allá* del concepto puro hay Otro “en-acto”. Los que asistieron a los cursos de este Schelling se volvieron contra Hegel para tratar de “recuperar” la “existencia” que había dejado fuera el sistema Hegeliano. Feuerbach, en *Principios de la filosofía del futuro*, negará la divinidad (ateísmo) de la Idea absoluta, “humanizándola”, bajándola al ámbito antropológico. “Negar al hombre como solo razón es pasar de la posibilidad a la existencia; es redescubrir al hombre sensible, corporal, carne, que había negado Descartes”.<sup>464</sup> Recuperar lo “real” en tanto lo *sensible*. Dice Feuerbach: “Verdad, realidad, ser objeto del sentido (*Sinnlichkeit*) son idénticos”. ¡El cuerpo ha reaparecido de pronto! Pero no un cuerpo extraviado, sino uno re-ligado en su esencia a la comunidad y en relación originaria con un “Tú”. Feuerbach habla del hombre singular que, en cuanto ser moral y no como ser pensante, constituye la “unidad del hombre con el hombre”, la que a su vez se funda en la “realidad de la distinción ente un yo y un tú” (§59). “El tú sensible –dice Dussel leyendo a Feuerbach- es exterioridad de la razón; es existencia real”.<sup>465</sup> Aunque todo esto es realmente un logro, la filosofía del “Río de fuego”, según nuestro autor, totaliza sin embargo la “humanidad” y la cierra paradójicamente al Otro, a la novedad (aunque en el esquema del que hemos hablado <Yo-Tú> es básico volver a Feuerbach para no perder justamente el carácter comunitario y comunicativo del ser del ser humano). Seguirá el recorrido con Marx y su consideración sobre la *praxis* como “trabajo humano”: La Totalidad se cierra de nuevo en lo producido, pues el ser humano es el “hombre que trabaja”. En el caso de Kierkegaard, Dussel trae a la discusión que el filósofo danés, frente al “un sistema y un Todo Cerrado”, y ya en palabras de nuestro pensador de la liberación: “cada hombre queda perdido como una ‘parte’ de la ‘visión histórico mundial’”.<sup>466</sup> Lo “perdido” como aquello que no tiene lugar en la Historia universal, como lo desplazado o simplemente como lo dejado al margen. Los críticos de Hegel en verdad supieron mejor que nadie lo que implicaba la arquitectónica hegeliana. Hay que volverse a la interioridad, dice Kierkegaard, pero no del Espíritu absoluto, sino del “singular”. Pero esto es, para Dussel, una “Totalidad subjetivizada”. Mas si bien hay que “salir” del sistema del concepto con ayuda del Otro, no hay que perdernos en la oscuridad de la lejanía. El Otro es siempre *trascendente* con respecto a mi propia forma de comprender el mundo, *trasciende* mi “yo pienso”; pero con respecto a mí, que soy un yo-para-él y él es un yo-para-mí como arraigo y comunidad (por último, humana), hay posibilidad y necesidad de una vida “juntos”.

¿Qué queda, entonces, de todo este recorrido y hacia dónde ir? Las totalizaciones aparecen evidentes para nuestro pensador en las propuestas filosóficas de los críticos de Hegel. En el camino se topa, sin embargo, con el Kierkegaard que afirma el “respeto por la existencia”, así como el Schelling de la *Filosofía de la revelación*, piedra angular del pensamiento dusseliano, que afirma a su vez que la revelación está a la base de cualquier ciencia y saber, y que ella, la revelación, “sería establecida [...] primeramente como una adecuada y especial fuente de conocimiento (*Erkenntnisquelle*)”.<sup>467</sup> En este nivel del

---

<sup>464</sup> *Ibidem* p. 158.

<sup>465</sup> *Idem*.

<sup>466</sup> *Ibidem*, p. 159.

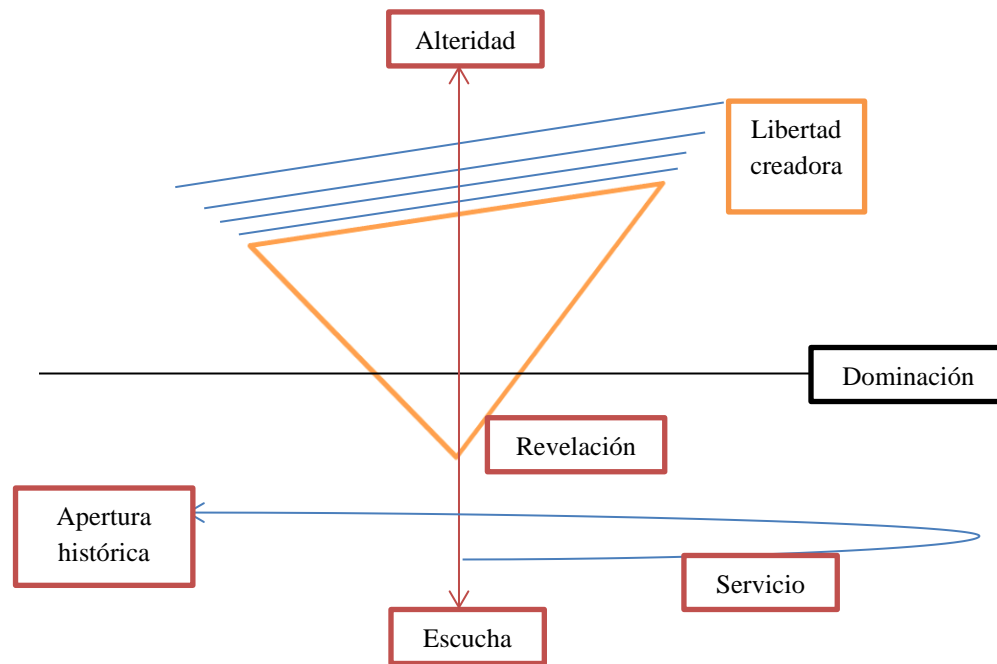
<sup>467</sup> *Ibidem*, p. 160. La palabra “fuente de conocimiento” es nodal porque en los 80’ Dussel se encontrará una expresión similar en Marx, a saber: “la fuente creadora del valor”, que será motivo de otras reflexiones realmente extraordinarias.

discurso, Schelling se pregunta: “¿En qué condiciones es posible llegar al conocimiento de lo que sea [la revelación]?”. Pregunta fundamental que el mismo Schelling contesta: desde lo *a posteriori*. ¡Sumamente interesante! Porque de Dios no puedo tener conocimiento cabal ya que me rebasa en todos los sentidos, así que mi única alternativa es la *fe*, que no está puesta sobre el vacío sino sobre lo “Positivo en absoluto”, esto es, en Dios mismo (nivel teológico). Finalmente, después de todo este tra-yecto, Dussel se decide abordar directamente a Levinas para dar “el salto meta-físico”. Y aquí aparece con toda su potencia la propuesta de la analéctica. Pues Levinas, aunque es la superación de todos los anteriores autores y representa el “pasaje de la teología hegeliana a la antropología post-moderna [trans-moderna]”, es “excesivamente equívoco”, dice Dussel. Aquí ya hay una aplicación de la ana-logía que ha estudiado Dussel. Levinas es “equívoco” porque cuando habla del Otro suele hacerlo en términos de “lo absolutamente Otro”; “el Otro está más allá del pensar [...] es un *án-arjos*.” Dussel, al leer a Levinas, no podía quedarse tranquilo con la formulación del filósofo lituano por más de “avanzada” que fuera. ¿Por qué no? Porque el discurso filosófico, aun el más crítico, debe ser leído desde la *situación* de quien piensa, que a su vez viene dada por el contexto histórico concreto del que se proviene (el *locus enuntiationis*). Hacer esta lectura implica aplicar la ana-logía si se la entiende como la investigación de las condiciones de interpretación de la revelación del Otro. Aquí Dussel indica que la analogía que él practica no atiende en primera instancia al texto (en tanto “ser-escrito”), que es la palabra *dicha*, sino el hontanar del texto, el *Decir*. Estamos, pues, en otro nivel de significación, en el propiamente *originario*. Lo esencial no son los textos (como lo *dado*),<sup>468</sup> sino la *realidad*,<sup>469</sup> pues es en ella en la que se da la negatividad de quien sufre. Diagramamos este primer acercamiento al método ana-lógico dusseliano de la siguiente manera para ir comprendiendo mejor lo explicado:

---

<sup>468</sup> Este tema lo analizaremos más profundamente en el capítulo dedicado a Mauricio Beuchot. La diferencia entre la analogía dusseliana y beuchotiana puede encontrarse en la noción misma de “texto”, que en Dussel tiene una connotación limitada mientras que en Beuchot esta noción es amplia (incluyendo acontecimientos históricos incluso). La analogía dusseliana es esencialmente socio-histórica y parte del “rostro” del Otro (corporalidad viviente situada) que demanda un tipo de justicia que no está contenido en el mundo dado; la analogía beuchotiana también se abre a la historia a partir de la tensión entre identidad y diferencia, entre iguales y desiguales, poniendo énfasis en la diferencia, en la parte desigual. Es posible discutir aún más si la analogía de Dussel tiende más a la equivocidad de lo que lo hace la analogía de Beuchot. Lo que sí se puede decir con entera seguridad del modo en que estos dos autores han usado de forma completamente original la analogía tradicional es que ambos métodos se enfrentan ante procesos sociales complejos que *están a medio camino entre lo dicho y el Decir* y que por ello exigen una interpretación sumamente rigurosa con la única finalidad de evitar la injusticia. Las preguntas fundamentales de nuestros autores estudiados serán, entonces, ¿Cómo hacer justicia?, ¿cómo evitar la injusticia? Esta cuestión es el origen del sentido ético de ambas analogías ante un escenario de conflictos necrófilos de la globalización capitalista.

<sup>469</sup> En el capítulo siguiente expondremos más a fondo lo que significa el texto en cuanto esta tensión analógica, no proporcional del todo, entre el *Decir* y lo dicho; el texto está en ese ámbito en el que lo dicho está *diciéndose* por la palabra viva que perdura de quien ha escrito: el texto está vivo porque el sentido no se colma de una vez y para siempre, ni menos aún en lo escrito. Pero como veremos el texto no es un texto escrito meramente, es un plexo de significación que está a la vista y puede y debe ser interpretado, leído.



La opresión no silencia al ser humano *como* ser humano.<sup>470</sup> Esta es una tesis heredada de las principales ideas libertarias que han estado presentes en Occidente (a contracorriente de las más reaccionarias) y compartida por Dussel. Si así fuera nadie podría salir de la asignación que le fue otorgada por su cultura, nadie podría haber hecho nada para cambiar el lugar que ocupaba en la sociedad. Asimismo, ninguna sociedad cambiaría; de hecho no habría sociedades, no habría historia (si es que consideramos en serio que la historia la hacen los seres humanos). La libertad es, pues, condición de posibilidad de toda forma de opresión en tanto opresión.<sup>471</sup> Esta libertad es el *modo de realidad* del ser humano que se determinada

<sup>470</sup> Si el *lógos* llega en su movimiento dialéctico hasta el fundamento de lo que es, es claro que, en tanto movimiento unívoco, desconoce la “Libertad abismal” del Otro, la traiciona, la adúltera, la hace cosa, la manipula como un ente, y esto es la dominación. Se niega, pues, la posibilidad radical y originaria de la apertura misma, de la pro-creación en la historia, me niego a mí como dis-tinción y me subordino como diferencia en un Todo unívoco autorreferente. El Otro es *aná*-logo si por “aná” entendemos “más alto”, más allá del “lógos” en tanto fundamento unívoco de una Totalidad dada, es decir, más allá de un modo de predicar el Ser, de un modo de decirse o determinarse en la historia. Pero, recordemos, el ser no es el pensar. El ser como fundamento está a su vez fundado desde la potencia aperturante de la Libertad; hay sistema histórico porque hay Libertad como trascendencia pre-supuesta en toda forma histórica. El “ser como *fýsis* o subjetividad, como Totalidad, es un modo de decir el ser”, pero todos ellos son modos fundados a su vez en la Libertad abismal de Otro sin el cual los otros modos no pudieron nunca “ser” predicados. El pensar está fundado en la Libertad y no la Libertad en el pensar. La Libertad es lo primero y por tanto, en la historia, aquello que se determina con una forma y otra, por tanto, lo que puede perderse con mayor facilidad por la estructura “lógica” que la Libertad está impelida a constituir para ser Libertad-histórica, para ser Libertad-concreta (Totalidad). Pero, de nuevo, Libertad no es Totalidad (libertad determinada, incluso cosificada, domesticada). Y ¿dónde se revela con mayor vigor la Libertad?

<sup>471</sup> La opresión la sufre sólo en el ser humano. Los demás seres vivos no son oprimidos entre ellos aunque existan mecanismos de limitación, control y muerte (aunque, como lo hemos visto en el primer capítulo, todo

históricamente en cada mundo cultural. Pero no toda determinación<sup>472</sup> es opresiva.<sup>473</sup> El misterio está en la *carne* (*básar* en hebreo).<sup>474</sup> En todo caso, la dominación que Dussel ha analizado es la que se observa en la conformación de un organismo social altamente desarrollado: la imposición civilizatoria de unas culturas sobre otras que da como resultado una explotación económica (el esclavismo griego, europeo o norteamericano indicó esto) y cultural (como en el caso de la servidumbre de los pueblos amerindios). La mujer afroamericana que no podía subirse al mismo camión donde iban los blancos es el resultado de un despojo que ocurrió tiempo atrás y que fundó lo que sería la nación en la que ella había nacido *como* oprimida. Sus ancestros fueron azotados por un poder desconocido. Entonces, ¿cómo advertimos su libertad? Esta pregunta sencilla es crucial para nuestro tema. Si el la opresión silenciara a quien ha apresado de tal manera que no se le dejara ver como *persona*, ni a sí misma, nadie nunca se habría podido dar cuenta de nada, nadie hubiera podido cuestionar nada, rebelarse mucho menos. La opresión puede ser efectiva, pero no lo suficiente. ¿Por qué? Otra pregunta sencilla pero radical. Se nos *revela*, dice Dussel, la persona *como* persona, atravesando, sobresaliendo de su celda estando dentro. Es la esclava o la sierva o la niña de la calle y al mismo tiempo es *más* que todo ello. Su negatividad es desagradable, incómoda, pues es una jaula que pretende contener lo incontenible. La revelación es negativa y positiva a la vez. *Negativa* porque estamos ante la agresión, la miseria, el abandono; *positiva* porque ad-viene de *más allá* la creatividad, la alegría, la entrega, la brillantez.<sup>475</sup> En ambas dimensiones del mismo hecho, el hecho opresivo, el

---

ello está integrado como formas de nutrición general de la vida en la Tierra), pero los animales sí que pueden ser oprimidos, desde luego, por el nivel de agresión y violencia ejercida por el ser humano a sus hábitats y a las especies que han usado de distintas formas para la sobrevivencia y placer humanos.

<sup>472</sup> La figura cristiana para este acontecimiento es justamente la que ha quedado plasmada en la palabra *ékenosen*, como asumir una nueva forma, como encarnación, en tanto “abandono del Absoluto”. Aquí hay una doble posibilidad: determinación como *enajenación* (esclavitud) y determinación como *apertura* (como altruismo libre y creador). Esta distinción es esencial para comprender mejor nuestro tema liberacionista. Para un estudio creativo sobre la figura cristiana de *ékenosen*, véase *Gloria. Una estética teológica*, de Hans Urs von Balthasar (Ediciones Encuentro, Madrid, 1989, pp. 174-192). No olvidemos que Marx usará esa simbología metafórica para tratar justamente el tema del fetichismo (como momento de enajenación, inversión); *ékenosen* como *Subsumtion*.

<sup>473</sup> Aquí puede estar la confusión en las personas que leen la obra dusseliana y piensan que de lo que él denomina “liberación” termina en una nueva totalidad. Esta confusión se da porque no se diferencia “determinación histórica” (una cultura o un modo de producción, por ejemplo) y “dominación” u “opresión”. Así, de lo que se trata es de superar una Totalidad opresiva en la que es imposible la vida y la libertad creadora de la persona y eso implica un cambio de vida, de cultura si es necesario, hacia una Totalidad más justa, más abierta. No toda Totalidad es un régimen de expoliación porque sería tanto como decir que no se puede vivir bien de ninguna manera, en ningún lugar y en ningún tiempo. Que la dominación es inherente de las relaciones humanas y que no hay posibilidad de cambio alguno, de mejora, es la estafa más grande dicha alguna vez.

<sup>474</sup> Porque *carne es la Totalidad* en la que nacemos, el mundo, la cultura. La carne es también el ámbito del riesgo, de la enajenación y la opresión. Pero, también, y eh aquí el misterio, la carne es una Totalidad donde la vida pueda ser posible, esto es, la vida íntegra y digna del ser humano en relación con la naturaleza. Carne es el ámbito de la lucha por la libertad. Es el ámbito humano en el que se juegan todas las contradicciones, desdoblamientos y transformaciones. La carne es, diacrónicamente, pecado y salvación, dominación y justicia. La carne, desde luego, es la unidad sensible del ser humano como corporalidad viviente (Totalidad): “El pensamiento hebreo y cristiano afirma la unidad del hombre como carne [...] La carne también significa también todo el hombre, el orden humano, la historia y la sociedad de los hombres”. *Ética comunitaria*, Ediciones Paulinas, México, 1986, p. 73.

<sup>475</sup> Seguro que el Sócrates histórico se habrá posicionado, al menos en fuero interno, contra la esclavitud. Si un esclavo o esclava podían ser más brillantes que la gente más prestigiosa de Atenas, es que el orden sagrado en

malestar que despierta el acto de violencia indica algo sumamente peligroso si se está se tiene la suficiente disposición a escuchar (no un discurso elaborado, sino el hecho mismo de la violencia, la historia negada, la alegría robada). Habrá quien se pase de largo. El método analéctico, lo iremos mostrando, tiene aquí su inicio antropológico (como teología *atea* del fetiche opresor). Así pues, la opresión de muestra en la historia y, paradójicamente, así también se revela el ser humano en su libertad creadora. Aunque la primera encubre la segunda y de lo que se trata es de lograr un *des-ocultamiento* de la libertad; esto se llama *liberación*.

Ahora bien, en este tenor, la revelación, en situación negativa, es ante todo *clamor de justicia*. Si lo supremamente real es el para el ser humano otro ser humano (Feuerbach), esto tiene lugar sobre todo en la destitución del otro en su dignidad. Quien es más real es quien está humillado en su ser. El “esclavo”, el “indio”, el “obrero”, la “mujer”... son las *máscaras* de la negatividad instaurada, las máscaras dialécticamente conformadas por el poder codificador de lo Mismo. Las máscaras de la funcionalidad subordinada. Pero detrás de las máscaras relampaguea el *Rostro* del ser humano, de su libertad. Levinas sirve y no sirve en esta cuestión. Porque el “absolutamente otro” parece estar fuera de la historia y no se le puede ubicar en situación geo-histórica. Es aquí donde Dussel hace uso de una dialéctica que va contra sí misma porque no busca el principio (*arché*) en una necesidad de reconciliación sino que busca mantener la creación *desde la nada (ex-nihilo)*, la historia como emergencia continua de distinciones. Levinas no tiene la analogía y por tanto no puede leer la historia como el lugar donde el Otro deviene esclavo, maquiladora, obrero, indio encomendado. Levinas está impedido para pensar la liberación porque el Otro no hace la historia; *no interviene en ella*. No hay servicio posible que irrumpa y dis-loque las estructuras de dominación. *Hay fe pero no obra*. Dussel ha superado a Levinas en el pensamiento situado desde la periférica América Latina. Hablar de “centro/periferia”, “dominación/liberación” son imposibles para Levinas porque su equivocismo le impide aterrizar sobre los conflictos y tragedias del mundo (está, por decirlo de alguna manera, *fuera/sobre* del mundo). Levinas desconoce el *pasaje* de la negatividad a la positividad como restitución, como des-ocultamiento, como des-enajenación que no puede más que jugarse en la solidaridad, en el “amor-de-justicia”. Porque las máscaras han de ser quebradas para que la indigencia vaya siendo sanada en una nueva vida. El Dussel de esta obra llega a vislumbrar con la exclamación “¡te amo!”, que no es simple acto perlocucionario sino *aquello*, como lo más propio, que hace patente la relación originaria <yo-tú>; alguien puede decir “¡te amo?” porque en la misma expresión siempre hay en lo originario una alteridad, un “Tú” y, en últimas, el “Tú” es el nombre de la expresividad *pluriversa* de la vida; el “yo”, por ende, puede ante ello admirar, respetar, odiar, agobiarse, angustiarse, desbordarse, compadecerse, actitudes que se reservan propiamente a los seres humanos y a la vida en cuanto tal. El *método analéctico* es formulado por Dussel de la siguiente manera:

El método del que queremos hablar, el *ana-léctico*, va más allá, más arriba, viene desde un nivel más alto (*aná*) que el del mero método *dia-léctico*. El método *dia-léctico* 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 dialéctico es la expansión dominadora de la totalidad *desde*

---

verdad se había corrompido por la vanidad y el poder de los griegos, siendo quizás la esclavitud una muestra de ello (Sócrates no es Aristóteles, y qué suerte que no haya sido así).

sí; el pasaje de la potencia al acto de «lo mismo». El método analéctico es el pasaje al justo crecimiento de la totalidad *desde el otro* y para «servir-le» (al otro) creativamente. El pasaje de la totalidad a un nuevo momento de sí misma es siempre dia-léctica, pero tenía razón Feuerbach al decir que «la verdadera dialéctica» (hay, entonces, una *falsa*) parte del diá-logo del otro y no del «pensador solitario consigo mismo». La verdadera dialéctica tiene un punto de apoyo ana-léctico (es un movimiento *ana-dia-léctico*); mientras que la falsa, la dominadora e inmoral dialéctica es simplemente un movimiento conquistador: *dia-léctico*.

Este pasaje fundamental inicia con una toma de posición nueva en el pensamiento analógico de la tradición, tal como lo afirma Secretan: “El Otro (*l’Autre*) indica el estatus analógico –o analéctico- susceptible de suscitar teorizaciones bastante imprevistas. El otro significa a la vez el rechazo de lo Mismo (*Même*) y de lo Unívoco (*Univoque*) y el rechazo del Todo (*Tout*) –y de toda forma de totalidad (*totalité*); y así la analogía se encuentra vinculada en la denuncia (*contestation*) de todo pensamiento totalitario de todo enfoque dominador por ser reductivo”.<sup>476</sup> Desde la *Analogia Entis* de Przywara, Dussel piensa la analogía en un doble nivel: “donde *ává* es el orden interno (lo horizontal) que ha de quedar rebasado por la profundidad íntima del absoluto hacia arriba (lo vertical): *ávω*”.<sup>477</sup> El orden interno es la proporcionalidad que se debe guardar en la relación de los términos mientras que el orden externo es justamente lo que está más-allá de toda similitud, lo que la excede (*ávω*). Si lo dialéctico es el camino por el que la Totalidad se reencuentra consigo misma (como *diá*, atravesamiento de los discursos, términos, razones, contrarios), lo *ana-léctico*<sup>478</sup> es un camino insólito como diá-logos abierto al Otro, a su Libertad. Pero aquí diá-logo no es charla social sino apertura histórica por la que se da un *servicio* a quien ha sido objeto de la violencia dialéctica. Este servicio es la edificación de una nueva vida y de un nuevo mundo donde pueda hacerse una vida propia. Así, dice Dussel, *la analéctica es una ética* (una “ética disfuncional” un “*éthos* de lo deshabitual”), es una política (*praxis* pedagógica) y es una

---

<sup>476</sup> Secretan, Philibert, *L’analogie*, PUF, París, 1984, p. 70.

<sup>477</sup> Debe atenderse lo ya expuesto sobre Przywara en el segundo capítulo.

<sup>478</sup> García Ruiz se pregunta críticamente sobre este nuevo método filosófico-ético: “¿es la analéctica un método distinto al dialéctico? Aquí existe ambigüedad pues Dussel habla indistintamente de ‘momento analéctico’, de ‘ana dia léctica’, de ‘método analéctico’ y de dialéctica positiva’; pero parecen indicar los mismo: la afirmación de la negación (el Otro alienado en el sistema) [...] Entonces, el método de la filosofía de la liberación parte de la afirmación del Otro, de saber escuchar su voz interpelante, es un escuchar [...] Frente al método dialéctico de la ontología, existe una vía de acceso a la alteridad sin necesidad de recurrir a la mediación de la teoría y de la reflexión tal y como operan en la tradición de la filosofía de la conciencia [...] Lo que parece distinguir uno y otro método es que el analéctico parte de una concepción intersubjetiva del sujeto, es decir, no se toma como punto de partida el *solus ipse* tan característico de la filosofía moderna; el punto de partida es un sujeto descentrado [...] la analéctica remita a una concepción abierta de la verdad y de lo normativo, rechazando cualquier tipo de fundacionalismo epistémico u ontológico. La analogía será, entonces, la manera de romper con la equivocidad de una alteridad absoluta (Levinas) y la univocidad cerrada de una totalidad (Hegel) [...] con la analéctica [se da] la necesidad de mostrar que la alteridad constituye una instancia crítica con respecto a cualquier sistema, ya sea ontológico, erótico, económico, pedagógico, religioso, social, etc. El carácter ético de la analéctica radica en que siendo básicamente una exigencia de reconocimiento, nos enfrentamos a la palabra del Otro y con ello a la posibilidad de articular positivamente alteridad, ética y sentido de la existencia. La relación analógica con el otro replantea el sentido de la totalidad pues la representación positiva de la totalidad somete a prueba el fundamento de nuestras propias significaciones; es el riesgo del que habla Levinas: el otro puede enriquecer mi sentido de la existencia pero también cuestionarlo, pero para que exista esta posibilidad es necesario que nuestra representación de la alteridad se plantee desde una perspectiva analógica”. *Filosofía de la liberación...* pp. 224-230.

económica,<sup>479</sup> pues el propósito es *hacer posible la vida a quien se le ha negado*. La analéctica, hemos indicado, es, ante todo, un tipo especialmente deshabitual de analogía:

Esta ana-léctica no tiene en cuenta sólo un rostro sensible del otro (la 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-léctica antropológica es entonces una económica (un poner la naturaleza al servicio del otro), una erótica 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* [subrayado nuestro]. El rostro del otro es un *aná-logos*; él es ya la «palabra» primera y suprema, es el decir en persona, es *el gesto significativa esencial* [subrayado nuestro], 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.

El rostro del Otro es la *epifanía* de las y los otros, de la comunidad violentada, y hasta del ser absoluto (al que se le encuentra en el ateísmo del ídolo, de la violencia): como familia, clase, pueblo, época e incluso la humanidad.<sup>480</sup> Aquí Dussel sitúa la opresión en la historia donde nos encontramos efectivamente con procesos específicos de dominación. Pero, decíamos, ¿cómo nos damos cuenta de la opresión? Por el Rostro que significa en su *gesto*. No importando las máscaras que oculten el sometimiento, el Rostro gesticula y ahí *encontramos* a la Persona. Sin esta gestualidad toda rebelión sería imposible. Porque a fin es el *signo* de la justicia postergada.<sup>481</sup> Se puede pasar de largo ante el signo, no querer verlo o interpretarlo,

---

<sup>479</sup> Lo que la década de los 90', luego de sus estudios sobre Marx, denominará el "momento material" de la ética.

<sup>480</sup> La palabra del pobre revela en su positividad sus ritos, sus experiencias, sus sueños, sus goces, sus juegos, su tiempo vital. El ser humano tiene que "ponerse" (determinarse) en un mundo y con ello corre el inevitable riesgo de cosificarse, cristalizarse, someterse a la forma histórica que no alimenta su carácter aperturante, es decir, que no alimenta la dis-tinción, sino que las aplanan, las homo-loga, las cierra.

<sup>481</sup> El pobre como pobre pide "pan", pero este pan el signo de justicia postergada que demanda en verdad. De esta manera, ¿qué piden radicalmente el "esclavo", el "indio", el "obrero", la "mujer domesticada"...?, ¿qué piden/exigen/demandan los sujetos singulares, dis-tintos entre sí y semejantes en su negatividad, los pobres concretos que están en re-flexión crítica de su situación? Tienen demandas concretas que nacen de una comprensión analéctica (crítica) de su propia negatividad porque, ante todo, son sujetos con memoria, tradición, experiencias, vida, son suprema *positividad* y en ello son "apertura-antes", convocan de por sí a la *novedad*. Y de ahí el servicio (pero no desde la posición privilegiada y aislada del que recibe la interpelación y decide hacer algo), sino como crecimiento o acompañamiento comunitario donde lo profético tiene lugar. No hay profeta solitario. Hay pueblo profético donde el profeta es el más responsable porque así fue con-vocado por su pueblo y él se debe a esa comunidad en su denuncia, a la denuncia del pueblo mismo proferida quizás en su voz, en sus letras, en su arte, en sus armas, en su amor. En este sentido debemos hacer ver que todavía en esta temprana obra de nuestro pensador existe por lo menos la impresión de que ante la figura del "maestro" (profeta), que parece ser propiamente la "voz" de la denuncia, hay un Otro que es "silente", *potencia pura* (movimientos sociales y luchas de liberación), lo cual no es así. Si se "escucha" con más atención se podrá entender que no hay "maestro" (en la no-articulación de la palabra del Otro; pues el Otro articula también su palabra y su integridad ante un sistema que intenta esquilmarlo) o que el profeta no es un singular solitario que escucha, sino que, se deja interpelar por la capacidad de escucha que anteriormente los Otros tuvieron para con él en sus gestos, en sus promesas, en sus acciones; que lo profético (y no "el" profeta necesariamente) es la actitud de justicia, amor y servicio que acontece como tal en una comunidad crítica, diríamos, mesiánica. Pienso eso al ver comunidades de mujeres avejentadas por los años pero con un espíritu de lucha sin igual y que son ellas las que nutren con su ejemplo diario a los que tal vez puedan resolver con mayor agudeza y astucia, mayor



aventurarse a desanudar la sospecha radical que contiene. Esto es así porque el Rostro es a la vez, en toda Totalidad opresora, lo *óntico* en cuya visibilidad (como *negatividad*)<sup>482</sup> pero desde lo irreductible que hay atrás de la máscara funcional óptica (mundana), la libertad de la persona, es que podemos hablar de lo “*trans-ontológico, meta-físico, ético*” (de lo “*transexistencial*”) (como *positividad*). Así podemos completar el esquema en sus 5 momentos definitorios:

*En primer lugar*, el discurso filosófico parte de la cotidianidad óptica y se dirige dia-léctica y *ontológicamente* hacia el fundamento. *En segundo lugar*, de-muestra científicamente (epistemática, apo-dícticamente) 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 irreductible a una de-ducción o de-mostración a partir del fundamento: el «rostro» óntico del otro que en su visibilidad permanece presente como trans-ontológico, metafísico, 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 transpasan el orden ontológico y se avanzan como «servicio» en la justicia.

---

compromiso, una nueva etapa de florecimiento y reivindicación de la lucha librada por estas mujeres dignas; pero es desde su dignidad que surgen los “mesías”, quienes las *siguen* y que se la juegan por lo que ellas lucharon. La interpelación de la propia interpelación no viene por el “maestro”, sino en primera instancia de los otros que sirvieron, que interpellaron al que plácidamente habitaba el mundo y que por ello pudo ser “convertido”. Es la comunidad de los padres, de los abuelos y abuelas, de los que nos enseñaron a servir, a hospedar solidariamente y a festejar. La actitud profética no es solitaria, sino colectiva. Quizás no “se toma el lugar del Otro”, lo cual significaría que se despreció la propia fuerza profética del “resto” del cual aprendí; es la traición y el olvido. La actitud profética no se pierde, sino que se mantiene siempre en un “resto” que puede crecer y multiplicarse. El discípulo que en su actuar discipular enseña por la interpelación, porque no dicta, sino mantiene la interpelación. Sin embargo, esto no significa negar la necesidad de la teoría, de la “palabra crítica”, pero ésta si bien supone un tiempo de singularidad, también es ante todo, como palabra crítica (conciencia crítica), una conciencia crítica de comunidad, de ahí nace esto que hago hoy que no es genialidad mía sino expresión o ramificación de lo que otros y otras han dicho ya. Podemos alejarnos o rechazar la “Palabra”, abonarla o matarla, pero ella permanecerá aunque lo que yo haya escrito o pensado desaparezcan. Es un riesgo mayor que pocas veces y muy pocas personas han tomado.

<sup>482</sup> Dussel aclara su posición con respecto a la negatividad del Otro en tanto oprimido respecto del Idealismo alemán, de Hegel en específico y de los poshegelianos de izquierda: “nosotros afirmaremos lo óntico como el rostro del Otro, y aceptaremos la negatividad meta-física del Otro con respecto a la Totalidad: la positividad del Otro sólo es afirmada *por él mismo* en la ‘revelación’. Jamás la Totalidad puede afirmar al Otro como otro (es ‘negatividad originaria’ ante la Identidad del fundamento); sólo en el silencio y el oír puede, a partir de su interpelación revelante, ‘servirle’. Este ‘servicio’ es afirmación suprema de la Totalidad que se basa en la negatividad primera del Otro. No se trata de una ‘dialéctica negativa’ sino de una analéctica (que es negación superadora de la dialéctica) negativa”. Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, pp. 218-219. Para Dussel, la dialéctica nos puede elevar o hacer transitar de los entes al fundamento (por ello, una actividad especulativa); pero más allá del fundamento que explica la funcionalidad de los actos cotidianos está el Otro como fuente inagotable del sentido, como desborde o rebasamiento de las determinaciones mundanas. Así, la analéctica expresa esta *salida* hacia lo extraño (lo deshabitual) para que lo habitual se pueda transfigurar, para que pueda corregirse, enriquecerse, transformarse y ampliarse. El servicio, dice Dussel, es negación de una negatividad primera en tanto superación de la Totalidad misma (y que, por ende, ha de irse des-vanecerse y emergiendo *como otra*), *Ibidem*, p. 90.

*El pasaje de la Totalidad totalizada al Otro es liberación y cambio histórico.* De ahí se entiende que quien inicia un servicio de justicia se niega como Totalidad (como cómplice) y se declara ateo del sistema abriéndose al “Otro como otro [lo que] significa ya una opción ética, una elección y un compromiso moral. Ha aceptado el riesgo de luchar por la Libertad. Dussel cita en este caso a Isaías: “Cada mañana despierta mi oído, para que oiga como discípulo” (50, 4). Se trata de la función profética. Nuestro autor también formula este método crítico y antifetichista que se ejerce contra el método de la Totalidad (la dialéctica que vuelve sobre sí misma a un fundamento unívoco) del siguiente modo:

[Mientras que la dialéctica de la dominación opera] Desde las estructuras de la ética existencial cotidiana [la moral], y del *êthos* como su mundo [pues el ser humano es siempre un ser-en-el-Mundo], el que piensa dialéctica u ontológicamente debe saber tener en vista, no la validez caduca de una manifestación histórico-cultural del ser en un *êthos* dado, sino el ser que como poder-ser ad-veniente está siempre más allá en su fuyente posición dia-léctica. De esta manera el pensar fundamental, la ontología, partiendo de lo cotidiano, relativo a una época histórica, a una cultura dada, a una com-prensión existencial del ser, puede quedar abierta a la Totalidad [es decir] se descubre una estructura ontológica fundada toda ella en el ser como *parousía*; *parousía* encubierta con diversos lenguajes simbólicos, pero expresando al fin “lo Mismo”. La filosofía como ética meta-física o analéctica [que] deberá tener en cuenta no sólo el *êthos* liberador sino igualmente su ética transexistencial [...] En efecto, la ética de la liberación es una ética disfuncional. Por funcionalidad se entiende la eficaz actividad de un aparte dentro de la estructura de la Totalidad. Como nuestra ética muestra la moralidad de la puesta en cuestión de la Totalidad es una ética disfuncional, una ética que explica y justifica el cambio, el proceso sociológico, económico, psicológico-social, histórico, etc. [...], el paso de un “sistema” a “otro sistema”, el camino de la liberación de la Totalidad opresora a la Alteridad, en nuestro caso la Alteridad latinoamericana. [De tal manera que] El camino metódico será entonces: de la *simbólica* a la *dialéctica* y de esta a la *analéctica*, que tiene igualmente su simbólica. Es necesario instalarse en la Totalidad y a través de sus símbolos llegar a su fundamento (simbólica-dialéctica)”.

Después se pone en cuestión la Totalidad por los movimientos de liberación hasta el proyecto de liberación abierto desde el Otro (simbólica-analéctica):

Si la ontología es la introducción a la ética, *la ética es la filosofía primera*, no sólo porque es la introducción a la meta-física, sino porque, y no debe dejarse nunca de tener en cuenta, el cara-a-cara es realmente lo primero, el acceso a la *veritas prima*. Se dice entonces que, *ordo dicendi* (por exigencias pedagógicas), la descripción ontológica es primera, pero, en realidad, el mundo de la Totalidad es segundo y se abre desde el Otro [...] estatuto del cosmos real es ético, porque procede de una Libertad incondicionada, de una “opción” (diríamos analógicamente) por crear lo nuevo: La Totalidad [que se des-diviniza, se des-fetichiza, se vuelve medio y no fin].<sup>483</sup> El Otro es lo ético originario, en cuanto es el origen de la eticidad y la moralidad, en cuanto es *Libertad* y no *fysis*, primer analogado de los dos modos originarios de decir el ser.<sup>484</sup>

Así se entiende que el Otro funda la comunidad de los seres humano, del sentido mundano, en el cara-a-cara.<sup>485</sup> Esta relación persona-a-persona la advertimos, según nuestro autor, en

---

<sup>483</sup> “La totalidad absoluta es siempre panteísta o constituye como Dios a algo finito: es idolatría. ‘Pues el culto de los abominables ídolos es principio, causa y fin de todo mal’ (Sabiduría 14, 27), Adán, al negar al Otro, se constituye como ‘Dios’ (‘seréis como dioses’ le propone la serpiente). El ídolo (la nación, la raza, la nobleza, la ciencia, el dinero...) es aniquilación de la analéctica y de la historia: absolutiza algo que el dominador instrumenta para su servicio. El ídolo es neutro (como el ‘ser’ de Heidegger), es algo Absoluto, pero nunca un Alguien-Otro. El ídolo (sobre el que se funda todo totalitarismo, se aún p.e. la ‘civilización occidental y cristiana’, que no es el cristianismo) es el gusano que nace en el cadáver del Otro”. *Ibidem*, p 202. El ídolo, el fetiche, aparece cuando la dialéctica no se abre al asalto inesperado que provoca la crisis de la funcionalidad estructural; pues el ídolo es muerte y el *Otro es la vida*.

<sup>484</sup> *Ibidem*, pp.79-188.

<sup>485</sup> Que Dussel aprehende del hebreo *panim-el-panim*, que se traduce al griego como *prósopon-kai-prósopon*.

la pedagógica (maestro-discípulo), en la erótica (varón-mujer, varón-varón, mujer-mujer)<sup>486</sup> y en la política (hermanos-hermanas), los tres ámbitos que permiten la edificación de toda una civilización. Y en cada una de estas expresiones prácticas, propiamente *humanas* (porque la vida humana no es meramente *póiesis*, producción, fabricación, sino ante todo actuación, obra, *práxis*, esto es, el *cómo nos relacionamos* y nos disponemos entre las personas para lograr fines específicos). En el secreto de la praxis podemos descubrir la injusticia y también la dignidad, pues es ahí donde cobran sentido la dominación y también la liberación. El Otro, pues, hace posible la relación práctica (*creación*) que es la clave de un futuro alterno, de una habitación distinta en la Tierra. El Mundo es la *práxis* de un espíritu epocal que se despliega históricamente. Ahí nos encontramos con el ser humano en sus esperanzas, fracasos, tribulaciones, es decir, al ser humano como ser preocupado. Esta es el plexo existencial que nuestro autor ha estudiado a lo largo de varias décadas para advertir la urgencia de la transformación de dicho mundo que no significa otra cosa que el establecimiento de otras relaciones (y por tanto, formas de producción) humanas, otras formas de convivencia, de tensión y sobre todo de reconciliación. El método analéctico se dirige entonces a la *práxis* mundana en la que están contenidos todos los anhelos y propósitos, pues ahí tiene lugar el sentido abierto, inabarcable, de infinitos rostros.

Ahora bien, intentemos aclarar mejor lo dicho hasta ahora. Para ello debemos preguntarnos: ¿cómo es entonces que “enseña” el pobre? ¿Qué es el *Decir* del Otro como pobre? ¿Cómo es que se puede dar la “recta interpretación de la palabra del Otro”? Si la escucha, lo discipular, como actitud ética suprema, está debajo de todo, la palabra revelada del Otro, su Decir más allá de lo dicho (que cierra, que pierde, que falsea), es la propia experiencia y vida negada y violentada del Otro como otro. ¿Qué quiere decir que el pobre “enseña” el por su clamor de justicia? Decir no a la injusticia no es el arranque analéctico. Considero que el “arranque” es el *Sí* como apertura concreta ante la negatividad, porque la negación oculta al Otro en su esplendor, lo confina al debilitamiento, pero incluso en su negatividad más atroz es salida, es calidez, es ternura, es esperanza, es alegría de vivir. La exterioridad más “real” es la del pobre, la de la víctima y es lo primero que nos interpela en la exigencia de justicia; pero atrás de la máscara mortuoria de la negatividad está lo supremamente *positivo* que si hay tiempo y posibilidad, solidaridad, puede potenciarse a tal grado que haga estallar la negatividad misma. En este contexto, ¿cuál es la función específica de la analogía? Dussel introduce la cuestión con cuatro preguntas programáticas: “¿qué es la ana-logía? ¿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?”. Pero antes de dar respuesta a estas preguntas, nos animamos a formular una propia: ¿cuál es la función de la filosofía en la recta interpretación de la palabra que viene del Otro? Dussel responde categóricamente, delimitando lo que a sus ojos es la vocación analéctica de la filosofía como compromiso histórico de liberación en favor de los oprimidos:

---

<sup>486</sup> En la primera formulación de la Erótica de la liberación, Dussel entendía la relación propia de este ámbito aquella que se constituye por un varón y una mujer, sin embargo, después de críticas a esta posición (sobre todo la de la cubana radicada en Florida, Ofelia Schutte) esta posición se revisó y cambió para abrirse a otras formas de ejercer la relación erótica más allá de la posibilidad de la reproducción (varón-varón, mujer-mujer), sin que esto significara un auto-erotismo (solipsismo sexual) que cosificaba la integridad de la otra persona tan sólo para cumplir el placer de quien ejerciera el dominio sobre la relación. La erótica analógica implicaría una función plena del placer en un encuentro humano, íntimo, una complicidad lúdica como re-creación de la vida.

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 «dis-tinto» 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 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, meta-física» que se apoya en él como otro, es respetar la analogía 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 pro-feta del futuro, futuro que es el otro hoy a la intemperie, va hacia el nuevo pro-yecto 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 con-fianza, fe, en el magisterio y la verdad del otro: hoy es confianza en la mujer, el niño, el obrero, el subdesarrollado, en una palabra, *el pobre*: él, el alumno, tiene el magisterio, la pro-vocación ana-lógica; él tiene el tema a ser pensado: su palabra revelante debe ser creída o no hay filosofía sino sofística dominadora.

La filosofía, entonces, no es mera disciplina académica que se ejerce en un claustro universitario. La filosofía es reflexión discursiva al servicio de la exigencia de justicia de un pueblo y se la juega con ese pueblo por su liberación. De tal suerte que esta peculiar filosofía tiene un *locus* en la comunidad, pero en calidad de oyente que aporta razones para desenmascarar las mentiras del sistema dominante y despertar la *autoconciencia* de la dignidad de las tradiciones, de los saberes, de *nuestra* historia, pero no para sacralizarla sino para abrirla, para ponerla en un movimiento abierto de justicia, de justicia con respecto a la misma historia con sus víctimas. Una filosofía vigilante, humilde, caminante. No es una voz altiva que enseña, ordena o, peor aún, justifica los crímenes. Es un oído discipular en tránsito que impide al sistema que su propio discurso perverso se imponga como naturaleza. Su misión es, por lo tanto, desfetichizar todos los niveles del discurso para liberar el código, para que el pueblo pueda expresar su propia voz y su propia razón con fuerza. Esta filosofía es una *filosofía de la liberación* que lucha en distintos foros para que la mentira no se vuelva verdad, para que la farsa quede al descubierto. De tal suerte que la filosofía que aquí se dibuja es una filosofía ella misma analógica cuyos frentes de lucha se abren en todas partes, en todos los espacios, denunciando las burocracias del saber disciplinario, las doctrinas de la muerte y los dogmas de la sumisión. Su papel es transformar las instituciones liberándolas del engaño sistemático, ya sea en las calles o en las aulas, en lo público o en lo privado, en lo nacional o lo internacional. Así que filósofas y filósofos auténticos portan un destino que es el destino de su pueblo, ni más ni menos. La filosofía tiene así una responsabilidad crucial en el cambio histórico. *Filosofía como praxis discipular*.<sup>487</sup>

---

<sup>487</sup> Dussel desarrolla más su idea de vocación filosófica al decir: “Queremos, por último, indicar que la filosofía, como pensar analéctico, sabe que surge de la praxis y que el mismo pro-yecto de estar-en-la-verdad que hace posible la vida del filósofo no es un proyecto filosófico, sino el proyecto de un hombre que antes que filósofo tuvo la vocación del otro como un estar-en-su-verdad, en su des-cubrimiento. Por ello la filosofía en América latina es latinoamericana, aunque casi todos lo nieguen. Porque el que piensa filosóficamente en América latina (si no es un sofista o un académico irreal) sabe que su teoría emerge de la praxis latinoamericana, de su mundo histórico y cotidiano; sabe que su proyecto filosófico latinoamericano es distinto del europeo. La filosofía latinoamericana como quehacer de un hombre, como un pensar que piensa la realidad de la liberación, es propia de cada horizonte cultural. Puede que Europa, por sus exigencias existenciales e históricas presentes, exija al

Ahora bien, nuestro autor introduce distinción terminológica fundamental en este momento para comprender por qué la filosofía que él emprende es como es. Pues, para Dussel, su filosofía no es *lógos* sino más bien *dabar*. Esto es: no es lo mismo el *lógos* indoeuropeo (“palabra ex-presora es fundamentalmente con referencia al horizonte del mundo: dice el único ser”) que la *dabar* semita (“como voz reveladora del Otro es originariamente aná-loga”).<sup>488</sup> Dussel afirma que el *lógos* es unívoco y la *dabar* es aná-logica. Estamos ante la contraposición de dos modelos antropológicos que han dado lugar por un lado a la filosofía en tanto visión *theorética* o contemplativa, argumentativa o polémica, que consagra el orden universal, que lo fundamenta, pero por otro implica la inter-subjetividad ética como responsabilidad desde la interpretación de la voz alterativa, interpelante, libre. Una es ontología y otra es ética. Una llama a examinar las leyes eternas para guiar la vida virtuosa y otra llama a la justicia no vivida. Dussel basa esta diferencia también en la posición de Thorleif Boman<sup>489</sup> quien indica que la Palabra-*Lógos* parte del Fundamento-Identidad y culmina en la racionalidad y la teoría, mientras que la Palabra-*Dabar* parte la Libertad como Nada para culminar en la creación, en la acción y en la cosa. Dos visiones distintas. Dussel indica aquí que el *lógos* deja el mundo como está, pues sólo lo com-prende, mientras que la *dabar* lo transforma desde lo que no-es-mundo (que es el Otro más allá de todo lo dado).

Dicho lo anterior es que se entiende mejor que la analogía por él uno es la *analogia termini* (desde la relación proporcionada entre los términos) que podemos encontrar en Aristóteles, sino la *analogía verbi* es la analogía que Dussel usa al comienzo: la analogía de la palabra. ¿Cómo interpretar rectamente la palabra revelada por el Otro? Como servicio, se dirá. Porque el Otro es revelación, “fuente<sup>490</sup> de la palabra y en su libertad estriba por último lo originario de la palabra reveladora, no meramente expresora”. Escuchar al Otro en su *Decir* para relanzar históricamente a la Totalidad. Es, así, una *analogía fidei*, de la fe por el Otro. No es la analogía del nombre, de la palabra-expresiva (“analogía de la predicación con

---

filósofo y le dé la vocación de pensar lo técnico, el juego o lo artístico. Puede que América latina le dé al filósofo, como vocación del ser oprimido, como proyecto humano total, pensar lo político, la liberación, porque lo político es relación del hombre al hombre y el hombre latinoamericano vive postrado bajo la dominación política, económica, cultural, humana. El proceso del crecimiento del hombre latinoamericano significa supresión, aniquilación de las determinaciones negantes: se trata de un movimiento de liberación, de liberar en el hombre su ser negado. Ese proceso, que debe cumplirse en todos los niveles de la cultura, es el filósofo el llamado a formularlo o las generaciones futuras le echarán en cara su inercia, su culpa por escapismo. Por ello, poniendo las condiciones de posibilidad de una correcta formulación conceptual, que después de lo dicho no podrá ya ser sólo europea, se podrá poseer un sistema interpretativo latinoamericano para realizar el cambio rápido, revolucionario, que un pueblo subdesarrollado clama. El presente trabajo abre un camino, sin mayores pretensiones: se trata de un replanteo de la cuestión dialéctica en Hegel, considerando sus antecedentes y sus posibles superaciones, a fin de poder intentar una formulación adecuada de un concreto sistema interpretativo latinoamericano de la revolución liberadora de la dominación que han impuesto las superpotencias y que nos han sumido en una «cultura del silencio». *Método...*, p. 229.

<sup>488</sup> La obra *El humanismo semita* (1969) se concentra en atender lo propio de la palabra *dabar* cuya polisemia es notoria, pues significa, según Dussel, “decir, hablar, dialogar” pero también “revelar”, así como “cosa”, “algo”, “ente”.

<sup>489</sup> En su obra *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Vandenhoeck, Göttingen, 1965.

<sup>490</sup> “Fuente” y no “fundamento”. “Fuente”, desde Schelling en oposición al *Grund* hegeliano. Años más tarde, Dussel volverá a encontrarse con esta misma palabra en Marx al hablar del “trabajo vivo” (*lebendige Arbeit*). De esta manera, habría que decir que el fundamento es al Ser (dentro de una Totalidad de significación determinada) lo que la fuente es al Otro como Libertad creadora de la historia, pre-supuesto trascendente de toda Totalidad (de toda *ousía*). Se trata de dos planos radicalmente distintos.

respecto al ente”), porque esta analogía así como la analogía del ser y del ente niegan la historicidad, porque tienden a “lo mismo”. Empero:

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.

La analogía, así planteado el esquema, se puede entender desde la diferencia ontológica y va por tanto de los entes al Ser (momento interno en tanto pensamiento sobre el pensamiento) pero también en cuanto “analogía del ser mismo” por la que los analogados del ser se tornan distintos. En cuanto a la manera en que Aristóteles ha planteado el tema, Dussel sostiene:

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 homoíous*) [...] puesto que de estas cosas no se predica (*légetai*) lo semejante idénticamente (*taúta*). (Estos términos) son homónimos (*homónymon*)». 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 dè òn légetai pollajôs* (el ser se predica de muchas maneras)», 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*)»<sup>37</sup>.

Es decir, según una *phýsis* (una totalidad discursiva o régimen de significación) es que la predicación es posible en lo que ya Aristóteles nos ha enseñado. Hay, pues, analogías ónticas de las ciencias específicas según su campo semántico y una analogía ontológica donde la predicación diversa del ser está supeditada a un único principio. Hablamos, ciertamente, de la ciencia del Ser en tanto que Ser donde el *lógos* (la predicación) es un movimiento intelectual (en tanto amor a la sabiduría) que surge, como lo manifiesta el mismo Aristóteles por “afán de conocimiento”: “y es que un conocimiento tal comenzó a buscarse cuando ya existían los conocimientos necesarios, y también los relativos al descanso y al ornato de la vida. Es obvio, pues, que no la buscamos por ninguna otra utilidad [como las ciencias productivas, *poietiké*], sino que llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para otro (*chréian éteran*) [esclavo], pues esta ciencia es para sí misma (*oúto ka autén*)”.<sup>491</sup> No es posible más claridad. La ciencia cuyo fin está en ella misma cuenta con que el orden dado (la *Pólis*) la haga posible para cumplir con la más alta de las actividades: la vida (*bíos*) entregada desde la admiración (*tháumatés*), a buscar los primeros principios que puedan explicar lo que hay. El *lógos* filosófico parte de la saciedad alcanzada previamente y no puede volver sobre los pasos, está destinada a mantener el orden que le permite el ocio (*scholé*). Este *lógos* no puede ir más allá de lo dado pues lo da por supuesto. Así que la pregunta por el origen del orden mismo es simplemente extraña. (¿Es que la ciencia del ser en tanto que ser sólo es el análisis conceptual de la gramática, de la lengua y escritura griegas?).<sup>492</sup> La *dabar* puede dar

---

<sup>491</sup> *Metafísica*, 982b, 20-30.

<sup>492</sup> Esta posición ha sido advertida por Ricoeur en la teoría de Émile Benveniste que indicaba que las categorías de Aristóteles eran en verdad las categorías fundamentales de la lengua griega en que podía pensar, porque la

cuenta de esto último y por ello es por la que se ha decidido Dussel, atendiendo su propio contexto latinoamericano, donde el orden existente en forma de dictadura requería de otra Palabra. Aclara más nuestro autor:

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 «di-ferencias 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 *noeín* (Aristóteles), en la *Vernunft* (Hegel), en la «com-prensión del ser» (Heidegger); el lógos es aquí el entendimiento (Kant, Hegel) o la interpretación existencial (Heidegger). Más-arriba 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 «ex-presa» entonces de muchas maneras (con «di-ferencia ontológica», tanto del ser con respecto a los entes, como entre las predicaciones fundamentales entre sí: la materia de la forma, por ejemplo), pero dicha «ex-presión» no sobre-pasa la totalidad ontológica como tal, que es idéntica y unívoca («llama» y es «llamada» fundamental 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 dia-léctica 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.

---

forma lingüística es la condición de realización del pensamiento. Es decir, de acuerdo con el mismo Benveniste, la estructura de la lengua “da su forma al contenido del pensamiento”, es decir, *lo* que queremos comunicar, *aquello* que tenemos en “mente”, el *quid* de nuestra intención dialógica, debe *pasar* necesariamente por la estructura de la lengua en que nos ha sido dada en cada caso la comunicación, pues para “hacerse transmisible, este contenido debe ser distribuido entre morfemas de ciertas clases, dispuestos en cierto orden, etc. En una palabra, este contenido debe pasar por la lengua y apropiarse de los marcos de ésta. De otra suerte el pensamiento se reduce, si no exactamente a nada, sí en todo caso a algo tan vago e indiferenciado que no tenemos medio alguno para aprehenderlo como contenido distinto de la forma que la lengua le confiere [...] Es decir que la cuestión de saber si el pensamiento puede prescindir de la lengua o rodearla de un obstáculo aparece despojada de sentido”. No obstante, para Ricoeur, la noción de ser “el lingüista debe admitir que ‘la lengua evidentemente no ha orientado la definición metafísica del ‘ser’ –cada pensador griego tiene la suya-, pero ha permitido hacer del ‘ser’ una noción objetivable, que la reflexión filosófica podía manejar, analizar, situar como cualquier otro concepto’. [Lo que sostiene Benveniste y recupera Ricoeur con respecto a lo primero que se ha dicho es que] ‘Todo lo que se quiere mostrar aquí es que la estructura lingüística del griego predisponía la noción de ‘ser’ a una vocación filosófica’. El problema es, pues, comprender según qué principio el pensamiento filosófico, al aplicarse al ser gramatical, produce la serie de significaciones del término ser. Entre lo que no sería más que una lista y lo que [...] se ha dado en considerar como analogía”. Desde luego que poder decir algo sólo es posible dentro de los marcos de una lengua, pero el asunto está en ver el mundo es el tiempo y el lugar donde esos marcos son también ampliados, alterados; el estado de la ciudad cambia también el estado de la lengua pues su destino es inseparable. Tanto cambia la una como al final la otra, el mundo con la lengua y la lengua con el mundo. Benveniste, Émile, *Problemas de lingüística general I*, Siglo XXI, México, 1971, pp. 63-64; Ricoeur, Paul, *La metáfora viva*, Trotta, Madrid, 2001, pp. 342-343.

El *lógos* no sobre-pasa la Totalidad ontológica desde la que ha de partir como supuesto operativo. En cambio, el ser como la libertad abismal del Otro, la Alteridad, es un modo de decir el ser verdaderamente ana-lógica y dis-tinta”.<sup>493</sup> Es un pasaje decisivo. “La totalidad no agota los modos de decir ni ejercer el ser”, pues ante todo está la *Libertad* del Otro que está llamada siempre a des-bordar lo dado. La palabra clave es: dis-tinción. El Otro no es idéntico a mí y no está fundado en la Identidad de lo mismo como di-ferencia, es Otro que todo otro; pero tampoco es lo “absolutamente Otro” como el que recurre a mí en la caricia del recién nacido (el “más-alto y por ello maestro del mundo”), el expuesto en la debilidad como “exposición”, “desnudez”. La palabra del Otro no es mera palabra, sino, dice Dussel, “la primera experiencia humana en cuanto tal”. “!Te amo!”, dice alguien no ante el espejo sino a Otro, a Otra. No es mero signo, sino que quien lo dice, al decirlo, asevera enfáticamente Dussel, se “pro-pone” a sí mismo, se *entrega* a alguien en el aquello que el signo apenas puede dar cuenta (y en ello es más que un acto perlocucionario). Porque siempre hubo, hay y habrá dis-tinción es que se corre el riesgo de agotarse en la univocidad de la Totalidad (que aplanan la singularidad, la apertura misma, en la identidad de lo mismo). Todo somos otros para los otros, pero el que sufre es más Otro para todos y si la negatividad no lo cierra en dolor, pienso, si mantiene su dis-tinción, lo hará desde las experiencias de entrega y confianza previamente recibidas, “enseñadas”. “Lo Dicho” (como acto concreto, como palabra proferida) no alcanza a expresar ni mínimamente el ser pleno del “Decir” como anterioridad constitutiva y rica de la subjetividad abierta. Pero justamente por ello, el movimiento de lo-dicho, sin embargo, me parece, puede ser proferido con sincera pretensión de bondad, con honestidad. Si el signo no basta es porque hay que decir-lo de todos modos. Cuando la palabra (lo-dicho) es testimonio de experiencia, es el Otro mismo en su singularidad dis-tinta, lo dicho también será inmediatamente evocación del “Decir”. —cuando se dice honestamente “!Te amo!” el signo elegido de entre muchos se “pro-pone”, se revela el Decir en el momento mismo en que se expresa, porque es ella, él, aquél o aquélla quienes lo-dicen (alguien lo dice). “Oír la palabra del Otro” supone el comienzo de todo lo que aquí se está estudiando. Significa también y principalmente re-sponder a la terrible preocupación de la madre que no sabe nada de sus hijos, a la tristeza del que ha perdido a su amigo o amiga, a la angustia de quien no tiene qué ofrecerle a sus hermanos pequeños en la guerra [...] No es, entonces, sólo “!Te amo!”, sino también: “!Te extraño!”, “!¿Dónde estás?!”, “!¿Habrás comido hoy?!”, “!¿Cómo estás?!”.

El ser es, pues, la “Libertad abismal del Otro, la Alteridad, es un modo de decir el ser verdaderamente ana-lógica y dis-tinta, separada, que funda la analogía de la palabra (como primer modo que se nos da la analogía de la cosa real: la *analogie fidei* es la propedéutica a la *analogía rei* [...]).”<sup>494</sup> Porque está el Otro, un >Tú<, es que hay *ser* como potencia aperturante, esto es, hay verdadera fecundidad, hay infinito, “pro-creación”. Se trata del “ser analógico del Otro”, pero aquí todavía entendido como “Libertad abismal”.<sup>495</sup> La palabra que

---

<sup>493</sup> *Ibidem*, p. 166.

<sup>494</sup> *Idem*.

<sup>495</sup> Hay que negar, entonces, la identidad del Sistema en su fundamento, que no es más que un “modo” de predicar la Libertad trascendente del Ser humano, afirmando por tanto el fundamento de todo fundamento, esto es, la Libertad creadora, revelada no solo en el rostro del pobre (como dice Dussel), sino en todas las experiencias plenas y rebosantes de vida que en su dis-tinción son las propiamente positivas y desde las cuales, en mi opinión, es posible la liberación histórica. Porque de la pura negatividad “revelante” no surge nada. La negatividad del pobre “muestra” la dominación histórico concreta y en ello nuestra inteligencia ética está llamada a examinar el fundamento del mundo opresor para poderlo atacar y confrontar. Hay que salvar la



puede ser “captada” pero como “comprensión derivada inadecuada”, porque la palabra del Otro no es solamente lo-dicho, sino su *Decir* mismo. ¿Cómo se “capta” la palabra del otro? Responde Dussel: por la *semejanza*. El Otro en cuanto “lo abismal” no es interpretable (pues no guarda relación con el fundamento de la Totalidad unívoca), abarcable, decible, pero, y esto es una pregunta a Dussel: ¿el Otro históricamente otro que tiene uso de la palabra, experiencias plenas, memoria, sí puedo “interpretarlo” o, mejor dicho, sí puedo lograr *comunicarme*, edificar algo común a su lado, dejándome enseñar en su manera de vivir y yo mismo enseñando mi propia manera? Si interpretar es poner explicar al Otro desde lo dado, esa interpretación asesina al Otro, lo hace cosa; pero si “interpretar” no tiene la forma <Sujeto-Objeto>, sino que es encuentro y comunicación, tensión incluso, es posible. Yo creo, pues, que la respuesta es un sí rotundo que ha acontecido desde siempre. Solo que parece el Poder de la Identidad unívoca oculta lo que en la base son los cruces de las experiencias (no visibles para el sistema), los encuentros no pre-vistos, pero que se dan y que permiten que la vida sea llamada vida y no mera “necesidad”. Pero ¿qué es la “semejanza”?<sup>496</sup>

El “ámbito irreductible”<sup>497</sup> es el Otro *como* Otro, en su libertad y su vida aperturante, y sin embargo por la semejanza podemos coincidir en el espacio de la comunicación, del

---

Libertad por el fortalecimiento de la distinción, que permita un fluir creativo, espontáneo, gozoso, honesto incluso en la tristeza (¡no han impuesto la tristeza, la soledad, el desarraigo!). Heidegger habló del “ser-para-la-muerte”, pero hay que decir que no quiso o no pudo pensar el “ser-ante-el-asesinato”. No se trata solo de la muerte (como finitud humana, abierta y no necesariamente angustiante), sino del homicidio de quien ha sido apagado, arrebatado, descuartizado, como el joven maestro normalista mexicano, Julio César Mondragón, de 22 años, que, por causa del narcopoder político, fue desollado del rostro. ¿Qué fue la muerte para él sino la espantosa y sangrienta futilidad del cálculo monetario? La muerte aquí no es un horizonte de finitud, sino la muerte anticipada por los más nefastos intereses.

<sup>496</sup> Dussel en la nota de 499 de *Filosofía ética latinoamericana 6/II* nos lo indica con singular precisión en un pasaje que hay que estudiar con total cuidado: “‘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 analogae similitudinis*) es necesario que no haga abstracción en los extremos (de la diversidad) de los extremos mismo; por su parte los fundamentos permanecen distintos (*fundamenta distincta*), semejante sin embargo por proporción, por lo que se dice que son analógicamente idénticos (*eadem*)” (*De nominum analogía*, III, 33; p. 57). La noción analógica (“ser” p.e.) tiene un ámbito de semejanza, donde los modos originarios del ser coinciden; pero al mismo tiempo tiene cada uno un ámbito irreductible o dis-tinto que quedó confusamente englobado, no precisamente, en la noción analógica como semejante. La mera *semejanza* puede llevar a *confusión* sino indica la distinción. Llamamos con Heidegger ‘comprensión derivada’ (y agregamos lo de ‘inadecuada’) aquella que capta el ente *confusamente* e *incluyendo* sus distinciones originarias: al con-fundir sus distinciones es ‘inadecuada’. Llamamos ‘interpretar al acto mismo de conceptuar o descubrir un sentido (... *como* esto); acto que sólo puede cumplirse accediendo de alguna manera al fundamento dis-tinto del Otro; haciendo que los *fundamenta distincta* hayan devenido, al menos en cierto nivel, *fundamentum univocae similitudinis*, es decir, Totalidad compartida (porque se puede ‘interpretar’ algo desde un *mismo* fundamento, *super communicationem beatitudinis* [II-II, q.24, a.2, resp.]). Si no nos perdimos en esta riqueza conceptual, diremos que nuestra intuición era de algún modo cierta. Los *fundamenta distincta* deben devenir *fundamentum univocae similitudinis*, esto es, debe existir el espacio inaugural de la comunicación, pero de una verdadera comunicación como “Totalidad compartida”, donde el fundamento, lo que compartimos, no es unívoco sino semejante, es decir, permite la distinción del Otro como otro pero lo pone en una *super communicationem beatitudinis*, que permite el encuentro, la convivencia y también el trabajo comunitario de construcción de un nuevo orden, de un nuevo fundamento que no se fetichice o se haga unívoco, sino que es, en estos términos, un fundamento por la semejanza y desde la distinción, una “Totalidad abierta”.

<sup>497</sup> Porque la distinción, como persona o como pueblo, no puede ser abarcada de forma completa por ninguna teoría ni incluida en la lógica de ninguna praxis; se trata, pues, de la dignidad del análogos, del ser humano. Secretan, Philibert, *Op. Cit.*, p. 76.

encuentro, que son mediaciones necesarias para la liberación y como mediaciones deben siempre estar en conciencia de sus “límites” porque justamente ahí es donde se corre mayor peligro de soñar con el cierre mismo de la distinción humana. Mas la vida que es encuentro honesto y profundo, fuerte, intenso, contradictorio incluso, es la base de coincidencia positiva sobre la que es posible no cerrarnos en una identidad unívoca, sino permanecer abiertos en una comunidad de *semejantes* que se nutren uno a otros en el fortalecimiento de su distinción. Siempre que no creamos saberlo todo del Otro y de su vida, reducirlo a mi saber, que ya es el principio de la dominación, hay ocasión para un encuentro sincero, abierto. *La analéctica es el hospedaje*<sup>498</sup> *de la palabra viva que ad-viene del Otro* que se deja con-vocar,

---

<sup>498</sup> Es Paul Ricoeur, quien en su diálogo con la posición de “máxima hipóbole” de Levinas como disimetría o una moral de la enseñanza del Maestro de Justicia en una distancia infinita y el estudio sobre la amistad desde el legado platónico y aristotélico, se propone mostrar que la epifanía del Otro levinasiano quedaría sin efecto, es decir, sin la obediencia demandada si no fuera precisamente porque existe un movimiento del “sí mismo” hacia el “otro” como positiva y espontánea aceptación, esto es: reconocimiento: “¿Qué sucede con la relación entre instrucción, esta conminación [del Otro en su revelación], y la amistad? Lo que llama la atención de inmediato es el contraste entre la reciprocidad de la amistad y la disimetría de la conminación. Es cierto que el sí es ‘asignado a la responsabilidad’ por el otro. Pero al venir del otro la iniciativa de la conminación, es el *acusativo* sólo al que el sí se acerca por la conminación. Y la asignación a la responsabilidad no tiene como oponente más que la pasividad de un yo convocado. Se trata, pues, de saber si, para ser escuchada y recibida, la conminación no debe apelar a una respuesta que compense la disimetría del cara a cara [...] Pero, ¿de qué recursos puede tratarse sino de recursos de *bondad* que sólo pueden brotar de un ser que no se deteste a sí mismo [como humano] hasta el punto de no oír ya la conminación del otro? [bondad como *consideración* hacia alguien otro]”. Este alelo es, para Ricoeur, el complemento dialéctico por medio del cual puede darse en efecto la ética, en tanto aceptación de lo que es “debido”, en tanto constatación del bien que ha de cumplirse. Pero, ¿quién lo hace posible? El “sí”, responde Ricoeur. Porque de lo contrario no podríamos diferenciar la conminación del Maestro de Justicia del Verdugo. Saber distinguir la diferencia tiene lugar ahí donde el “sí” valora la situación moral, el riesgo y el peligro, donde puede atender la demanda en cuanto demanda humana. Atendiendo *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Ricoeur indica: “Paradójicamente, me parece que es la hipóbole de la separación, del lado del Mismo, la que conduce a un callejón de salida a la hipóbole de la exterioridad, del lado del otro, al menos que no entrecrucemos el movimiento —ético por excelencia— del otro hacia el sí con el movimiento —gnoseológico, hemos dicho— del sí hacia el otro. En realidad, lo que la hipóbole de la separación hace inimaginable es la distinción entre sí y yo, y la formación de un concepto de ipseidad definido por su apertura y su función descubridora”. Lo que quiere decir que el sí es quien al fin se puede *abrir* en cuanto compromiso por la revelación del Otro; su apertura es lo que se llama bondad, solidaridad incluso. Sigue Ricoeur: “Pero el tema de la exterioridad sólo alcanza el término de su trayectoria, a saber, el despertar de una respuesta responsable a la llamada del otro, presuponiendo una capacidad de acogida, de discriminación [entre el bien y el mal] y de reconocimiento, que proviene, en mi opinión de una filosofía del Mismo distinta de aquella a la que replica la filosofía del Otro [una filosofía de la violencia y de la muerte]. En efecto, si la interioridad sólo estuviese determinada por la voluntad de repliegue y de cierre, ¿cómo entendería nunca una palabra que le sería tan extraña que sería como nada para una existencia insular? Hay que reconocer al sí una capacidad de acogida que resulta de una estructura reflexiva, definida mejor por su poder de reasunción sobre objetivaciones previas que por una separación inicial [...] ¿Y quién distinguirá, pues, al maestro del verdugo?, ¿al maestro que exige un discípulo, del maestro que exige sólo un esclavo?”. Es decir, ¿cómo se convierte en mi propia convicción la conminación del Otro? ¿Qué ha ocurrido aquí? Es lo que se pregunta Ricoeur. Su respuesta es una dialógica que pueda reconciliar lo que se ha separado absolutamente en Levinas (el Sí del Otro), pues son “dialécticamente complementarios el movimiento del Mismo hacia el Otro y el del Otro hacia el Mismo. Los dos movimientos no se anulan en cuanto que uno se despliega en la dimensión gnoseológica del sentido, y el otro en la dimensión ética de la conminación”. La asignación de responsabilidad es, pues, la *auto*-asignación de tal exigencia; *dialéctica cruzada*, llama Ricoeur. Dice el finalmente el profesor francés: “Si otro no contase conmigo, ¿sería yo capaz de mantener mi palabra, de sostenerme [en esa palabra y por tanto cumplirle al Otro su conminación]?”, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, México, 2008, pp. 196-197, 376-379. No obstante la tenacidad y elegancia de los argumentos de Ricoeur, hay que decir que este doble movimiento es como una caja de resortes, es decir, se antoja mecánico. Y preguntamos: ¿será que la bondad ética por la cual nos convertimos

que se deja-amar y también por ello puede con-vocar y amar a otras y otros en la solidaridad. De ahí su fidelidad, su fe. En esto reside la semejanza como *aperturar*, desde y para la distinción, para cuidar su fecundidad (distinción del Otro como Otro y como el sí Mismo). El movimiento ético que viene del Otro es, pues, hospedado, aceptado por el movimiento del reconocimiento que viene del Sí mismo como la Totalidad en su *apertura* histórica, política, que es la con-fianza, es el servicio y la construcción de una nueva vida justa en común:

En la tarea histórica del progreso analógico de las comunidades políticas como historia universal de los pueblos, de la humanidad, el hombre va creciendo y va jugando cotidiana y prácticamente, su propio destino. Exterior a todo Todo, y, sin embargo, siempre comprometido en ellos, el hombre, la persona humana, guarda siempre un resto inalienable de su ser, su libertad como polo escatológico intotalizable [...] La apertura o exposición al Otro absoluto, Al Infinito, a la Nada de toda creatura y afirmación sin fisura de sí mismo, el *Esse ipsum*, ha sido llamada la plegaria: es la voz que desde la desnudez y el desierto se dirige al Otro-Infinito cuya respuesta es siempre responsabilidad histórica, política, pedagógica, erótica [...] “El Otro”, que llama la instauración del bien común, es siempre llamado y epifanía finita del Infinito y camino de la liberación hacia la Libertad sin límites. La plegaria es la palabra ana-lógica sin retorno cicatrizante y garantía de justicia liberadora sin horizonte ontológico dominadoramente fijado para siempre. El fetichismo de la Totalidad queda así definitivamente superada.<sup>499</sup>

Concluimos esta parte con uno de los pasajes más bellos y lúcidos de la filosofía latinoamericana como *analéctica de liberación mundial*:

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* [subrayado nuestro] (pero no ya en 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* [subrayado nuestro], que no es ni universalidad abstracta [Totalitarismo de un particularismo abusivamente universalizado], ni la universalidad concreta [consumación unívoca de la dominación]. [...] Pero por ello por encontrarnos más allá de la totalidad europea, moderna y dominadora, es una filosofía del futuro, es mundial, *postmoderna* [subrayado nuestro] y de liberación. Es la cuarta Edad de la filosofía y la primera Edad antro-po-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.

---

en la causa del Otro es el resultado de “lo que ocurre reflexivamente en la intimidad del sí mismo”? ¿Qué es el ámbito de lo “gnoseológico” que permite al sí ser *agente ético*, ser persona que reconoce, se compromete y se entrega a una lucha por el Otro? ¿Bondad ante la verdad de la causa del Otro? ¿Bondad como discernimiento de quien engaña ante quien enseña? ¿Reflexión, o mejor, auto-reflexión sobre la causa del Otro como verdad que hay que hacer propia? Dussel plantea desde luego que el sí que hospeda la palabra revelada del Otro es ante todo “servidor”, no sólo es quien puede decir “reconozco”; A Ricoeur le falta la política que transita sobre la verdad sino sobre la incertidumbre del hacer siempre lo mejor posible, sobre una genuina pretensión de hacer lo correcto en aquello que se descubre como causa. Además, Dussel geo-historiza el movimiento que ya no puede ser meramente dialéctico sino que es “analéctico”, es decir, se juega en el plano de la estructura del mal mismo. De todas maneras, la pregunta persiste: ¿qué implica en lo humano no “pasar de largo” ante quien ha sido sacado con violencia del camino? ¿Qué *toca* la injusticia cometida a alguien más [que yo]? El discernimiento indefinido es inaceptable; ha de decidirse, tomarse una postura, aceptar o rechazar, antes de toda constatación, sin recompensa. Se trata de la *fe* dusseliana, y es aquí donde se entiende su particular relevancia.

<sup>499</sup> *Filosofía ética latinoamericana*, 6/II, p. 63.

### 3.2. Transmodernidad. Más allá del eurocentrismo y de la globalización capitalista

El tema de la Transmodernidad ya fue enunciado con suma claridad en lo ya expuesto. Al principio de la década de los 70', Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone llamaron a esta nueva edad del mundo, Edad Antropológica, “*Post-modernidad*”, esto es, más allá de la Modernidad nord-atlántica, unívoca, totalizadora, que se ha volcado sobre las otras naciones del mundo con la violencia fagocitadora del *Yo*, fundamento último de todo. Es aquí donde se habla por primera vez en las ciencias humanas de nuestra región de una “universalidad analógica” que debe trascender (sin olvidar) las anteriores edades internas de la civilización occidental. Pero esta superación, se nos dice con precisión, será *mundial* o no será. Este término (“mundial”) se quedará en la obra dusseliana, sustituyendo los trabajos tradicionales de la academia que recurrían a la noción hegeliana de la *Weltgeschichte*<sup>500</sup> porque esta historia del Mundo (*Welt*) no era realmente universal<sup>501</sup> o, mejor dicho, se pensaba universal

---

<sup>500</sup> Que fue traducida al castellano como “historia universal” seguramente a partir de los tratados filosóficos e históricos alemanes que venían del siglo XIX y culminaron en varias obras de la primera mitad del siglo XX. El uso y desuso de la expresión “historia universal” lo vemos en el primer trabajo publicado de Enrique Dussel en el extranjero, leemos (atiéndase el tema contenido de la analogía por el uso que se hacía en aquellas épocas del concepto hegeliano de *Aufhebung*): “Existe una América *pre-hispánica* que fue desorganizada y parcialmente *asumida* [subrayado nuestro] en la América *hispánica*. Esta, por su parte, ha sido igualmente desquiciada y parcialmente *asumida* [subrayado nuestro] en la América *latina* emancipada y dividida en naciones con mayor o menor artificialidad. Toca al intelectual mostrar el contenido de cada uno de estos diversos momentos y *asumirlos unitariamente* [subrayado nuestro], a fin de crear una autoconciencia que alcance, por medio de la acción, la *transformación de las estructuras presentes* [subrayado nuestro]. Todo esto es necesario hacerlo en continuidad con un pasado milenario, *superando los pretendidos límites míticos, opuestos, y vislumbrando vital y constructivamente un futuro* [subrayado nuestro] que signifique estructurar en América Latina los beneficios de la civilización técnica. No por ello debemos *perder nuestra particularidad* [subrayado nuestro], nuestra personalidad cultural latinoamericana, concientizada en la época y por la generación presente. Hablamos, entonces, de *asumir la totalidad de nuestro pasado, pero mirando atentamente la manera de penetrar en la civilización universal siendo ‘nosotros mismos* [subrayado nuestro]’”. *Revista de Occidente*, Número 25, 1965, p. 95. El “siendo ‘nosotros mismos’ pero teniendo pleno derecho y plena voz en una participación simétrica y libre en el concierto mundial (palabra que se usa también en este documento).

<sup>501</sup> Aunque la idea de que el término universal tiene un sentido geo-histórico viene desde la tesis de Leopoldo Zea quien en su *América en la historia* habló de que fue precisamente por la dinámica expansionista de Occidente que los demás pueblos de la tierra fueron absorbidos en una “universalidad” ante la que quedaron desarmados y cuya historia fuera desde ese momento una historia de liberación y afirmación para asumir una libertad plena (asumiendo de occidente lo que se quiera). En estas consideraciones el filósofo juega explícita y críticamente con los conceptos de civilización y barbarie pero invirtiendo su significación colonial, de tal manera que fue la *barbarie* la que consideró que los seres humanos americanos debían concebir su propia vida al servicio de sus “descubridores” quedando en la *marginalidad* (antecedente directo del concepto más preciso por su carga semántica económica: periferia), mientras que la *civilización* sería algo todavía no resuelto (algo así como un paradigma) hasta que los pueblos dominados puedan dejar de serlo y participar con plena independencia en el concierto mundial. Un pasaje célebre de Zea nos prueba lo dicho: “Los pueblos, como los hombres, nada pueden esperar de otros que no puedan esperar de sí mismos; tal es la enseñanza del Occidente al mundo. Los pueblos no occidentales han aprendido algo que antes les era ajeno: su puesto en el mundo. El Occidente, al expandirse, ha creado un ámbito universal que antes era ajeno a todos los pueblos del mundo. Un ámbito dentro del cual cada pueblo va a poder medirse. Medida que no va a ser otra cosa que expresión de la capacidad o incapacidad de un pueblo; de las posibilidades e imposibilidades de sus hombres... el Occidente ha hecho sentir su presencia e impuesto sus puntos de vista de una cultura que se considera a sí misma como universal. Ha hecho patente la existencia de una historia, su historia, como historia universal. Una historia de

desde la auto-comprensión del ser humano europeo y su desarrollo histórico-espiritual que *iba* del Oriente al Occidente en tanto Progreso civilizador. Dussel dejaría, pues, la noción de “universal” para referirse a la historia porque ya desde esos años sabía que era en verdad un relato provincial de un horizonte cultural determinado que se planteaba, sin embargo, como “universal” (una universalidad sin la mayoría de las naciones del orbe). Se trataba de *salir* de la visión que integraba a los pueblos americanos en la diástole y la sístole de Occidente y comenzar un nuevo camino, uno muy incierto, pero con dignidad propia, con la dignidad de *América Latina* en la que estaban presentes las y los herederos de las grandes culturas amerindias.<sup>502</sup> Y este ingreso a una mundialidad no existente se ha de lograr por vía de la *liberación* de los pueblos oprimidos, dominados. Es decir, la condición de posibilidad de hablar en términos de una civilización *mundial* es que los pueblos sometidos dejen de serlo y tengan iguales oportunidades de acceder a todos los bienes que se han alcanzado en favor del ser humano. No hay vida mundial con exclusión (sólo existe la geopolítica de la guerra, las amenazas y las presiones). En este sentido, Dussel pensó la analogía para comprender una nueva etapa de la historia humana más allá del relato de la modernidad. La analogía que comenzó a trabajar nuestro autor desde sus primeros años de labor intelectual es, y no lo ha dejado de ser hasta hoy, una analogía de la historia o, mejor, una *analogía histórico-política* que asume los saberes y experiencias anteriores pero en la necesaria justicia que debe prevalecer entre todos los pueblos y comunidades de la Tierra. No olvidando “quiénes somos” (en una unidad no cerrada sino flexible) para abrirnos a un momento inaudito de diálogo, cooperación, intercambio, renovación. En esto del “quiénes somos” es necesario incluir la enorme tarea que representó la conformación de los trabajos antropológicos de Dussel que tuvieron como interés científico ir a las raíces de América Latina: *El humanismo semita* (1969), *El dualismo en la antropología de la cristiandad* (1974) y *El humanismo helénico* (1975). Obras que tienen por lo menos dos aportaciones esenciales, a saber: 1) combatir la interpretación de la Historia Universal eurocéntrica que ha reducido la diversidad de pueblos y conexiones entre esto en lo que será la lenta conformación de lo que se ha denominado Occidente, es decir, reconocer que los discursos ideológicos y hasta filosóficos que han occidentalizado al cristianismo (lo han invertido, dice Dussel) tienen una grave y peligrosa consecuencia políticas, cultural y social que ha repercutido de formas nefastas en

---

la cual son simples accidentes las historias de otras culturas, las historias de otros pueblos. Historias marginales, accidentales, que solo valen por lo que pudieron haber sido como instrumentos de la historia universal y, si acaso, por lo que puedan llegar a ser en un problemático futuro. Esos pueblos son los que han tomado conciencia de su situación dentro de lo universal. Conciencia de su situación marginal en relación con la situación central de los pueblos occidentales que les han impuesto sus puntos de vista, esto es, sus intereses. Y esto ha sucedido así como consecuencia del papel de subordinados que les ha tocado. ¿Por qué les ha tocado ese puesto y no otro? Tal es la pregunta que, de una manera u otra, se han hecho y se hacen estos pueblos marginales”, *América en la histórica*, FCE, México, 1957, p. 88. El ámbito de lo “universal”, pues, es *donde* los pueblos luchan por un reconocimiento y por una globalidad verdaderamente humana, verdaderamente *universal*. Es evidente que este capítulo mexicano es el capítulo previo, formativo, de la visión dusseliana de la historia latinoamericana y del porvenir de la humanidad como mundialidad analógica. Una magnífica exposición sobre la posición novedosamente crítica de Zea la encontramos en el trabajo de su mejor discípulo, el filósofo y pedagogo Mario Magallón Anaya, en su obra *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*, CECYDEL, UNAM, México, 1991.

<sup>502</sup> Aquí se ve la pertinencia de valorar el primer curso que dio Dussel en Chaco (Resistencia, Argentina) en 1966, y que dio lugar a una obra que permaneció décadas guardada, nos referimos a *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal. Investigación del “mundo” donde se constituyen y evolucionan las “Weltanschauungen”*. Obra que ahora ha sido publicada por la editorial Las Cuarenta en la misma Argentina (2018).

la historia; 2) que no puede haber analéctica con el dualismo antropológico indoeuropeo que se reorganizó como cristiandad latina (que será la impactaría a los pueblos americanos, africanos y asiáticos en sus respectivos procesos de “evangelización” militar civilizadora); el ser humano tenía que ser reconstituido en su *unidad creadora* y en su relación inter-subjetiva (donde hay *Otra Persona* que el sí mismo). El dualismo tiene como consecuencia una irresoluble inestabilidad personal y social que tiende a la confrontación, a la agresión totalizadora y por tanto a la conservación sacra de lo dado (unívoco), de la jerarquía entre el alma y el cuerpo (es lo cíclico); la unidad creadora de la persona es por esencia abierta ya que es inter-subjetiva, es decir, está siempre *ante* Alguien que limita su cierre, que o mantiene en estado de apertura (es lo histórico). Si hay trascendencia (Infinito) el Sí-mismo queda limitado y abierto a esa misma trascendencia que no es un poder-sobre sino un camino de servicio proyectado a lo nuevo. Se trata del ser humano como *apertura* (“ser unitario *exnihilo*”, dice Dussel). No se trata del “devenir en lo mismo” sino la “creación en el Otro”. La analogía dusseliana es por entero *creacionista* (más específicamente: “una antropología filosófica creacionista”, como dice en el *Dualismo en la antropología de la cristiandad*, o una “metafísica creacionaria del ser como ‘lo oído’”, como dice en su *Método*). Vamos de un sistema contenido que no se renueva a un flujo creador que se va construyendo sobre la marcha y a la luz de la justicia. Dada una Totalidad la libertad creadora de las personas puede permitir que la opresión (el cierre) de esa Totalidad por medio de una inflexión o torsión abrir a esa misma totalidad a otra realidad histórica de la vida humana. Pero es presupuesto “creacionista” nos permite no estar en la cárcel (*sêma-sôma*) sino en la libertad de un horizonte interminable (la humanidad como *continuum ad infinitum*).

Lo que siguió en el recorrido teórico de Dussel fue justamente internarse en la comprensión de la dominación estructural que padecía América Latina (como región *periférica*),<sup>503</sup> interpretando la realidad latinoamericana en sus procesos y luchas de liberación. En esa primera época, se analizó sobre todo cómo la realidad latinoamericana suponía una *colonialidad* que le venía impuesta por la Conquista española que iniciara en 1492 con la exploración de Colón. Así, la historia de América Latina como tal inició con una

---

<sup>503</sup> El concepto de “periferia” es en el pensamiento que estamos trabajando una noción *analógica* fundamental a nivel histórico-mundial, pues su función discursiva consiste en *geo-historizar* la noción más amplia de “mundo”, es decir, de hacerla *concreta* no sólo porque con ello arribamos a un mundo específico sino todavía más a una historia de relaciones de poder, económico-político-culturales, donde el mundo de un pueblo es ampliado por el lugar que ocupa con otros pueblos según estas relaciones. Así, pues, hay mundos periféricos y mundos dominantes. El *carácter* periférico de un mundo *constituye su ser* (aunque sin absolutizar esta condición), pues no sólo es mundo sino que su mundanidad es vulnerable, violenta, sumamente precipitada. Esta mundanidad periférica que es el resultado histórico de una herida que no termina de sanar. De esta y por esta mundanidad se puede saber la época e n que se vive y el conjunto de códigos que le unifican (como cuando decimos “capitalismo”). La analogía aquí permite ver el grado de sometimiento compartido por las relaciones o conexiones dominantes; pues no hay mundos sin más, o mundos aislados, sino que su plexo existencial es semejante a otros porque está atravesado por esos otros por intervenciones constantes (unas más significativas que otras, unas más agresivas y radicales que otras). El imperialismo norteamericano produjo dependencia (ser periférico) en naciones latinoamericanas que todavía hoy resienten en su vida pública los perjuicios mortales provocados. Este concepto geo-político es usado por Dussel por el año de 1975 cuando está escribiendo su *Filosofía de la liberación* que publicará en México en 1977. Libro que comienza con una visión geopolítica del mundo (donde se inserta el discurso filosófico) de esa época con los principales poderes económicos y militares. De la noción de “dependencia” usada un poco antes, noción más figurativa, Dussel pasará a la de “periferia” y de ahí, ya con la lectura sistemática de Marx, se resignificará científico-económicamente la noción de “dependencia” que quedará hasta el presente.

súbita intervención militar y civilizatoria que llegó del mar.<sup>504</sup> Es la obra publicada en 1973, *América Latina. Dependencia y Liberación*,<sup>505</sup> la que da fe de cómo en los diez años anteriores se fue aplicando la concepción de la analogía a los temas y problemas de la realidad latinoamericana, tanto en un sentido antropológico como en un sentido teológico, llevando a cabo la tarea de ir más allá de la ontología. Puede decirse que por vez primera en la región la analogía es aplicada para atender el problema del género (la mujer oprimida), el problema antropológico del ser latinoamericano, el problema histórico de una Edad Mundial de la Filosofía y el problema teológico del cristianismo periférico como teología de la liberación. Estas ciencias sociales o humanas fueron problematizadas, entonces, a la luz de otro paradigma, el de la *liberación analéctica* de los pueblos oprimidos por la égida colonial, por lo que en estas ciencias se habría dado formalmente un giro ético-epistemológico desde este paradigma específico que fue madurando a lo largo de las décadas. Ahora estamos en posición de afirmar que aquí se ha inaugurado el *pensamiento complejo* en nuestra región intelectual donde las y los pensadores estaban habituados a pensar temas propios de sus respectivas disciplinas pero respetando las fronteras académicas de las mismas. Enrique Dussel fue quien desde un nuevo paradigma (analógico) pudo entrar por una puerta no advertida en todas estas disciplinas (y otras más adelante como la política y la economía) para enfrentar el prejuicio del eurocentrismo<sup>506</sup> que desde hace siglos anteriores se había venido conformando en los más importantes centros universitarios de América Latina.<sup>507</sup> Por

---

<sup>504</sup> Es sumamente importante valorar todo lo que se dijo por quienes se dedicaban al conocimiento de los astros y que tenían conocimiento de la geografía americana en las principales culturas de aquel tiempo (mayas, aztecas, incas) cuando tuvieron delante suyo la amenaza a su toda su forma de vida. El horizonte amerindio se extendió más allá lo visible y navegable por la guerra que vino de un *afuera* hasta entonces confirmado. Los españoles “descubrieron” el Atlántico (siguiendo la tesis dusseliana) por su interés comercial, mientras que los pueblos amerindios “completaron” su conocimiento de la Tierra por la fuerza bélica que se cernía sobre ellos. Ambas caras de la misma moneda por las que las culturas americanas fueron asumidas vertiginosa y ominosamente en un hoyo negro que las destruyó en un tiempo por primera vez realmente global: la aparición de la *colonialidad*.

<sup>505</sup> Fernando García Cambeiro, Buenos Aires. Esta obra es realmente importante para ver la transición definitiva en el pensamiento de nuestro autor de la posición filosófico-teológica eurocentrada (moderna) a un pensamiento crítico *desde* la periferia de América Latina (una filosofía ética y a una teología atea). En esta obra están artículos reveladores, tales como: “Escatología latinoamericana I y II” (1964); “Metafísica del sujeto y la liberación” (1971); “Metafísica de la femeneidad. La mujer, ser oprimido” (1971); “El método analéctico y la filosofía latinoamericana” (Brasilia, 1972); “La propiedad en crisis” (1963); “Historia de la fe cristiana y cambio social en América Latina” (España, 1972).

<sup>506</sup> Como claramente lo ha expuesto Samir Amin en su clásica obra sobre el tema: *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*, Siglo XXI, México, 1989.

<sup>507</sup> Cuyos excesos se mostraron más recalcitrantemente en posiciones tales como la de un Alberto Caturelli en Argentina que llegó a decir que América era la “forma” para albergar el *contenido* que era el Espíritu Europeo, que todo lo anterior a la invasión española y portuguesa no fue más que una edad perdida en el tiempo por debilidad. Los pueblos originarios fueron considerados por Caturelli como primitivos por ágrafos en su mayoría mientras que sólo unos pocos son los que llegaron a una escritura jeroglífica, lo que da como consecuencia esta sentencia: “Si no hay escritura, no hay historia; si no hay historia, no queda otro camino que orientar nuestra reflexión hacia aquel estrato originario [...] tal como se nos ofrece en el continente insular silencioso y aislado donde un mundo diverso de antiguos inmigrantes vivía en inmediatez con la naturaleza [...] mundo mágico”; pero Caturelli va extrema su visión: “Si el Almirante fue a ‘descubrir’ lo que ‘hasta entonces estaba oculto’ ¿es posible pensar en este mundo antes del descubrimiento por la conciencia intelectual? Me refiero al ‘antes’; es decir, a su estado de ‘oculto’ que, para la conciencia encubridora, era *como si nada*. Solamente por un esfuerzo de reflexión retrospectiva es posible pensar en América como lo que estaba ahí, como un ente dado, del que todavía no teníamos conciencia [...] a-bismo oscuro, originario, del que nada podría decir nadie [...] América no-descubierta sería un continente mudo, una suerte de cuasi no-ser”. Caturelli, Alberto, *El nuevo mundo*, EDAMEX, México, 1991, pp. 29, 53. Este no-ser, que bien podría ser el comienzo de un aprendizaje y un

ello es que también podemos decir que la teología, la antropología filosófica,<sup>508</sup> la historia y el género por él practicados fueron destinados muchas veces al ninguneo cuando no a la franca descalificación. Así, por ejemplo, los marxistas heterodoxos de aquellos días (que hacían respirar aire nuevo al pensamiento de izquierda), resultaron ortodoxos en sus juicios de rechazo sobre los textos ateo-teológicos de Dussel.<sup>509</sup> Se hace necesario indicar que cada trabajo, desde los comienzos, es, en cierta medida, un inicio nuevo para *pensar de otra manera* la realidad latinoamericana, asumiendo lo mejor del pensamiento occidental, pero evitando que el discurso se evadiera del *locus* propio. Por ende, la analogía permitió ver con otros ojos no sólo la realidad de la región, su historia, sus instituciones (el Estado, la Iglesia, etc.) sino las ciencias tradicionales que las estudiaban, permitiendo llegar a otro estadio del pensar, un pensamiento latinoamericano original, propio, de la liberación de los mundos que habitaban calladamente la Modernidad. Veamos, brevemente, algunos usos de la analogía *post-moderna* en la obra indicada como mostración de lo dicho:

*La propiedad.* Analizando la cuestión de la propiedad, Dussel indica lo siguiente en 1963: “La *propiedad* es una noción análoga. La propiedad es un derecho –objetivo o subjetivo, natural de gentes o positivo- que posee, entonces, un *sujeto* y un *bien* sobre el que dicho derecho se ejerce. Es decir, todo derecho, es ejercido por *alguien*, sobre un *medio* (el bien) en vistas a un *fin*. Los fines son diversos, los hay mayores y menores, particulares y comunes, privados y públicos, etc. Las personas que ejercen un derecho pueden ser un individuo privado o una comunidad –como persona moral colectiva-. Como vemos, el problema se diversifica rápidamente y la complejidad aumenta en la medida en que pretendemos abarcar

---

acercamiento a la voz-palabra que no es la propia se ha convertido peligrosa y avergonzantemente en la nada de sentido y en la nada de vida de quienes aquí habitaron, seguían habitando luego de ser “descubiertos” (ser puestos a la luz de la razón) y siguen habitando hasta el día de hoy. Los que estaban “aislados” eran quienes habitaban de este lado del Atlántico y esto les había *atrasado* notablemente del desarrollo europeo que al llegar a estas tierras les pudieron insuflar vida auténtica orientada a un porvenir realmente próspero. El llamado “descubrimiento de América” por parte de Colón fue para este tipo de interpretaciones el inicio de la vida “civilizada” del continente; tal es la tesis que ha medrado en el ambiente de nuestra vida pública. Desde luego que no fue el único y todas las disciplinas se fueron encaminando en esta posición que despreciaba las propias raíces aspirando a una vida que sólo Europa, en un comienzo, y Estado Unidos, después, podían ofrecer (esta era y sigue siendo la postura de las élites criollas que se quedaron con el poder político y por tanto con las riendas educativas en contubernio con una religiosidad católica medieval y autoritaria en su gran mayoría). Enfrentar este Poder Fáctico en aquellos días era y fue sin duda una provocación peligrosa que cinco décadas está rindiendo sus frutos. Comparto dos recientes trabajos excepcionales de doctorado para mostrar el nefasto proceder teórico de Caturelli: *El concepto de hombre y el ser absoluto en las culturas maya, náhuatl y quechua-aymara*, de Miguel Hernández Díaz (FFyL/UNAM, 2013) y *El pensamiento filosófico de los mayas hasta antes de la invasión* (FFy/UNAM, 2015).

<sup>508</sup> Esta posición teórica que Dussel llamará en 1965 “antropología hermenéutica evolutiva” cuya pretensión es posicionarse fenomenológicamente más allá del paradigma de la conciencia hacia una visión unitaria (no dualista ni mecanicista), intersubjetiva, como integración del cosmos en el mundo cultural (el ámbito del Sentido) en relación a la vida orgánica que se manifiesta en el cuerpo (pero ahora pensado como carne/totalidad) del ser humano en cuanto resultado de miles de millones de años de evolución. Este primer acercamiento al tema de la vida dice mucho de lo que en la década de los 90’s significará el concepto esencial al nivel de la realidad material del ser humano: “la vida”. La propuesta de la década de los 60’s quedará presentada en el artículo: “Situación problemática de la antropología filosófica”, en *Revista de la Facultad de Humanidades*, No 7, Diciembre de 1965, Universidad Nacional del Nordeste, Chaco, Argentina.

<sup>509</sup> Desde luego que el marxismo latinoamericano se ha renovado con las nuevas generaciones que con una mentalidad más abierta y crítica han encontrado en la Filosofía de la liberación una teoría sugerente y fuerte para poder enfrentar los nuevos retos.



toda la variedad de sus posibilidades. La pluralidad de fines y de sujetos determinará la multiplicidad de tipos de *propiedad*. Sin embargo, ese conjunto no es un caos, sino, bien por el contrario, un orden en donde cada parte se subordina armónicamente al bien del todo y se coordina con las otras partes *semejantes* [subrayado nuestro]. En fin, la propiedad es una *noción análoga*, es decir, un concepto que poseyendo un contenido común –derecho a la adquisición, uso y beneficio de un bien– se ejerce en cada nivel de significación de una manera diversa –la propiedad de un niño es análoga a la de un adulto o a la de una nación, en cada caso el contenido es análogo”.<sup>510</sup> Aquí se puede ver la manera en que el discurso del pensador no es simple sino complejo en el análisis de la propiedad en sus distintos “niveles de significación” donde hay “determinaciones” sobre la “multiplicidad” de tipos de propiedad. La palabra “complejidad” es usada no por casualidad sino para atender que este tema que puede parecer haber sido resuelto por el liberalismo o por el comunismo cuando es posible una asimilación mayor en una nueva noción de propiedad en beneficio de la humanidad toda. Incluso aquí se hablará del sentido de la Revolución para que, en “extrema necesidad”, los bienes sean puestos en común para satisfacer las necesidades de todas las personas. El uso de la analogía de atribución (siendo el analogado principal o primero la Creación misma de todo cuanto hay y el analogado segundo es la propiedad común de todas las cosas (*communis omnium possessio*) en beneficio-útil del bien del ser humano como Totalidad. Aparece aquí la palabra tomista latina *distinctio* como “separación” o “fraccionamiento” de la propiedad común (I-II, q, 94, a 5, ad 3). Se dice también “no siendo en el mundo pero estando en el mundo, no teniendo por fin propio la promoción de la civilización, pero orientando de hecho la sociedad hacia un orden más justo”. La propiedad, concepto complejo, si se le sabe mirar bien, debe ligarse por último al bien supremo del ser humano, a la justicia, de lo contrario se corrompe en avaricia y despojo (robo).

*El profetismo como analogía de la fe.* Analizando la fe cristiana y los cambios sociales en América Latina, Dussel indica en 1972, donde se dice que Bartolomé de las Casas<sup>511</sup> fue el

---

<sup>510</sup> *América Latina. Dependencia y liberación*, pp. 178-189.

<sup>511</sup> La figura profética de Bartolomé de las Casas permanecerá a lo largo del desarrollo intelectual de Dussel, cumpliendo distintos papeles en los tres ámbitos disciplinares donde se desenvuelve nuestro autor: la crítica teológica, la filosofía y la historia, pues Las Casas se ocupó de cada una asumiendo una posición comprometida y distinta a la del resto. Es en 1974 cuando Dussel produce dos artículos fundamentales al respecto de este clásico latinoamericano: “Bartolomé de las Casas” (*Encyclopaedia Britannica*, Chicago, T. X, pp. -684-686) y “Fray Bartolomé de las Casas. Profeta crítico del imperialismo europeo” (XLI Congreso Internacional de Americanistas, México). De esta época saltamos a “Modernidad y alteridad (Las Casas, Vitoria y Suárez: 1514-1617)” (Revista “Cuadernos Salmantinos de Filosofía, 2003, Universidad Pontificia de Salamanca, XXX) y “Primera crítica filosófica contra la legitimidad de la esclavitud moderna: Bartolomé de Las Casas” (*Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 231-235), hasta llegar a considerarle en los más recientes años como quien fundara el *contradiscurso* de la Modernidad. Las Casas puede ser considerado justamente el *discurso analógico* que le permitió a Dussel “hablar” filosófica, histórica y teológicamente de América Latina como continente dominado, dependiente y periférico, como el Otro de la Modernidad y el origen de su globalización militar y económica. Hay que recordar que Dussel se encontró con Bartolomé de las Casas en la época de sus estudios del Archivo de Indias cuando estuvo de estancia de investigación en el Institut für Europäische Geschichte, Mainz, de lo que resultó una obra valiosísima por la riqueza del material encontrado: *El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio*, publicado en 8 tomos de 1969 a 1970 por el Centro Intercultural de Documentación (CIDOC), Cuernavaca, México, hasta hace muy poco inédito pues se puede acceder a él de forma íntegra en la página web del autor ([www.enriquedussel.com/obras](http://www.enriquedussel.com/obras)). El historiador de la Iglesia (la Cristiandad colonial) latinoamericana ofreció al filósofo y al teólogo elementos formidables para comprender el origen y el devenir no de una institución

primer teólogo de la liberación que realizó el diagnóstico de la patología de la Modernidad europea (de su *mal*). Citamos *in extenso*: “La primera parte de nuestra comunicación será un comentario a un texto del primer gran profeta americano. Bartolomé de las Casas (1474-1566) no fue un historiador (de allí la falsa crítica en la que caen algunos) ni simplemente un humanista que descubrió en el indio la persona humana; Bartolomé fue un auténtico profeta y por ello su *estilo es profético apocalíptico* [subrayado nuestro], lo que explica las exageraciones, lo hiperbólico de su mensaje, pero lo adecuado de su revelación. Las Casas fue un teólogo explícito de la liberación ya que supo descubrir en pleno siglo XVI el pecado que tiñe ya cinco siglos de historia universal: *el pecado de la dominación imperial europea* [subrayado nuestro] sobre sus colonias del Tercer Mundo (América latina, mundo árabe, África negra, India, sudeste asiático, China). *El pecado originario* [subrayado nuestro] de la modernidad fue el haber ignorado en el indio, en el africano, en el asiático “el Otro” sagrado, y el *haberlo cosificado como un instrumento* [subrayado nuestro] dentro del mundo de la dominación nordatlántica. Este pecado no ha sido des cubierto por los teólogos europeos, ni hasta hoy, ni por los mejores, y por ello toda su teología se transforma en una totalización ideológica, ya que no advierten el condicionamiento político que se ejerce sobre ellos mismos. Bartolomé nos dice: “Dos maneras generales y principales han tenido los que allá han pasado, que se llaman cristianos, en extirpar y raer de la haz de la tierra aquellas miserandas naciones”. Nuestro profeta escribe esto en 1552, en España; por ello el “allá” donde han pasado son las Indias occidentales, y los “que se llaman cristianos” son los conquistadores. Y bien, las dos “maneras” o modos de comportarse (el *êthos* de la dominación europea moderna) con respecto al indio fueron: “La una por injustas, crueles, sangrientas y tiránicas guerras. La otra, después que han muerto todos los que podrían anhelar o suspirar o pensar en libertad, o en salir de los tormentos que padecen, como son los señores naturales y los hombres varones (porque comúnmente no dejan en las guerras a vida sino los mozos y mujeres) oprimiéndoles con la más dura, horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas”. Puede observarse que Bartolomé nos describe, explícitamente, la dialéctica de la dominación. En un primer momento, hay un enfrentamiento a muerte (“en las guerras a vida”) en la que muchos mueren: esta guerra es ya injusta y se trata de un crimen histórico-universal que españoles, franceses, alemanes, hombres del País Bajo e Inglaterra (por no hablar de Estados Unidos y Rusia) hace tiempo que han perdonado (porque no lo han sufrido). Los que permanecen con vida, en un segundo momento, se les “opreme” con la más horrible “servidumbre”. No hay entonces que esperar a Hegel para enunciar la dialéctica del señor y el siervo, de la doble alienación, sea total en el esclavo o parcial en el trabajador. Pero además Bartolomé enuncia también la alienación de la mujer, de la india, que es la madre alienada de América latina, amancebada con el prepotente padre hispánico que mata al varón indio y tiene hijos (el mestizo: el hombre latinoamericano) con la sierva. Podemos ahora preguntarnos: ¿Cuál es el proyecto histórico, existencial, que movió a los europeos desde el siglo XV para oprimir de esta manera a otros

---

religiosa, como algunos marxistas sin cultura regional han supuesto, sino de la misma cultura política de las naciones que lentamente se fueron conformando “después” de la época colonial; la historia de la Iglesia como la historia de la religiosidad popular y de los Estados poscoloniales que decantaría en la aquella Iglesia que se alió con Pinochet en Chile y aquella *otra* Iglesia de los curas guerrilleros tales como Ernesto Cardenal en Nicaragua o de las Comunidades Eclesiales de Base. Pero para entender estas dos Iglesias enfrentadas fue un camino de liberación que comenzó con la misma invasión europea; dos iglesias, dos opciones políticas, una que veía al Poder y a la jerarquía (a la obediencia ciega, el silencio y el abuso) y otra que veía al pueblo pobre pero esperanzado en que era posible vivir con pan, paz y trabajo, con justicia.

hombres reduciéndolos a ser una "cosa", una "mano de obra", un "instrumento" a su servicio? Bartolomé nos responde en las categorías de la Segunda Escolástica: "La causa [final] porque han muerto y destruido tantas y tales y tan infinito número de ánimas los cristianos, ha sido solamente por tener por su fin último el oro y henchirse de riquezas en muy breves días y subir a estados muy altos y sin proporción a sus personas". El oro y la plata, la riqueza es, exactamente, el proyecto existencial último del hombre moderno europeo, del hombre burgués, el burgalés medieval que como no era noble (no podía tender a "estar-en-el-honor") ni Iglesia (no podía tender a "estar-en-la-santidad") tuvo que contentarse con un despreciado "estar-en-la-riqueza". Ese hombre se abre camino hacia el Oriente por las Cruzadas, pero allí fracasa; se abre camino hacia el Occidente por la conquista de América y allí se impone. Ese oro y esa plata es un nuevo "dios". Domingo de Santo Tomás, que será obispo de La Plata, escribe en una carta del 1 de julio de 1550: "Avra quatro años que, para acabarse de perder esta tierra, se descubrió una boca del infierno por la qual entra cada año grand cantidad de gente, que la cobdicia de los españoles sacrifica a su dios, y es una mina de plata que se llama Potosí". Este texto teológico tiene suma actualidad ya que plantea en sus términos adecuados la cuestión de la "muerte de Dios" y del "ateísmo". ¿Qué Dios ha muerto? ¿Qué Dios es negado? ¿Cómo es que Dios se ausenta de Europa? ¿Cómo es que se lo niega? Sobre el teocidio y el modo de la ausencia en Europa de Dios, otro obispo, Juan de Medina y Rincón, escribe el 13 de octubre de 1583, desde la lejana Mechoacán: "Mucha de la plata que aca se saca y va a esos Reynos, se beneficia con la sangre de yndios y va envuelta en sus cueros". ¡Tiempo de profetas aquellos! ¡Lenguaje hispanoamericano a lo Isaías, Jeremías u Oseas! ¿Cómo habrían de reconocer en estos cristianos del siglo XVI hispánico a profetas hombres europeos que habían edificado su mundo sobre el cadáver del Otro, del indio, del africano, del asiático?".<sup>512</sup> Bartolomé de Las Casas emprende, pues, un *estilo profético apocalíptico*. ¿Qué vio Las Casas en el proceso histórico insólito que se precipitaba delante de sí? ¿Con qué podía interpretar<sup>513</sup> lo que ahí acontecía? Según Dussel, Bartolomé de Las Casas se insertó en una tradición no meramente teológico-académica sino ante todo en una *posición profética* que venía de hace milenios en aquel exhorto de *denuncia* frente a los males que se estaban aglomerando en el mundo (el núcleo ético-mítico del cristianismo primitivo) y que implica suma exposición (*apokalipsis*); se trata de la escatología latinoamericana. ¿Por qué tomarse tanta pasión e indignación como nadie en el caso de Las Casas? Precisamente por esta posición ética que le impelía a la denuncia enfurecida. Así, es que Las Casas había advertido sobre el Pecado (el Mal) de la civilización europea al negar al Otro (la altísima dignidad del Otro como Libertad) y haberlo traficado/cambiado por la plata y el oro (el ídolo). Con la Conquista Europa había renunciado al cristianismo en su mensaje esencial. Se inmola al indio al dios oro, al dios plata. América hispánica nació de este juego de manos del engaño (se prometía la evangelización de la paz y el amor con una mano, pero con otra se anuló todo derecho y toda dignidad al indio) para sacar un provecho. El indio se hizo *medio* para el *fin* mundano de desarrollo económico-mercantil de la corona española.

Prosigue Dussel: "Bartolomé puede decir que se "llaman cristianos" [los españoles] pero no lo son, porque la fe ha sido negada en la *prâxis* de los que así se llaman. La *prâxis* dominante, la *prâxis* de conquista niega la fe. Para poder comprender cómo es que la fe es negada en la *prâxis* conquistadora tenemos previamente que preguntarnos: ¿qué es la fe? [...] [Con Schelling] la fe llega a donde el saber, el pensar, la comprensión, la representación o el

---

<sup>512</sup> *Ibidem*, pp. 193-195.

<sup>513</sup> Este tema lo veremos en el siguiente capítulo.

conocer no pueden llegar: la fe llega al más allá de la Totalidad, se abre a otro mundo como del Otro. *La fe es la posición de la inteligencia primera que respeta, acepta, asiente que hay otros mundos, otros sentidos, otros hombres, otras libertades más allá de la propia Totalidad. La fe es posible si se es ateo de sí mismo* [subrayado nuestro]. Pero el conquistador europeo no pudo tener fe porque no respetó el mundo del Otro, del indio, del africano, del asiático [...] Fe, en su sentido primigenio, meta-físico, teológico [antifetichista], es la posición de la inteligencia en una Totalidad dada, por ejemplo la hispánica en 1492 (fecha de la toma del último Reino árabe en Europa: Granada, la última cruzada medieval; fecha en la que Colón descubre unas islas insignificantes en el Mar Océano, presumiblemente cercanas al Asia), y desde esa Totalidad de sentido un exponerse, un abrirse, un enfrentar al Otro en una "cara-a-cara". Cuando Colón llegó a América, cuando Cortés desembarcó en México, cuando Pizarro caminó hacia Cuzco, se estableció la *posición* del cara-a-cara: europeo ante el indio. Creer hubiera sido amar al indio como Otro (*agápe* en griego cristiano); amor-de-justicia en el sentido que se lo ama por lo que él es, desde su mundo. Creer hubiera sido esperar su liberación, desear un futuro de plena realización del indio. Creer hubiera sido oír su palabra-otra, su pro-vocación a la justicia, su interpelación en la defensa de sus derechos. Creer hubiera sido saber la imposibilidad de una comprensión adecuada de "su" palabra *reveladora*, ya que el fundamento de dicha palabra (su mundo en un primer momento incomprensible para el español en cuanto mundo ajeno) era desconocido. Creer hubiera sido, a partir de una comprensión inadecuada de su palabra pero tenida y aceptada como verdadera, hubiera sido confiar en su *revelación*. Con-fiar (*cumfidem*) en el indio porque es otro hombre, porque es pobre, porque es la epifanía histórica de Dios que ahora y aquí me llama a "servir" a este hombre en aquello que él me exige como justicia. La fe es la aceptación, el asentimiento de la palabra del Otro, del pobre, para los españoles del indio, y un caminar *sobre* dicha palabra en un compromiso práctico que me permite acceder a su mundo desde donde fue dicha su palabra reveladora. Ese compromiso *sobre* su palabra no es sólo *prâxis* (noción griega equívoca) sino que es *habodáh* (en hebreo significa: trabajo, servicio, y es la acción profética del "Siervo de Yahveh" ya que tiene la misma raíz: *hebed*). Es por ese "trabajo liberador" más allá del horizonte de la Totalidad que la palabra (*dabar* en hebreo que dice relación con el *ruaj*: la palabra y el Espíritu) se hace carne en la Totalidad (basar en hebreo es exactamente la categoría teológica de "Totalidad"). Es entonces una dialéctica de palabra-oído, pero palabra de Dios que se revela concreta e históricamente por la epifanía antropológica del pobre y "el que tenga oídos para oír que oiga". Jesús no dijo, porque no era ni griego ni moderno europeo: "El que tenga ojos para ver que vea", o: "El que tenga inteligencia para saber que comprenda". La fe es la racionalidad primera porque cree en alguien y no sólo conoce algo dicho. Conoce todo lo que está en la Totalidad, pero cree la que está más allá de la Totalidad, del sistema, de la propia cultura o mundo, de las creaturas: creo en el Otro, en el pobre, lo más allá del propio sentido, la que todavía no tiene sentido. Desde esa nada de sentido irrumpe la palabra creadora por el pobre. *El profeta es el que sabe acoger la palabra creadora que desde la nada (ex nihilo) pone en cuestión la Totalidad, la detotaliza, y que jugándose por la praxis liberadora por el Otro (habodáh) se sitúa en su vida en la exterioridad del sistema* [subrayado nuestro]. Desde fuera es ahora el profeta, que ha podido en la vida y por su inteligencia interpretar la palabra del pobre (que antes debió creer y que ahora sabe), el que la lanza críticamente contra la Totalidad (*pro-femí* en griego significa: hablar delante, contra). Como la Virgen de Nazaret, el profeta ha dejado que la palabra se haga carne, que la pro-vocación del pobre encuentre en la Totalidad con-fianza. Ahora es la palabra profética la que debe recrear al Todo, aunque en su gesta liberadora le

vaya su vida. La "lógica de la Totalidad" no puede sino matar al profeta que le testimonia al pobre, su exterioridad, y le anuncia su muerte como Totalidad, ya que es necesario que muera la Patria vieja para que por la liberación que forje una Nueva patria en la que el pobre habite como en casa propia. *El que cree puede comprometerse en la liberación del pobre, pero no a partir de su propio modelo liberador, sino del modelo que la revelación del Otro vaya día a día indicando en el claro oscuro de la historia* [subrayado nuestro]. Es desde el Otro, alterativamente que se mueve la fe. La conquista en cambio se mueve totalitariamente desde la Totalidad misma".<sup>514</sup> Tenemos aquí el esquema completo de la propuesta analéctica en toda su fuerza discursiva. Las categorías de "Totalidad" y "Exterioridad" están ya plenamente formadas en una comprensión nueva de la historia. Es por la mediación de la noción escatológica de la fe que se entiende racionalmente que hay más sentidos, libertades y mundos además del propio y que esa misma riqueza inigualable es lo más digno de todo porque es la revelación misma de lo sagrado, es lo sagrado. La fe es una espera que aguarda la maravillosa experiencia de la libertad de Alguien. Lo contrario a la Conquista (al homicidio) es el *servicio* como procuración de esa misma libertad en la justicia, y en ese crecimiento pedagógico corregir lo que hubiese ser corregido en ambas partes que se tal vez se hubieran juntado en una nueva realidad histórica más próspera. El *profetismo* de Las Casas se explica porque supo escuchar incluso cuando no conociera las lenguas, las costumbres o las instituciones amerindias. Muy interesante en esta analéctica es que no alcanza por vía de un modelo impuesto (como tantas veces se ha hecho), sino que el modelo que se construye desde la misma *revelación* del Otro, es decir, desde su libertad, desde su digna creatividad para decidir por cuenta propia el mejor camino de vida (esto sería la consumación del respeto por la Libertad de Alguien más allá de mis expectativas y deseos, de mis intereses y proyectos). Pudo más la ambición y no la pedagogía del amor en esa Europa que se arrojó al remolino violento de la historia por la Conquista. Este pasaje d 1972 es un fresco completo que nos pone todos los elementos categoriales y movimientos dialécticos y analógicos por los cuales es posible saber con precisión qué ha configurado desde el comienzo de su vida intelectual por analéctica. El profetismo denuncia y evidencia la Fetichización de la historia, de los sistemas históricos de vida social. El profetismo, es, en palabras de nuestro autor en 1977: *antifetichismo ateo (Filosofía de la liberación, 3.4.3.)*. Las Casas ha interpretado la historia en *clave profética*.

*Pensar desde América Latina*. Dussel habla aquí de la relevancia del quehacer filosófico crítico (profético): "[partiendo de la pregunta planteada por Augusto Salazar Bondy] ¿es posible una filosofía auténtica en nuestro continente subdesarrollado y oprimido aun cultural y filosóficamente? Es posible sólo con una condición: que, desde la autoconciencia de su alienación, opresión, sabiéndose entonces estar sufriendo en la propia frustración la dialéctica de la dominación, piense dicha opresión; vaya pensando junto, "desde dentro" de la praxis liberadora una filosofía ella misma también liberadora. Es decir, la filosofía, que emerge de la praxis y que la piensa, es la *filosofía postmoderna* [subrayado nuestro] cuando parte de una praxis que supera la dialéctica del sujeto como dominador-dominado. Superar dicha dialéctica no es luchar prácticamente para ser el futuro dominador (porque exigiría un nuevo dominado y se trataría del "infinito malo" de Hegel). La praxis liberadora debe aniquilar la dialéctica de la dominación en vista de un nuevo tipo de hombre histórico donde la dominación cósmica y cosificante sea superada en una fraternidad humanizante. En el mismo

---

<sup>514</sup> *Ibidem*, pp. 202-204.

proceso liberador la filosofía irá encontrando, en la cotidianeidad de la praxis histórico-liberadora, la manera de repensar al hombre, de indicarle una nueva interpretación ontológica. La función de la filosofía en el proceso de liberación es insustituible: ninguna ciencia, ninguna praxis podrá jamás reemplazar a la filosofía en su función esclarecedora y fundamental. Si a veces el hombre que se lanza en la acción liberadora desconfía y hasta critica al "filósofo", es porque éste apoya sofística y pretendidamente sin comprometerse, de hecho, el polo del dominador nordatlántico, donde ha bebido estudiosamente su sistema de conocimiento pero sin saber pensar la realidad que lo rodea: el filósofo criticado por el hombre que se compromete en la acción liberadora es el alienado y alienante, y la crítica del hombre de acción es sumamente valiosa, esclarecedora".<sup>515</sup> Este pasaje nos indica en qué consiste la filosofía pos-posmoderna (*transmoderna*) que desde la opresión se juega el camino a la Libertad. La nueva "interpretación ontológica" no viene dada por un modelo impuesto sino por el proceso mismo de un obrar justo, de un obrar des-habitual donde las personas sean personas y no instrumentos.

*Escatología latinoamericana.* Escribe Dussel en Münster en 1964, atendiendo la configuración histórica de América Latina desde el proceder ideológico-religioso de las élites coloniales que han puesto los sellos y candados a la Libertad del continente, que le han puesto una forma de control: "De este modo, la Cristiandad iberoamericana colonial, incluyendo a España y Portugal, e igualmente el Brasil, era co-esencial con el mesianismo<sup>516</sup> que el español o el portugués llevaba como elemento constitutivo de su conciencia. Ese mesianismo chocó contra la estructura estática y primitiva de las civilizaciones antihistóricas, como la maya, azteca o inca, que no habían pasado la época calcolítica. Dicho mesianismo se infundió en las masas, se impregnó con nuevos elementos y se transformó profundamente -sin llegar nunca, al menos en la totalidad de la conciencia colectiva a significar un cristianismo adulto, histórico, liberador. El lirismo, el euforismo un tanto exagerado en la alabanza y hasta divinización de muchas estructuras políticas debe írselas a buscar en esa tendencia tan ibérica al mesianismo temporal. El ideologismo es otra de las dimensiones de esa conciencia mítica. Es evidente que la única solución ante esta ambigüedad es la clara distinción de los dos niveles: el temporal y lo escatológico. Dicha distinción tan necesaria se produjo en el siglo XIX, aunque mediando la guerra fratricida, la incomprensión, la muerte, la desorganización. El proceso de secularización es la vigorización de la consistencia de lo temporal y la libertad auténtica de lo escatológico, pero con peligro de dualismo. La sociedad futura, respetuosa de la libertad, permitirá un compromiso mucho más profundo en la responsabilidad política y religiosa".<sup>517</sup> El tema de la libertad aquí se entiende desde luego desde las mismas tradiciones culturales populares que han asumido el pasado amerindio con nuevas relaciones éticas, con nuevas formas de organización comunitaria. Se trata de la posición de cuidar un pluralismo abierto religioso que parte de la vida de los pueblos realmente existentes.

*Trabajo intelectual latinoamericano.* Escribe Dussel en 1964: "Concluimos recomendando con insistencia al trabajador intelectual descubrir y poseer los instrumentos necesarios para

---

<sup>515</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>516</sup> Para profundizar sobre el mesianismo y su sentido político, véase la propuesta de interpretación del filósofo mexicano Bernardo Cortés Márquez: El mesianismo como paradigma de lo político: subjetividad y temporalidad en torno a la constitución de un actor político alternativo. Tesis de doctorado en la FFyL de la UNAM, disponible en: <http://132.248.9.195/ptd2020/agosto/0802841/Index.html>

<sup>517</sup> *América Latina. Dependencia y liberación*, pp. 53-54.

el ejercicio de su acción -las lenguas extranjeras, los métodos europeos-norteamericanos, el hábito científico respectivo exigente de sí mismo, volcarse a la investigación de Latinoamérica como un todo sociocultural, a fin de discernir una antropología, una ciencia política, un humanismo que permita a nuestros dirigentes y políticos construir una sociedad más justa, más adecuada a las exigencias de nuestra existencia situada, nuestra existencia concreta que no puede ser sino latinoamericana, en un mundo que se unifica, en una civilización que *respetando las particularidades se planetiza* [subrayado nuestro]-. ¡A nosotros analizar y defender nuestra "particularidad" latinoamericana!".<sup>518</sup> La existencia concreta, particular, de América Latina (en su diversidad situada geohistóricamente) debe ser primeramente promovida y defendida en un concierto planetario que tiene y que debe ser más justo, plural, abierto. Se trata, pues, de universalizar la particularidad en el respeto.

Todos estos ensayos con una eminente carga histórica prepararon el camino para asumir una nueva posición inusual en la historia de la filosofía: la *geopolítica*. El discurso filosófico tradicional estuvo marcado por hacer abstracción sutil de las circunstancias internacionales en el momento mismo en que se estaba escribiendo porque hablar directamente de la situación económica o política implicaba vulgarizar el ejercicio racional que meditaba los hechos consumados o los disfrazaba con figuras o metáforas. La gran excepción a esto fue Karl Marx. Nuestro autor puede considerarse otra gran excepción y en nuestra región eso tuvo un significado profundo. Recordemos el antecedente mexicano de Leopoldo Zea quien pensaba *situadamente*, históricamente, geopolíticamente (dado un orden internacional constituido desde el nefastamente llamado "descubrimiento de América"). Pero aunque Zea supone la geopolítica para pensar y piensa geopolíticamente, Dussel tematiza filosóficamente este movimiento, es decir, lo eleva a rango categorial: Centro / Periferia. No son solamente nociones de coyuntura sino de clave hermenéutica para analizar la situación de marginación por la que pasan muchos pueblos de la Tierra luego de la emboscada civilizadora occidental. Así, la liberación de las periferias no puede significar más que la anulación del sistema internacional vigente: la Modernidad capitalista. La obra donde Dussel emprende esta determinación de su pensamiento analógico es *Filosofía de la liberación* que fue escrita en el exilio y sin la biblioteca personal, publicada en 1977 por una pequeña Editorial que fundara el mismo Dussel con el nombre de Edicol con tirajes de 5000 ejemplares por libro. Esta obra es el marco categorial explícito con el cual Dussel trabajó desde el origen y trabajará a lo largo de su vida. Es una obra que puede ser considerada como el primer momento programático-formal propiamente dicho de su trayectoria intelectual. Lo anterior fue una preparación rigurosa y lo posterior será un desarrollo creador. Pero no hay ruptura sino nuevos temas y problemas a pensar desde este programa categorial.<sup>519</sup> Hay un salto (por decirlo de alguna manera) o un *giro* discursivo de la filosofía fenomenológica y de la historia universal de las culturas de la humanidad (de los *éthe*) a la geopolítica del capitalismo y la situación de los países periféricos del Sur global. La filosofía había asumido explícitamente

---

<sup>518</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>519</sup> La postura que indica que hay "rupturas" en el pensamiento de nuestro autor es defendida por Pedro Enrique García Ruiz (en México) y Adriana María Arpini (en Argentina). Postura que no compartimos por todo lo indicado aquí. En un autor con vocación genuina del pensar no hay rupturas sino crecimiento teórico en aquello que pueda contribuir a esclarecer intuiciones que se han concebido al comienzo de la vida intelectual (eso sí, hay un antes y un después en lo que puede ser llamado "vida intelectual", que va más allá de escribir algunos textos que no tienen mayor impacto o significado).

su posicionamiento político ante el la desigualdad imperante<sup>520</sup> y es que esta filosofía nació como producto de tal desigualdad. La tarea del pensar tuvo que dejar de ser una imagen que se ocultaba a sí misma y mostrarse en su *territorialidad*, donde no es lo mismo nacer en un país del Sur que en uno del Norte:

No advertidamente la filosofía nació en este espacio. Nació en los espacios periféricos en sus tiempos creativos. Poco a poco fue hacia el centro, en las grandes ontologías, hasta degradarse en la mala conciencia de las edades morales o, mejor, moralistas. Se trata entonces de tomar en serio al espacio, al espacio geopolítico. No es lo mismo nacer en el polo norte o en Chiapas que en Nueva York.<sup>521</sup>

La síntesis geo-histórica de toda esta etapa previa se da, según nosotros, en la obra *1492. El encubrimiento del Otro. El origen del mito de la Modernidad* (1992).<sup>522</sup> Aquí es más que explícita la conformación del “Indio” en su opresión colonial por parte del proyecto civilizatorio moderno (que ha triunfado por encima de sus valores y tradiciones más prominentes y humanistas). Aquí encontramos por primera vez la palabra “Transmodernidad”: “La *Transmodernidad*: un proyecto futuro”. Ahora se trata de estudiar en qué consiste el eurocentrismo como mito desarrollista y civilizador donde el Otro amerindio fue en-cubierto (y no, como lo indicaba y lo sigue haciendo hasta la fecha el discurso eurocéntrico, “des-cubierto”). La dialéctica moderna fue *descubrimiento* para los españoles, *encubrimiento* para los indios. Pero ¿por qué? Porque la lógica conquistadora que yacía en Europa (el *ego conquiro*) que no se abrió a la dignidad de los pueblos americanos sino que sólo los asumió unívocamente según sus intereses. En esta obra se habla también por primera vez del “descubrimiento del Atlántico” como novedad en la ciencia histórica que es al fin lo que permitió a España convertirse en un Imperio y fue una de las razones para que Europa despegara económicamente (con toda la plata y el oro que fueron a parar a sus arcas, acelerando el comercio europeo). Esta obra ya es la que marca una posición definitiva de nuestro autor<sup>523</sup> ante lo acontecido en la Conquista de América como un radical cambio en la historia de la humanidad (lo que cambiaría el antiguo mundo multipolar euro-asiático por una globalización civilizadora occidental que aún perdura). Así que geo-históricamente el fetiche o ídolo le encontramos en el proyecto de *ocultamiento* de la Modernidad occidental: “Europa ha constituido a las otras culturas, mundos, personas como ob-jeto: como lo ‘arrojado’ (-*jacere*) ‘ante’ (*ob-*) sus ojos. El ‘cubierto’ ha sido ‘des-cubierto’: *ego cogito cogitatum*, europeizado, pero inmediatamente ‘en-cubierto’ como Otro. El Otro constituido como lo Mismo. El ego moderno ‘nace’ en esta autoconstitución ante las otras regiones dominadas”.<sup>524</sup> Es decir, Europa se había afirmado en la negación de la alteridad de otras

---

<sup>520</sup> Tema que viene de la lectura de Franz Hinkelammert en sus consideraciones sobre la “dialéctica de la desigualdad”, que este autor venía trabajando desde los 70’s (indicación de DDB).

<sup>521</sup> *Filosofía de la liberación*, Edicol, México, 1977, parágrafos 1.1.1.1., 1.1.1.2. Versión actualizada del FCE, 2011. Habría que indicar que esta obra es de las poquísimas exposiciones de la historia de la filosofía occidental en que se habla explícitamente de la relación entre geopolítica y filosofía. Dussel mismo confesará que quien le inspiró en esta forma de hablar de la actividad filosófica fue Emmanuel Levinas en el prólogo de su célebre obra, *Totalidad e infinito*, pensando la ética desde el espacio de la guerra (advertencia señalada por el colega DDB).

<sup>522</sup> Obra que, en palabras de Dipesh Chakrabarty, en su trabajo *Al margen de Europa*, representa “un vigoroso intento de cuestionar el eurocentrismo” (Tusquets, Barcelona, 2008).

<sup>523</sup> Que irá desarrollando en posteriores obras como la *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (1998) y la *Política de la liberación* (2007).

<sup>524</sup> 1492. *El encubrimiento del Otro. El origen del mito de la modernidad*, Ediciones Antropos, Bogotá, 1992, p. 53.



culturas en la dialécticamente que cubría (con historias de seres extraños, míticos), des-cubría (como seres perdidos de la creación) y en-cubría (como los salvajes que debían ser integrados como mediación para lograr los fines europeos). Este mecanismo dialéctico perverso es el que ha de ser superado analécticamente denunciando por principio de cuentas el código fagocitador de este proyecto civilizatorio totalizador.

En la trayectoria intelectual de Dussel se pueden ver con claridad líneas de investigación que corren paralelas según la disciplina en que se encuentre trabajando dadas las circunstancias y los proyectos de cada obra. Antes del libro sobre 1492 existió una preparación de 10 años en relación al pensamiento económico de Karl Marx. El primer resultado significativo de este estudio es *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse* (1985). Marx ya había sido atendido en la década de los 60' y 70', el joven Marx sobre todo, pero todavía se veía en él un economicismo que tuvo más que ver con la lectura soviética que se hizo de este clásico alemán; el pensamiento de Marx también puede ser considerado un pensamiento de la complejidad. No trabaja sobre términos aislados (que pretende sean la medida de la real) sino sobre la relación entre términos que se co-determinan y transforman en totalidades de significación que van de lo abstracto a lo complejo en niveles específicos (un pensamiento vivaz que pretende dar cuenta de los procesos sociales del capitalismo. La parte radical de esta obra está expuesta en el 7.1. que se llama “La contradicción capital y trabajo”. Es el hallazgo clave en el pensamiento de Marx que permitirá a Dussel mantener la analéctica y agregarle una dimensión que no había tenido hasta ese entonces. Marx habla del *trabajo vivo* (*lebendige Arbeit*), negativamente (como *objeto*): realidad real (*realen Wirklichkeit*), pobreza absoluta (*absolute Armut*), persona (*Person*) y corporalidad (*Leiblichkeit*); positivamente (como *sujeto*): Trabajo-no objetivado, el Trabajo como actividad, el Trabajo como *fuerza viva del valor*, como posibilidad universal de riqueza. Objeto y Sujeto no como términos aislados sino en relación, en una, dice el mismo Marx, en una relación de “contradicción [que] se condicionan mutuamente y se derivan de la esencia del trabajo”. ¿De qué se está hablando en este pasaje? Del ser humano, que negativamente es *objeto* o mera corporalidad (pobreza absoluta) para ser usado y asumido por la producción (capitalista o no), pero que positivamente es *sujeto* que con su actividad es la *fuerza* universal de toda riqueza (capitalista o no). Es, pues, el presupuesto de presupuestos (trascendental) a todo modo de producción. Por tanto, es claro, que es exterioridad<sup>525</sup> con

---

<sup>525</sup> Esto es abordado con sumo detalle en un artículo donde Dussel compara la *Lógica* de Hegel y *El Capital* de Marx. Mientras que en la *Lógica* el pasaje (*Übergang*) del ser a la esencia es de lo mismo a lo mismo, el pasaje o “transformación” del dinero al capital no puede ser de lo mismo a lo mismo dentro de la totalidad ontológico-productiva del capital, sino que va “de lo uno (el dinero acumulado) a lo desigual, distinto, no-equivalente: el trabajo vivo (sustancia creadora de valor) [...] en esto consiste la ruptura metafísica del discurso de Marx con respecto a Hegel”. Se trata del descubrimiento por Marx de un tipo de mercancía cuyo valor de uso poseyera la “peculiar propiedad, dice Marx, de ser fuente (*Quelle*) de valor [...] creadora de valor (*Wertschöpfung*)”; de esta manera, sostiene Dussel, que lo que “para Hegel es la esencia, analógicamente, es para Marx el capital: la totalidad concreta de múltiples determinaciones a la que asciende desde el valor (la categoría simple y abstracta, como el ser) [...] El capital es un proceso, un movimiento [valor que se vuelve capital]. La totalidad concreta de las múltiples determinaciones (dinero, trabajo asalariado subsumido, medio de producción, producto, mercancía) es el ciclo a través de los cuales su ser, el valor, circula (ontológicamente)”. Dussel encuentra en Marx dos niveles de consideración en relación al capital: el plano fenoménico de la circulación (superficial) y el plano misterioso y fundamental de la producción (profundo y oculto). De aquí la diferencia radical entre Marx y Hegel: “Hegel y la economía política capitalista establece un ‘pasaje’ de identidad, ‘lo mismo’ permanece ‘lo mismo’ es un despliegue de la potencia al acto. Para Marx, en cambio, y en total identidad a las propuestas de la filosofía de la liberación, el ‘pasaje’ significa en realidad un salto: de ‘lo mismo’ hacia ‘el Otro’ [...] Para Marx el valor contenido en el dinero es menos que el valor que tiene el producto al fin del

respecto al sistema capitalista en el cual él, el ser humano, está asumido específicamente respecto de una infinidad de formas en las que puede ser sujeto productor (*la corporalidad se hará actividad* en un sistema determinado de producción). Lo que quiere decir que el ser humano no está destinado a ningún sistema de producción aunque todo sistema de producción, pasado o futuro, lo tenga como su pre-supuesto trascendental, absoluto, creador. Nuevamente, la teoría de la creación sirve para comprender esta posición marxiana: *todo sistema pre-supone absolutamente al ser humano* y el ser humano debe producir-se en un sistema histórico concreto, pero esta relación de términos aunque necesaria no es unívoca sino abierta, perfectible (o, por el contrario, negadora de dignidad), esto es, esta relación creativa entre el trabajo humano cultural y la naturaleza con un metabolismo determinado es *una relación* históricamente posible que por ello puede ser *cambiada* en el momento propicio (*kairós*). Esto es: “en el ‘mundo’ del capital (o lo constituido bajo su horizonte) el trabajador no es ningún ente: nada. Más allá del capital (y todavía no subsumido) es la no-objetividad (por cuando todavía no es objeto; o si es objeto, en cuanto no-objetivado es no-objeto: un obrero desempleado). Si la riqueza es el capital, el que está *fuera* es la ‘pobreza absoluta’. *Nada* de sentido, nada de realidad, improductivo, inexistente, ‘no-valor’. A esta posición de la persona la hemos llamado desde América Latina ‘el Otro’. Pero téngase en cuenta que el trabajador, en tanto hombre, puede devenir siempre –aun cuando sea un asalariado– ‘el Otro’ que la totalidad del capital. De hecho, entonces, en su origen, en el ‘cara-a-cara’ que enfrenta el trabajador ante el capital (el capitalista en concreto), el trabajo es nada todavía. El obrero que, en su cuerpo (corporalidad, “rostro” que enfrenta materialmente), se presenta ante el capital para pedir trabajo, pero cuando todavía no ha objetivado trabajo alguno, no existe para el capital; su presencia, su ‘persona’ es una ‘no-objetividad inmediata’: inmediatamente se percibe su presencia pero todavía como ‘existencia puramente subjetiva’, ‘trabajo vivo existente como abstracción’ y no como realidad (porque para el capital, la totalidad del ser, el trabajador es real sólo y porque es “en acto” productivo)”.<sup>526</sup> Este pasaje es fundamental

---

proceso productivo. Ese *más-valor*, ese *nuevo* valor no tiene por causa al capital (aunque en su pretensión fetichista pretende causar en sí *ex nihilo* –gusta decir Marx en latín- dicho *nuevo* valor) [...] des-fundado el fundamento [se puede hablar de] una *fuentes* ‘creadora’ de valor. El ser es el fundamento como esencia. El trabajo es la *fuentes* como exterioridad de la esencia del capital. Aquí reside todo [...] Marx pone de cabeza a Hegel porque en el discurso dialéctico afirma una positividad no incluida ya en el proceso dialéctico del dinero ni del capital. El dinero se transforma en capital porque el trabajo vivo ha sido subsumido (formal y realmente, según los casos) en dicha dialéctica. Esta subsunción introduce en la realidad del capital una *fuentes creadora de valor* simplemente enajenada a su sujeto mismo. El trabajador, como ‘substancia’ [...] el *Otro* que el capital. Esta es la tesis fundamental del materialismo. ¿Por qué? Porque desde la *positividad* analéctica –si por esta palabra se entiende el ‘más-allá’ (*aná-*) de la ‘fuentes’ con respecto al ‘fundamento’ – o la *subjetividad creadora* de valor del trabajador es puesto el *contenido* del capital: el valor que se valoriza. Todo el materialismo es referencia última a la *corporalidad* creadora de valor. Dussel, Enrique, “Semejanzas de estructuras de la Lógica de Hegel y El Capital de Marx” en Investigación humanística, Revista de filosofía, historia, literatura y lingüística, UAM, México, Año II, Núm. 3, 1987, pp. 27-41. Este artículo resulta particularmente relevante para la discusión sobre la diferencia radical entre la dialéctica hegeliana y la dialéctica (¿analéctica?) marxiana, que ha sido anticipada como hemos visto por el argentino Alberto Parisi. Hegel mira la historia como el despliegue de una potencia divina, ensimismada, que pasa por encima de las cabezas humanas, de los pueblos; Marx piensa, por el contrario, que los seres humanos *pueden hacer* la historia y no sólo padecerla, que resolver sus contradicciones abriendo el horizonte a un nuevo mundo. Una es la “dialéctica” que busca la verdad en el Sí Mismo, mientras que la otra busca la verdad en la praxis productivo-comunitaria de formas de vida no existentes.

<sup>526</sup> *Producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI, 1985, pp. 140-141.

para comprender la posición de nuestro autor en relación a la Exterioridad de la corporalidad viviente (ser humano) ante todo modo de producción y, más aún, el capital.<sup>527</sup>

No hay sujeto sin objeto ni objeto sin sujeto, no obstante tanto el objeto como el sujeto pueden asumir distintas formas de relación y esto es el sentido mismo de la acción histórica por la que los pueblos pueden lograr nuevas relaciones productivas. Más todavía: “Marx define el momento analéctico por excelencia: toda negación de la negación *parte* de la *afirmación* de la exterioridad (dialéctica positiva y no sólo *negativa* como la hegeliana).<sup>528</sup>

---

<sup>527</sup> Posición que fue ignorada por un Sánchez Vázquez o un Bolívar Echeverría por un prejuicio “teológico”. Pese a sus análisis creativos en la materia no tuvieron la apertura para leer una propuesta distinta pues al fin asumieron una posición moderno-ilustrada con respecto a Marx (que es rechazada explícitamente por el romanticismo del clásico).

<sup>528</sup> Las reacciones críticas a la analéctica dusseliana en relación a la discusión sobre el método y la dialéctica desde una posición marxista, las encontramos en dos autores latinoamericanos: Alberto Parisi y Eugene Gogol. El primero trata el tema en su tercer capítulo titulado “Discusión sobre la ‘Analéctica’”. Parisi, desde una posición dialéctico-marxista (además, con una comprensión de las ideas soviéticas), cuestiona la validez del método dusseliano: “Nuestro autor retomará la cuestión tradicional de la *analogía*, pero más allá del ámbito en que fue pensada paradigmáticamente por Aristóteles [...] el autor propone pensar no [...] ya la tradicional forma de la analogía que siempre nos remitirá a la multiplicidad diferenciada de los entes, *al* fundamento único y unívoco, sino a la analogía del fundamento mismo [...] el ser mismo, entonces, es analógico (y no sólo respecto del ente), y según Dussel, esto no ha sido temáticamente pensado. La ontología o dialéctica siempre se ha movido a partir del supuesto de la analogía del ser respecto del ente, pero no de la analogía del *ser en cuanto tal* (movimiento metódico que el autor denominará *analéctica*) [...] La analogía del ser mismo nos permite pensar –más allá de la diferencia ontológica- la distinción metafísica [...] [que] nos abre el acceso al ámbito de la exterioridad, analógico respecto de la totalidad. Este ámbito es de suyo *incomprensible*, transontológico, está *más allá* [...] *acto ético originario* [Mas el Otro no es lo ininteligible] la interpretación, conceptualización y verificación tienen su fundamento, no en la identidad del mundo como lo mismo, sino en la analogía de la revelación, que salva siempre la inalienable exterioridad del otro [...] *la analógica presencia del otro* [...] lo original en Dussel consiste en haber plantado el problema dese una tematizada posición periférica. Desde el punto de vista de nuestro interés, eso hace que esté más allá de un Marcel, Buber o Levinás [no obstante] existen limitaciones, también, que podríamos denominar idealistas”. Parisi pasará a preguntar qué ha de entenderse por el concepto radical de la metafísica dusseliana, “el otro”. Primeramente puede significar los seres dados en un mundo, como objeto de relación convencional; segundo, como conjunto de notas esenciales como “el hombre”; tercero, como categoría, que es el nivel indicado para tratar el tema. [Atendiendo el método dialéctico de Marx de ir de lo “abstracto a lo concreto”, debe decirse que] “a nuestro juicio, Dussel (hasta ahora [década de los 70]; esto es importante decirlo) ha planteado la cuestión del ‘otro’ a nivel semi-abstracto; decimos ‘semi-abstracto’, en cuanto queremos indicar que en su uso, la categoría del ‘otro’ está como a medio camino entre el *concepto abstracto* y la verdadera *categoría* [del Marx de la *Contribución* de 1857]. Porque –a nuestro modesto juicio- Dussel aún no ha planteado la problemática del ‘otro’ a nivel de las *clases sociales*. Es decir, este nivel histórico-social de la realidad del ‘otro’ (en cuanto empírico), que son las clases sociales, aún no ha sido asumido en su categoría del ‘otro’. Esta es la razón por la cual Dussel se ve en la necesidad de utilizar ciertas figuras abstractas o metafóricas del ‘otro’, como la figura bíblica del ‘pobre’. Es cierto que nuestro autor, en innumerables análisis más concretos, habla del ‘oprimido’ o del ‘pueblo’. Pero insistimos: la cuestión de las clases no ha sido aún planteada, ni menos, ‘clasistamente’ [...] *el pensamiento está detenido*”. Para Parisi la dialéctica ontológica que Dussel contrapone a la analéctica no puede ser la dialéctica sin más, la dialéctica revolucionaria, es decir, una *dialéctica histórico-social*; es más, no es dialéctica (así como la dialéctica ontológica de la modernidad como “reducción del horizonte del pensamiento”. Para Parisi es Marx quien ha efectuado la superación de esta pseudo-dialéctica que se detiene en el pensamiento. No es ya, pues, el pensamiento el paradigma del mismo pensar sino la *praxis* como “acción práctico-crítica”; “esta vía crítica de crítica donde aparece el camino más fecundo de una tarea de ‘destrucción’ de la dialéctica ontológica”. Entonces, el problema reside en “cómo pensar dialécticamente la exterioridad”? El “otro” no puede ser reducido a lo mismo del mundo propio, pero definitivamente está en el mundo social en el que nos encontramos. ¿Hay, pues una “dialéctica de la exterioridad” y en qué sentido? No se ha desarrollado y ha de lograrse. Así, llega a la siguiente pregunta fundamental: “¿Es aporético, entonces, pensar la viabilidad teórico-práctica de una dialéctica (que es

---

*destotalización-retotalización*) de lo por definición no-totalizable (es decir, lo ‘exterior’? [...] ¿Qué implica la dialéctica (destotalización-retotalización) de entes histórico-sociales (los hombres) que son, simultáneamente, *individuos específicos y exterioridad*?”. Se trata de pensar un “modelo” no unívoco (por violento y opresivo) pero tampoco equívoco (por ser un contrasentido) sino analógico, un “todo análogo”. Pero lo exterior ¿es parte del todo y en parte no? Así llega Parisi a su gran resolución: “Significa, sí, *pensar la constitución de procesos dialécticos en el horizonte de la exterioridad*. Vale decir, no pensar la impensable posibilidad de cómo lo ‘exterior’ podría ser parte del todo, sin dejar por ello de ser ‘exterior’. En cambio, sí pensar la posibilidad teórico-práctica de cómo deberá obrarse la dialéctica, *pensada y ejercida desde la presencia irrecusable de la exterioridad* (exterioridad que no es una mistificación o dato de fe, sino clamorosa exigencia cotidiana de justicia en nuestras sociedades).” Todo se sintetiza en saber cómo es que podemos pensar la exterioridad dentro de las contradicciones sociales que por último deben poderse resolver revolucionariamente. Dialéctica de la exterioridad como “fundamento crítico o *negatividad* suprema de toda posible desestructuración-retotalización dialécticas. Esto significa que es pensable el pensar dialéctico de la exterioridad, a condición de profundizar esa clave del método dialéctico que es la *negatividad*. Negatividad que no es sólo el *por-venir de los mismo*, la potencia del acto, o ‘la semilla del árbol’, sino la presencia *ya actuante* de un nuevo (en absoluto) proyecto de humanidad individual, social e histórica, cuya potencia crítica -presente en todo reclamo y lucha por la justicia- es *de hecho* la posibilidad real y efectiva de ‘destruir’ siempre esta sociedad y hacer una nueva. O sea que la problemática de la dialéctica de la exterioridad no es el asunto de cómo incluir lo ‘exterior’ en el todo, sino *cuál es el horizonte teórico-práctico desde donde se opera la negatividad dialéctica* (esto es, bajo qué signo deben efectuarse los procesos histórico-sociales de ruptura y recreación) [...] dialéctica pensada y ejercida desde la negatividad radical de lo ‘exterior’” *Filosofía y dialéctica*, Edicol, México, 1979, pp. 43-57. La intervención de Parisi la hemos tomado con más detalle por ser sumamente relevante y sugerente en los debates actuales. En cuanto a Eugene Gogol, experto en el pensamiento dialéctico-marxista de la estadounidense Raya Dunayevskaya y de la filosofía hegeliana que, para él, es eminentemente revolucionaria. Para Gogol, Dussel malinterpretó a Hegel y bajo ese supuesto su ana-dialéctica inició bajo una confusión; la dialéctica hegeliana puede incluir la lucha de los pueblos y clases oprimidas y darles una salida justa en la conformación de otra historia. Al comienzo de su obra más relevante sobre América Latina, en la parte que corresponde a la crítica de la propuesta dusseliana, Gogol cita un pasaje del apéndice de la edición inglesa del libro *Filosofía de la liberación* (publicada en 1985 por Orbis Books y cuyo apéndice no estaba en las ediciones originales) donde Dussel habla de lo que implica que la dialéctica se detiene en el todo mientras que el “momento analéctico de la dialéctica se fundamenta en la anterioridad absoluta de la exterioridad sobre la totalidad” reduciendo al todo primero a una totalidad finita y por ello perfectible. Es esta comprensión de la dialéctica por parte de Dussel la que no es aceptable para Gogol, quien escribe: “En este pasaje está la raíz de la mala interpretación que hace Dussel de Hegel. Él separa lo que el inmenso y profundo recorrido de la Fenomenología del espíritu ha mostrado ser una unidad integral: la del espíritu y el otro. Su lectura transforma al espíritu en una totalidad que según cabe suponer aniquila la exterioridad, al otro. Él impone una oposición entre la negación de la negación y una afirmación de la exterioridad, la cual, sostengo, es no está presente en los trabajos filosóficos de Hegel cuando el otro incluye los deseos humanos de alcanzar la liberación. Su interpretación de la negación de la negación reduce la naturaleza revolucionaria de la negatividad absoluta, el método absoluto de Hegel, a algún tipo de “totalidad” que absorbe cualquier oposición. He discutido ampliamente... cómo, en sus trabajos filosóficos principales, Hegel nos muestra ‘el poder liberador, negador del otro’ en la dialéctica. Dussel no profundiza lo necesario en el interior de esta dialéctica [...] Él iguala/traduce *aufheben* como ‘negación de la exterioridad, incorporación en la totalidad’. Dussel empeora esta mala interpretación con la interpretación de la negación de la negación como si esta *no* fuera sobre la segunda negatividad, lo positivo en lo negativo, la creación de una nueva sociedad. En contraste a ello Marx escribió sobre ‘la grandeza de la *Fenomenología* de Hegel, y su resultado final –la dialéctica de la negación como principio del movimiento y de la creación’.” Gogol, Eugene, *El concepto del otro en la liberación latinoamericana. La fusión del pensamiento filosófico emancipador y las revueltas sociales*, Juan Pablos, México, 2004, pp. 76-77. Gogol considera que la dialéctica hegeliana es en sí misma liberadora y puede servir para pensar revolucionariamente las luchas de los pueblos latinoamericanos por alcanzar su libertad. Habría que detenerse más en esta crítica para poder preguntar si realmente Marx piensa la dialéctica al modo en que Hegel lo hizo (es decir, si Marx es sólo una prolongación respetuosa y sin crisis del método del gran maestro) y si, por tanto, esta dialéctica puede aplicarse a todo desafío liberador más allá de las flagrantes declaraciones racistas y excluyentes de Hegel en relación a otras culturas que no estuvieran en la línea del “Espíritu” que va de los griegos hasta él mismo y su cultura. ¿Será que el Espíritu Absoluto hegeliano se encamina en verdad a la liberación de todos los pueblos tal como él mismo lo ha expuesto en su

El trabajo no-objetivado, nada en el mundo de las mercancías, se afirma como subjetividad, como actividad, cuando se “relaciona consigo misma”. Lo exterior, la alteridad del trabajo no-objetivado, el otro que el capital (el no-capital más allá del ser –el ‘ser’ del capital es el valor: ‘no-valor’–) se afirma a sí mismo “como la *fente viva* del valor (*lebendigen Quelle des Werts*)”. La ‘fuente’ es el hontanar más allá del fundamento (el valor del capital) de la totalidad como tal. Más allá (*metá* en griego) del ser (*fýsis* en griego) está lo meta-físico, la transontológico, la exterioridad del capital: el trabajo como actividad de la subjetividad humano-viviente, corporalidad, rostro y manos sensibles. Es por ello que cuando venda su trabajo, ‘expondrá’ (como ‘expone’ su cuerpo el héroe ante el pelotón de fusilamiento o la muchacha de la clase explotada su ‘propio cuerpo’ en la prostitución) su misma corporalidad a ser deglutido por el capital. Pero antes del intercambio, el trabajador (a diferencia del esclavo o del siervo del feudalismo) se afirma como otro, como persona”.<sup>529</sup> En esta misma obra se tocará el tema del ‘Reino de la libertad’ como el horizonte futuro por el que las personas asumidas por el capitalismo pueden luchar por su des-alienación. Un mundo sin capitalismo es posible: “El Reino de la libertad, del tiempo libre, de una asociación de individualidades libres, con poco tiempo de trabajo necesario para producir lo necesario para la vida y la civilización –gracias a la tecnología, gran maquinaria, automatización, máquina total–, y máximo tiempo empleado para las ‘actividades superiores’, materiales y *espirituales*, es una sociedad ‘sin clases’. No habrá ‘pobres’ porque no habrá necesidad de aumentar el plusvalor, el plustempo. Pleno empleo, plena producción, pleno consumo: *fiesta*. Para resumir lo dicho, la negación de la alienación, y la constitución de una sociedad humana de trabajo, crea un nuevo tipo de socialidad”.<sup>530</sup> Aquí la analéctica supone ante todo la desenajenación para poder transitar a otra sociedad más libre, más creativa, más racional, sin pobreza ni explotación. La dialéctica capitalista objeto/pobreza-sujeto/riqueza debe ser superada en una nueva sociedad. Pero ¿en qué consiste la afirmación de la exterioridad del ser humano, la negación de la negación? Dussel habla del momento analéctico propiamente dicho: “La nueva sociedad no será pura y simplemente la realización plena del capitalismo ni su absoluta negación. Será la novedad, por afirmación de la alteridad, y la continuidad, por desarrollo de lo ya humano (por ejemplo, una cierta tecnología, una individualidad autónoma alcanzada, etc.) del capitalismo. El concepto de analogía nos servía a nosotros (por oposición a la pura continuidad mecanicista de la univocidad; o el puro voluntarismo de la total ruptura

---

Fenomenología? ¿Por qué para Dussel es necesaria siempre la postulación de un Otro ante la Totalidad pensada desde el Sí mismo como conciencia? ¿No será necesario relativizar el Absoluto de Hegel para abrirse a formas de expresión más complejas de comprender la historia y los “logros” humanos? ¿Cómo ha de contarse la historia donde pueblos enteros perecen? Preguntas pendientes en lo que pueda ser considerado al fin como “dialéctica”. Lo que sí es que Dussel habla del momento “analéctico de la dialéctica” porque no hace desaparecer la dialéctica sino que no la petrifica en un *lógos* determinado sino en todo caso en el *lógos* abierto por la fe a una *exterioridad inasimilable* del todo (acaso por una semejanza que puede crecer con justicia, respeto y atención). Otra interpretación que defiende el carácter liberador de la dialéctica hegeliana es la de Rubén Dri en su obra *Hegel y la lógica de la liberación. La dialéctica del sujeto-objeto* (Editorial Biblos, Buenos Aires, 2007) en la que piensa con sumo rigor exegético el pasaje de la *Fenomenología*, en la parte dedicada a la Razón (*Vernunft*), que dice: “En un pueblo libre se realiza, por tanto, en verdad la razón; ésta es el espíritu vivo presente, en que el individuo no sólo encuentra expresado su destino, es decir, su esencia universal y singular, y la encuentra presente como coseidad, sino que él mismo es esta esencia y ha alcanzado también su destino”, *Fenomenología del espíritu*, Traducción de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, FCE, México, 1973, pp. 2010-211. Este conflicto de interpretaciones todavía debe ser investigado con mucha mayor atención para poder extraer consecuencias más creativas y sugerentes a la luz de nuestros días.

<sup>529</sup> Dussel, Enrique, *Producción teórica de Marx*. pp. 141-142.

<sup>530</sup> *Ibidem*, p. 360.

de la equivocidad) para indicar la irrupción de la novedad alternativa del ‘trabajo vivo’ afirmado como ‘comunidad de hombres libres’ en el desarrollo del esfuerzo civilizador que, pese a su perversidad fundamental, el capitalismo inició en la historia universal”.<sup>531</sup> Y no sólo se trata de llegar a un mundo de personas libres sino de naciones libres más allá de toda dependencia económica, cultural o política. La liberación no es individual o grupal sino *general* y eso pasa por las naciones donde en el capitalismo global hay unas que son más prósperas que otras, es más, que son prósperas porque las otras les entregan todas sus riquezas y sus bienes. De nueva cuenta, la analéctica no se logra sino en el seno de la historia en la que el género humano se encuentra y re-encuentra.

No hay que olvidar aquí un uso peculiar, des-habitual, del pensamiento ana-lógico, en la obra *Las metáforas teológicas de Marx* (1993), para dar cuenta de cómo el titán alemán pensó el fetichismo. Se comienza con el tema de cómo es que el trabajo vivo se asume en una Totalidad productiva (en este caso, el capitalismo) por la que ha quedado esclavizado a su proceso ontológico: “Desde la «exterioridad» del «trabajo vivo» (que no es la «capacidad de trabajo», ni tampoco la «fuerza de trabajo», denominación que Marx no usa hasta 1866 con seguridad), desde la pobreza (el «pauper», como usa escribir Marx) de la persona, subjetividad, corporalidad, del trabajador como «No-capital (*Nicht-Kapital*)», trascendental entonces a la «totalidad» del capital, el «trabajo vivo» es «subsumido» (la *Subsumtion* es el acto transontológico por excelencia que niega la exterioridad e incorpora al «trabajo vivo» en el capital) en el «proceso de trabajo».”<sup>532</sup> El ser humano, en cuanto que es exterioridad, en cuanto Libertad, es determinado, subsumido en un orden productivo donde inmediatamente adquiere una función productiva, esto es, se *vuelve* obrero o maquiladora (y así se enajena de su libertad creadora sobre todo cuando el lugar que ha venido a ocupar es precisamente el del obrero o la maquiladora o es el esclavo antiguo o moderno). Para Marx, ya desde su juventud, este proceso de enajenación en tanto descenso supone inversamente, como ascensión, independización de la mercancía, *personalización* de la cosa (que es simultáneamente *despersonalización* de la persona), esto es, el fetichismo. Dussel advierte que en este movimiento teórico Marx se vale de pasajes sustanciales de la simbólica cristiana, en este caso de *Filipenses* 2, 6-7. El texto simbólico dice: “a pesar de su *figura divina* [...], tomó la *figura de siervo*”. Pero Marx, refiriéndose al capital, dirá lo siguiente: “De su figura de siervo, en la que se presenta como simple medio de circulación, (el dinero) se vuelve de improviso soberano y dios en el mundo de las mercancías [como la mercancía de las mercancías]. Representa la existencia celestial de las mercancías” [*Grundrisse*]. Explica Dussel: “Por el contrario [en relación al abandono de Dios en la humanidad encarnada del ser humano libre como determinación histórica], el Anti-Cristo, siendo de “figura siervo” [función de comercio presente en cualquier cultura], se hace pasar por Dios. Es una referencia de Marx a la inversión cristológica que corrobora nuestra hipótesis de lectura: el Dinero, el Capital son el demonio, el Anti-cristo”. Es el ídolo en cuya adoración se inmola al cordero, al ser humano. El capital cambió la justicia por el sacrificio idólatrico en el brillo dorado de la mercancía (el fetichismo). Si el pasaje simbólico-metafórico de Pablo de Tarso indicaba el escándalo de la humillación del Absoluto al encarnar en un ser humano, sobre todo en uno sin riqueza ni poder, no cabe duda que lo que ha hecho Marx es mostrar la inversión del sentido ético de dicho pasaje, es decir, ha mostrado la degeneración del ser humano a la vez de la absolutización del ídolo, es decir, de la divinización de la mercancía. Ahora, el ser

---

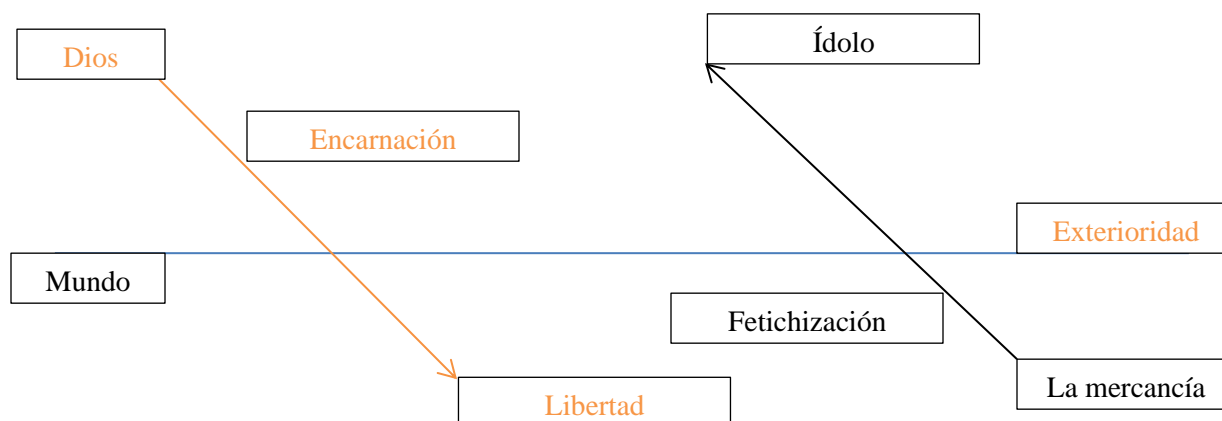
<sup>531</sup> *Ibidem*, p. 368.

<sup>532</sup> *Las metáforas teológicas de Marx*, El perro y la rana, Caracas, 2007, p. 63.

humano está de rodillas ante el capital que debe idolatrar día con día. Esta metafórica es un juego de analogías que Marx usa con extraordinario sentido de las tensiones, contradicciones, mutaciones, virajes, superposiciones y relaciones de los términos (analogías) que se desplazan co-determinadamente en el capital.<sup>533</sup> La inversión de esta inversión mostrada por Marx se denomina *Liberación* y el nuevo tiempo-lugar al que se aspira ir aproximándose, Marx le llamó *Comunismo* (un paradigma).

---

<sup>533</sup> Para Marx el capital no es sustancia sino sujeto como se puede decir hegelianamente, es decir, devenir auto-referente. Por eso es que para dar cuenta de su naturaleza (de su desarrollo) tiene hablar metafóricamente de la *circulación* (*Zirkulation*), en la que tienen lugar ciertas metamorfosis (*metamorphose*) que el capital debe recorrer cambiando justamente su naturaleza (pues tiene que “rotar” en su proceso de auto-realización (*Grundrisse* [532]); el capital se *transforma* en mercancía y la mercancía se *transforma* en capital. Marx atendió analógicamente los problemas que fue pensando en sus investigaciones sobre el capital. Pero el uso de la analogía no se reduce al movimiento del capital sino, como bien muestra Dussel, a las relaciones con otros discursos como el teológico. El primer teórico en dar cuenta de los usos de la analogía y la metáfora por parte de Marx fue el venezolano Ludovico Silva: “La metáfora de la religión, a la que Marx volverá una y otra vez en sus escritos de todas las épocas, ha corrido una suerte de algo mejor que las anteriormente estudiadas [como la de “super-estructura” o “infra-estructura”]. No ha sido víctima de demasiadas mistificaciones; y tal vez ha ocurrido así precisamente por tratarse de una metáfora específicamente destinada a destruir la mistificación por excelencia: la religión [como discurso de obnubilación eclesiástica de la Cristiandad latino-germana]. Como definición general de esta metáfora, puede decirse que su misión concreta en la obra de Marx fue la de brindar una analogía que iluminase, mediante la comparación con la alienación religiosa, el fenómeno de la alienación del trabajo, y en general el fenómeno social e histórico de la alienación [...] Hemos visto que decía en 1844: ‘Así como en la religión la actividad propia de la fantasía humana, de la mente y el corazón humanos actúa sobre el individuo independientemente de él, como una actividad extraña, divina o diabólica, del mismo modo la actividad del trabajador [en el capital] no es su actividad propia. Pertenece a otro, es la pérdida de sí misma’. La analogía es perfecta: A:B :: C:D, es decir: entre la actividad religiosa de la mente y la mente misma, hay la *misma relación* que hay entre la actividad productiva del trabajador el trabajo mismo. Es la relación de *alienación* [...] [en el] célebre capítulo sobre el fetichismo mercantil [de *El Capital*], nos presenta Marx su metáfora expresamente *en tanto analogía*: ‘[...] La forma mercancía y la relación de valor de los productos del trabajo en que esa forma cobra cuerpo no tiene absolutamente nada que ver con su carácter físico ni con las relaciones materiales que de este carácter se derivan. Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres. Por eso, si queremos encontrar *una analogía* (*eine Analogie*) a este fenómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí y con los hombres. Así acontece en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre. A esto es a lo que yo llamo el fetichismo [...]’”, *El estilo literario de Marx*, Siglo XXI Editores, México, 1971, pp. 82-91. Marx es, entonces, un tremendo pensador analógico que permite que sus exposiciones dialécticas sean realmente profundas, agudas, *críticas*.



Este aprendizaje será esencial para Dussel en los trabajos que siguen, sobre todo pensando en su obra *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (1998). Esta obra sintetiza más de una década de estudios sobre el pensamiento de Marx pero también se hizo cargo del análisis histórico que permitirán a nuestro autor armar por primera vez de forma original y subversiva una nueva visión de la historia no ya desde la clave eurocéntrica sino desde una *visión mundial* (que viene por fuera del relato de la Modernidad y que al mismo tiempo la examina en su constitución geohistórica específica).<sup>534</sup> Esta obra puede

<sup>534</sup> La nueva bibliografía histórico-crítica permite poner suma atención en el origen histórico de la Modernidad que, como ya dijimos, sitúa Dussel en el “descubrimiento del Atlántico” en 1492 por parte de los europeos y su consiguiente expansión colonial en los territorios americanos que ocupaban otras civilizaciones. Aquí un listado de estas obras que son compartidas en su estudio por grandes críticos del eurocentrismo: Abu-Lughod, Janet: *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350*. New York: Oxford University Press, 1989. Amin, S., 1970: *L'accumulation a l'échelle mondiale*, Anthropos, Paris. Blaut, J. M. (ed.), 1992: *1492. The debate on colonialism, eurocentrism and history*, Africa World Press, Trenton. Brenner, R., 1983: «Das Weltsystem. Theoretische und Historische Perspektiven», en J. Blaschke (ed.), *Perspektiven des Weltsystems*, Campus Verlag, Frankfurt a.M., pp. 80-111. Chaunu, P., 1955: *Seville et l'Atlantique (1504-1650)*, SEVPEN, Paris, t. 1-8. Cipolla, C.M., 1965: *Guns and sails in the early [primera] phase of European expansion, 1400-1700*, Collins, London. Frank, A. G., 1987: «The Shape of the World System in the Thirteenth Century», en *Studies in Comparative International Development*, XXIV, invierno. / Frank, A. G., 1990: «A theoretical Introduction to 5000 years of World System history», en *Review (Binghamton)*, 13 (2), pp. 155-248. / Frank, A. G., 1992: *The centrality of Central Asia*, UV University Press, Amsterdam. / Frank, A. G., 1992b: «The five thousand year World System», forthcoming in *Humboldt Journal of Social Relations* (Arcata, CA). / Frank, A. G. y Gills, B. K. (eds.), 1992c: *The World System: From Five Hundred Years to Five Thousand*, Routledge, London-New York. Giddens, A., 1993: *Las nuevas reglas del método sociológico*, Arnorrortu, Buenos Aires (orig., *New rules of sociological method*, Hutchinson and Co., London, 1967). Needham, J., 1954: *Science and Civilisation in China*, Cambridge University Press, Cambridge, t. 1-5 (1985). / Needham, J., 1961: «The Chinese contributions to vessel [buque] control», en *Scientia*, XCVI, 98, abril, pp. 123-128; mayo, pp. 163-168. / Needham, J., 1963: "Commentary on Lynn White What accelerated technological change in the Western Middle Age?", en A. C. Crombie (ed.), *Scientific change*, Basic Books, New York, pp. 117-153. / Needham, J., 1966, «Les contributions chinoises al'art de gouverner les navires», en *Colloque International d'Histoire Maritime*, Paris, pp.113-134. Parsons, T., 1971: *The System of Modern Societies*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, (NJ). / Parsons, T., 1978: *Action Theory and the Human Condition*, New York. Smith, A., 1976: *The Theory of Moral sentiments*, Clarendon Press, Oxford. / Smith, A., 1978: *Lectures on Jurisprudence*, Clarendon Press, Oxford. / Smith, A., 1985: *The Wealth of Nations*, Penguin Books, Harmondsworth,



considerarse, por razón de las nuevas hipótesis de trabajo presentadas en ella (en historia pero también propiamente en ética y el pensamiento crítico en general), como la cumbre del pensamiento dusseliano. Aquí es donde se presentan los resultados de los acercamientos últimos a la ética que tienen como antecedente inmediato ya no las éticas clásicas o modernas sino la ética del discurso de Karl-Otto Apel con su renovada lectura de Kant. El diálogo intelectual con Apel fue fundamental para aclarar el momento *formal* de lo que Dussel llamará la “validez intersubjetiva”<sup>535</sup> (llegar a acuerdos por consenso simétrico) que se articula al momento *material*<sup>536</sup> de la ética<sup>537</sup> (cuyo principio se enuncia como la exigencia

---

Middlesex (trad. esp., El origen de las riquezas de las naciones, FCE, Mexico, 1984). Sombart, W., 1902: *Der moderne Kapitalismus*, Duncker, Leipzig. // Sombart, W., 1920: *Der Bourgeois*, Duncker, München. Wallerstein, I., 1974: *The Modern World-System*, Academic Press, New York, I-III, 1984: *The Politics for the World-Economy*, Cambridge University Press, Cambridge. Weber, M., 1922: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tubingen (tr. cast., Economía y Sociedad, FCE, Mexico, 1984). / Weber, M., 1956: «Die sozialen Grunde des Untergangs der antiken Kultur», en *Soziologie. Weltgeschichtliche Analysen*. Politik, Kroner, Stuttgart, pp. 1-26. / Weber, M., 1956b: "Vorbemerkung zu den Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie», en *ibid.*, pp. 340-356. / Weber, M., 1967: *El político y el científico*, Alianza, Madrid. / Weber, M., 1982: *Escritos políticos*, Folios, México. Wolf, E., 1982: *Europe and the People without History*, University of California Press, Berkeley.

<sup>535</sup> Existe un artículo que en este diálogo resulta esencial para lograr la comprensión de la transición del Dussel marxista al Dussel del pensamiento complejo. Este artículo se titula: “La razón del Otro. La ‘interpelación’ como acto de habla” (1991). Artículo que aparecerá con el resto en un libro conjunto (*Ética del discurso y ética de la liberación*, Trotta, Madrid, 2004). Es aquí donde se habla de “tres tipos de interpelación” de los excluidos y las víctimas (concepto esencial de la “exterioridad” que ha sido trabajada en obra anteriores desde el marco fenomenológico) y de la transición necesaria de la pragmática (y el giro lingüístico) hacia la económica (que desde Marx asegure el cumplimiento de las necesidades humanas de todas las comunidades oprimidas del sistema capitalista mundial (y que por eso esta Ética ya no es latinoamericana sino mundial); en este sistema están la “interpelación” de las razas no blancas frente al racismo, de las mujeres frente al machismo y de los trabajadores asalariados a los grandes monopolios comerciales o empresas transnacionales desde el capital financiero. El cuestionamiento al capitalismo es ineludible para lograr una sociedad verdaderamente justa. Por ello debemos tender a una comunidad de vida productiva realmente universal que se basa en la realización de todas las personas en su alteridad y no en la acumulación de la riqueza en pocas manos por vía de la explotación de unos seres humanos por otros. Es Hans Schelkshorn quien ha aclarado cómo es que la ética del discurso se puede complementar con el método analógico de la ética de la liberación, y así expone su argumento: “Dado que la evidencia de la información verbal se basa en su propia historia y en el propio mundo de la vida, no es posible comprender al otro completamente. El mundo del otro nunca puede tomarse en mi propio mundo. Por lo tanto, la comprensión personal depende de la revelación del otro; exige compartir la vida con el otro. La ‘base egológica’ no se abandona nunca porque yo puedo comprender cualquier cosa sólo relacionándola con mi propio horizonte; pero este horizonte está cada vez más abierto por los encuentros con el otro. De ahí que la otredad del otro. D ahí que la otredad del otro emerge con la descentralización continua del Yo o del Nosotros; la exterioridad del otro que no pudo ser ‘comprendida’ en el marco de la comprensión inicial ahora aparece sin agotar su misterio”, “Discurso y liberación (un acercamiento crítico a la ‘ética del discurso’ y a la ‘ética de la liberación’ de Enrique Dussel)”, en *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo Norte-Sur desde América Latina, Siglo XXI, México, 1994*, pp. 20-23. Es decir, ni consenso maquillado ni disenso caótico, sino acercamiento analógico para acrecentar lo común en la distinción.

<sup>536</sup> Material no como aquello de lo que está compuesta o fabricada una cosa sino como el “contenido” (*Inhalt*) de todo acto, norma o institución que en primera instancia el *crecimiento abierto y pluriversal de la vida humana*.

<sup>537</sup> Que es la aportación nueva de esta obra: la *vida* como que constituye la realidad *corporal* (que viene de un proceso evolutivo de miles de millones de años) pero al mismo tiempo *cultural* (espiritual) del ser humano: las necesidades *humanas* que deben ser cumplidas para lograr una existencia digna, dichosa, plena. El brasileño Julio Cabrera sostuvo un diálogo interesante con Dussel sobre esta posición en relación con las exigencias éticas sobre la vida humana con los artículos: “Dussel y el suicidio” (pp. 11-124) de Cabrera y “Sobre algunas críticas

de producción, reproducción y desarrollo de la *vida* de toda la humanidad) y el momento de la factibilidad (el ámbito de lo estratégico, de la lucha y de lo posible). Estos descubrimientos son, por la forma en que han sido articulados en una comprensión inusual de lo global, *nuevos*, pero desde luego ya están incubados en los trabajos que vienen desde la década de los 70. A estos principios les siguen los *críticos* que implican un cuestionamiento ético estructural desde la *negatividad* de las víctimas (es decir, desde la imposibilidad sistémica de la vida), la validez antihegemónica de las comunidades excluidas del consenso vigente y el principio-liberación como procesos concretos de lucha y alternativas en la búsqueda de vías posibles y estratégicas para realizar proyectos alternativos al capitalismo hegemónico mundial, para que quienes no tienen derechos *puedan* tenerlos (transformando con ello las instituciones políticas y sociales en que viven). Esta *Ética* del sur global parte de la *exclusión* de la mayoría de la humanidad, de la vulneración de las vidas que integradas o no a los procesos productivos capitalistas, y que han motivado la emergencia de movimientos sociales que cuestionan la validez (los acuerdos) de las políticas y marcos jurídicos vigentes desde una crítica que parte de la “revelación del ‘sujeto negado’ en tanto *víctima* (como negación de la vida humana en la corporalidad viviente) que ahora no es ya meramente el pobre (como figura simbólico-metafísica) sino concreta e históricamente *alguien* que pertenece a comunidades segregadas, excluidas, violentadas que están al borde de la muerte.<sup>538</sup> “*El hecho de ser víctima enjuicia-críticamente*” [§211] al sistema que le ha producido como tal. Esta producción de las víctimas con fisonomía propia (bajo un régimen determinado de sojuzgamiento como *necropoiética*).<sup>539</sup> Pero ¿quién es la víctima? La *Ética* de la década de los 70’s resuena como nunca en la *Ética* del 98 asumiendo, aclarando y profundizando *analécticamente* el tipo de racionalidad implicada en el escenario mundial de violencia y exclusión:

Abordemos ahora la cuestión de fondo: ¿Qué tipo de racionalidad nos abre al Otro *como otro* aun en su Exterioridad, antes, en y después de los momentos funcionales de los sistemas; sistemas proposicionales (analíticos), argumentativos o pragmáticos (Apel o Hebermas), textuales (Ricoeur), instrumentales (Weber o Popper), políticos (Rawls), económicos (criticados por Marx), etc.? Hemos llamado “razón práctico-material” la que discierne las mediaciones para la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano; pero aún más exactamente denominamos “razón ético-preoriginaria” a un *tipo específico de racionalidad* (diferente a la razón discursiva, estratégica, instrumental, emancipatoria, hermenéutica, etc.) que “re-conoce” a la víctima excluida, al Otro como otro que el sistema de comunicación vigente. La “razón ético preoriginaria” es el momento primero racional, anterior a todo otro ejercicio de la razón, por la que tenemos la *experiencia* (empírica y material, y por ello es la misma “razón práctico-material”) como re-sponsabilidad-por-el-otro antes de toda decisión, compromiso, expresión lingüística o comunicación a su respecto. Es la que nos permite ser impactados por una “obsesión” o responsabilidad por el Otro, a priori y como presupuesto dado en toda expresión lingüística proposicional o argumentativa, en toda comunicación, en todo consenso o acuerdo, en toda praxis. Es el momento ilocucionario mismo en el origen de todo “acto-de-habla”: “Yo-te digo que...”; es la intención constitutiva anterior al “acto-de-trabajo”, a toda división del trabajo, a toda pretensión de eficacia en la factibilidad o co-solidaridad para con el Otro... el “Decir” (*Dire*), antes de todo lo dicho (*le dit*)... “la racionalidad misma de la razón”. La crítica tiene su fuente en el momento práctico por excelencia de la “razón

---

a la *Ética* de la liberación. Respuesta a Julio Cabrera” (pp. 125-145 de Dussel, en *Revista de Filosofía Diánoia*, Vol. 49, No. 52, 2004).

<sup>538</sup> Que encontramos en su formulación fundamental en el [§363] de esta obra.

<sup>539</sup> Que hacen de las víctimas seres que sufren de forma perfectamente determinable la violencia del sistema que *produce* relaciones sociales altamente agresivas y depredadoras. La Alteridad de la persona humana es reducida a la corporalidad violentada, violada, asimilada de modos específicos de producir subjetividades des-humanizadas, alienadas.

ético-preoriginaria” que establece el “estar-siendo-por-el-Otro”, como re-sponsabilidad a priori, en el “cara-a-cara” de la “proximidad”. [§285]

Nuestra constitución humana, como *vida humana* en su novedad orgánico-cultural presupone por su *modo de realidad* tener experiencia (no azar) de *quien* exige re-conocimiento, es decir, dignidad; la dominación y la violencia son la anulación necrófila de esta experiencia propia que es el “cara-a-cara” del ser humano *como* humano. La ética, entonces, nos indica el nivel de responsabilidad *an-árchica* (más allá de todo sistema social): “La Ética de la Liberación –dice Dussel- es una ética de la re-sponsabilidad *a priori* por el Otro, pero responsabilidad también *a posteriori* [...] de los efectos negativos no-intencionales de las estructuras de los sistemas que se manifiestan a la mera conciencia cotidiana del sentido común: las víctimas presentes y las generaciones futuras [§400]”. Aunque en el índice de términos no aparece la palabra “analogía” es de verse que está en toda la obra, ya sea en la *articulación* de los principios que “positivamente” nos muestra un orden dado cualquiera y que “negativamente” nos muestra la vida negada de quienes han de oponerse a tales sistemas que producen su vulneración concreta en la necesidad de transitar hacia un orden nuevo (que no puede ser el unidimensional capitalista sino que deberá ser *pluriversalmente analógico* por las distintas reivindicaciones de quienes no han sido tenidas por personas, por semejantes). Liberación como la acción crítica que anula los procesos de necroproducción hacia un mundo no ya igualitario (desde leyes que privilegian materialmente a unos cuantos) sino *distinto*, equilibrado, multipolar, simétrico, arraigado en el crecimiento de la vida humana toda. El capitalismo reduce lo que toca a meros cadáveres que en su desgaste producen su propia mortificación anestésica; la liberación, por el contrario, *vuelve a la vida en una plenitud abierta y plural al provenir*.

Esta *Ética* marca un antes y después<sup>540</sup> en el pensamiento dusseliano por el nivel de articulación *compleja* de los principios que constituyen lo propio del discurso ético y que prepararon el camino para el siguiente gran proyecto: la *Política de la liberación* (2007). Es en este nuevo proyecto teórico que se propone la teoría de los campos prácticos<sup>541</sup> que organizan la Totalidad significativa de todo lo llamamos “político”. Hay distintos campos irreductibles unos a los otros pues cada uno cumple con una determinada intención humana (el campo político, el campo familiar, el campo deportivo, el campo económico, el campo religioso) donde el sujeto humano cumple una determinada función (como *prósopon* escénico). Pero los campos, desde luego, no están separados sino que se cruzan siempre (se co-determinan) cual organismo viviente altamente complejo, haciendo una vida social diversa. Las funciones que cumple o representa el ser humano en cada campo dentro de una Totalidad histórica dada (México, por ejemplo) son sus propias determinaciones como ser social, esto es, le confieren identidad. Pero, desde luego, el fetichismo (como absolutización de un término) es el riesgo de toda representación, de toda determinación de la libertad humana. Pero si esto es así es porque el ser humano, dice Dussel, es siempre *trascendente* pues “los sujetos no se agotan en un campo sino que guardan siempre una *Exterioridad* con respecto a cada uno y a todos en su conjunto”.<sup>542</sup> Esto significa que el ser humano no se agota cumpliendo ninguna función específica (como deportista, político, docente, artista, etc.) pero tampoco, y esto es lo más significativo de todo, se agota en ninguna Totalidad existente; el

---

<sup>540</sup> Y esto no es una “ruptura” sino un crecimiento de las principales tesis de la propuesta teórica.

<sup>541</sup> Propuesta sumamente creativa que culminará en la introducción de la obra *14 tesis de ética* (Trotta, Madrid, 2016), intitulada: “La ética como teoría general de los campos prácticos”.

<sup>542</sup> *Política de la liberación. Vol. II*, Trotta, Madrid, 2009, [§268].

ser humano es un ser *abierto*. Aquí el pensamiento analógico es pensamiento complejo, ya que estamos pensando lo social en su infinitud de determinaciones que configuran el ritmo vital de toda una época, una globalidad (capitalista), una región (América Latina, por ejemplo), una nación. La persona interpreta múltiples papeles en los que analógicamente (por *semejanza*) configura su identidad, le da forma, pero también, en tanto ser libre ante otros seres libres (cara-a-cara) la interpretación puede fracturarse y *abrirse* a una nueva opción de vida, de acción comunicativa y productiva; aquí estamos en el momento *analéctico* que es transgresor y permite re-definir el sentido de los actos en vista de fines más apropiados a nivel personal, grupal o como *pueblo* (que lucha por una nueva realidad política, más justa, más plena, más libre). Lo que orilla al cambio no es la angustia sino la *crisis* que es desatada por un reflejo profundo en el que las personas y las sociedades contemplan si lo que hacen o se fuerzan a hacer es lo mejor o no lo es, si lo único que merecen o pueden aspirar a más en términos de realización (y no de *des-realización*, como diría Marx). La gente al fin se pregunta si la asignación funcional por la que ocupa un lugar en el mundo es justa, si nació para cumplirla o sólo le fue impuesta como una marca de esclavitud. En este caso, habrá pues que iniciar un *éxodo* hacia tierras nuevas.

En recientes años nos re-encontramos con una formulación más compleja de la noción de *transmodernidad*. Dussel ha trabajado esta línea con-fluyente de discursos críticos desde la década de los setenta. En aquel momento trabajó con singular creatividad la analogía (que podríamos denominar con él *analogia vox*), como método analéctico. Método de la metafísica más allá del horizonte ontológico de la Totalidad. Porque el “método dialéctico u ontológico llega hasta el horizonte del mundo, la com-prensión del ser, el pensar esencial heideggeriano, o la Identidad del copto en y para sí como la Idea absoluta en Hegel”. No obstante, este es el horizonte de lo sabido o aprehendido desde sí. No puede anticipar ninguna novedad, puesto que ésta sólo es posible como emergencia desde la irrupción de un Otro, como *exterioridad*. El Otro como pobre, como viuda, como huérfano que se sacrifican ante un Moloc. Pero su condición es revelación, epifanía de su rostro. Dussel pretende superar la noción equívoca del Otro como “absolutamente otro”. Porque le preocupa dar lugar crítico del pensar al latinoamericano, al asiático, el africano, al obrero (la clase), a la indígena (a raza), el pueblo... al reo de todo sistema histórico. Por ello, el método es *ana-léctico*, puesto que “va más allá, más arriba, viene desde un nivel más alto (*aná-*.” No puede partir de lo con-sabido como el despliegue desde el fundamento o como mero recuerdo (*Erinnerung*). Sino que es ya como singularidad plena, un Otro libre, des-de cuya revelación (irrupción), se desde confiar en su palabra como obra, servicio y creación. Por el método ana-léctico arriba desde un momento de in-completud y corrupción de la Totalidad vigente, desde sus víctimas; es, por ende: “el pasaje al justo crecimiento de la Totalidad desde el Otro y para ‘servir-le’ (al Otro) creativamente”. Se trata de un radical *aná-diá-logos*. Tránsito desde otro mundo, el mundo del *semejante* que alumbra en las tinieblas. El horizonte de la mundialidad se abre así a un nuevo momento analógico. Se trata de una “humanidad analógica”. No la fijación de una idea abstracta y vacía (pretensión de la Modernidad excluyente) sobre la materialidad de las *dis-tintas* formas y concepciones del mundo. No la univocidad conquistadora de un cierto lógos hegemónico. Ni la equivocidad de un Otro incomunicable, inconmensurable. Sino la analogía en la expresión de lo semejante como comunidad de seres humanos vivientes en su dimensión de libertad creadora. He aquí, por ende, uno de los acercamientos latinoamericanos más revolucionarios hacia una mundialidad distinta. Conviene citar *in extenso* aquella declaración del filósofo de la liberación:

Ni la identidad hegeliana ni la equivocidad jaspersiana, sino la analogía de una historia cuya continuidad es por semejanza pero su dis-continuidad 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 dis-tinción 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 un sentido hegeliano unívoco, sino en el de una humanidad analógica, donde cada persona, 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]).

Se trata, pues, de *oponer*, como bien lo indica Philibert Secretan, *la dialéctica de lo mismo a analéctica del Otro*, de hacer el pasaje de la analogía del ser a la analogía metafórica que es propiamente transgresora (*transgresser*) y de ésta a la analogía del Otro (*analogie de l'autre*); trascender la analogía *especulativa* por la analogía *poética* como creación hacia el infinito y éstas por la analogía *ética* como responsabilidad histórica por quienes sufren la opresión y exigen un nuevo mundo.<sup>543</sup> Todo proceso de dominación supone la reproducción idolátrica y unívoca del sentido que aparece de modo funcional, servil, en la vida cotidiana. La consideración “crítica”, empero, proviene del poder de la reflexión por el que es posible descubrir el sentido oculto (posible y original) que está en-cubierto por un modo de aparecer mistificado. La reproducción tiende a la conservación de lo mismo, del orden vigente (es justificación); mientras que la crítica viene de una fuente inagotable de sentido, Otra libertad (es denuncia). El Otro, Los Otros, Las Otras, en su condición de seres que descubren su libertad en la realidad de su marginalidad, son los que pueden fracturar el aparente brillo divino de un sistema vertical, restituyendo su carácter finito, histórico y negativo (restituyendo al mismo tiempo la condición de sujeto creador al que denuncia); se trata de la ruptura con el sí mismo: “La dialéctica, nos advierte Secretan, se comprende aquí como esta exclusión que hace del otro un no-yo a la que el yo debe enajenar, mientras que la analéctica supone un otro por el que el yo también es Otro –o, diríamos, deviene Otro- a favor de la destitución del yo que me instituye el Otro”. Por los otros llegamos a ser otros; la comunidad real es comunidad de hombres libres. De ahí la preeminencia de la escucha. Escuchar radicalmente es hacer justicia y comprometerse con el sentido singular de un Otro. La analéctica es radicalmente ética. Lo que está en juego es el estatus dinámico y abierto del encuentro entre los miembros de una comunidad; la constitución alterativa de la convivencia permite el cuidado de una creatividad plural y comprometida. La univocidad es excluyente por definición, mientras que la equivocidad lleva al sin-sentido. En momento analógico proviene del ser de la expresión, esto es, del ser humano viviente *hic et nunc*. Aprender a escuchar es aprehender el “sentido” de la palabra que viene de otra libertad, de su singular modo de expresarse sobre lo que le acontece. Por lo que saber escuchar, implica hacerlo siempre desde la semejanza que cuida la diferencia mutua. Más que hablar de tolerancia, es menester hablar de solidaridad.

Después de todos los aprendizajes obtenidos en la *Ética de la liberación* del 98 en relación con la posición teórica del *World-System* de Wallerstein y el debate sobre el “origen” de la Modernidad con el consiguiente “milagro” del “Rise of Europe”, Dussel ha llegado a la consideración de que el proceso de la modernización no ha sido otra cosa que la subordinación y el olvido de los núcleos ético-míticos de las diversas culturas del mundo ante

---

<sup>543</sup> Secretan, Philibert, *Op. Cit.* pp. 68-76.

las pautas y principios del proyecto civilizador capitalista donde la Modernidad cumpliría la función del texto/cultura/contenido ideológico-formativo (cuyo uno de sus elementos integradores es el eurocentrismo) mientras que el capitalismo sería el instrumento/civilización/forma que organiza técnico-productivamente los cuerpos y las acciones, estando ambas en una articulación compleja tanto en países centrales como en países periféricos. El espacio imaginario de las culturas ha sido empobrecido en sus para poder cultivar sus identidades de forma propia al tiempo en que ciertas estructuras económicas y políticas de raigambre occidental se han acrecentado en su poder y su tremenda administración de la vida internacional. Las convulsiones sociales deben entenderse como los intersticios donde se libra esta fagocitación moderna con la emergencia de otras identidades, identidades *ana*-lógicas, disidentes o subalternas posibilitando nuevos espacios para fortalecer ejercicios situados y “abierto” de memoria de los propios valores, conocimientos y saberes tradicionales. La pregunta enunciada como “¿quiénes somos?” pasa ahora por el rasero de la desertificación del mundo de la vida en todas las naciones, aumentando en la condición histórica del vacío. Dussel expone que la Modernidad ofreció en su proceso expansivo un “origen” distinto al propio en casa territorio simbólico que ocupaba, asumiendo el ser vernáculo en el “ser” del relato moderno (al fin *relato egológico* que justificaba la ocupación y la sustitución de las formas de vida por unas más “desarrolladas”). Así que la búsqueda de la “propia identidad” pasa necesariamente por la lucha inevitable contra las imágenes alienantes que se imponen desde afuera. El acceso a la subjetividad, según nuestro autor, tiene niveles de profundización: la mundialidad, la región, la nación, la vida popular. Se trata de una lucha por la libertad de morar lo real desde la historicidad siempre distinta de cada comunidad (en un movimiento que podríamos denominar como la *simbólica negativa*. Se pretendía conocer lo “nuestro” desde la auto-comprensión del Occidente y sus ideales providenciales, lo cual no era en verdad más que una fuga continua en el estar. Recuerda Dussel: “Con mi viaje a Europa –en mi caso en 1957, cruzando el Atlántico en barco-, nos descubríamos ‘latinoamericanos’ o no ya ‘europeos’, desde que desembarcamos [...] el problema cultural se me presentó como obsesivo, humana, filosófica y existencialmente: ‘¿Quiénes somos culturalmente? ¿Cuál es nuestra identidad histórica?’. El comienzo del planteamiento fue posible por el magisterio de Ricoeur en diálogo con la posición de Zea lo que dio la pauta para pensar el “lugar” de América Latina en la historia universal en una auténtica “toma de conciencia” de lo propio. No se trata de pensar nociones culturales substancializadas sino en cuanto procesos.<sup>544</sup> La filosofía de la liberación dusseliana es, entonces, desde el comienzo, una *filosofía de la cultura* a la vez que una *filosofía de la civilización* en dos pares de movimientos concomitantes que arrancan en el siglo XVI: la cultura moderna occidental y la cultura latinoamericana / el centro civilizador y las periferias coloniales con las instituciones mercantiles, estatales-religiosas y del servicio de los indios (posteriormente dependientes del capitalismo globalizado). La inquietud de cómo surgieron las principales culturas de la humanidad significó por un lado la atención a los símbolos míticos que fueron capaces de conformar a lo largo de los siglos a la vez que se tomaba en cuenta su grado de desarrollo técnico en la conformación de imponentes ciudades que podían disputar su territorio así como expandirlo si fuese necesario. La primera tensión fundamental implícita en el pensamiento de Dussel está, pues, entre el símbolo (que sería el

---

<sup>544</sup> En el caso de la investigación histórica de Dussel sobre el siglo XVI, esto significó: “pueblos indígenas, luchas de conquista [...] adoctrinamientos, fundación de ciudades, de ‘reducciones’, de cabildos, concilios provinciales, sínodos diocesanos, diezmos de las haciendas, pagos de las minas, etc., etc.”

ámbito de la dignidad y el valor) y la técnica (el ámbito de la propiedad y la apropiación como despliegue de poder), lo que se formuló en cierta medida de la siguiente manera: “El enfrentamiento entre los pueblos sedentarios agrícolas con el indoeuropeo de las estepas euroasiáticas (entre ellos los griegos y romanos), y de éstos con los semitas (procedentes del desierto arábigo, en principio), me daban una clave de la historia del ‘núcleo ético-mítico’, que, pasando por el mundo bizantino y musulmán, llegaban a la península ibérica romanizada (la otra vertiente de nuestra ‘proto-historia latinoamericana’)”. De ahí la desigualdad y la subordinación de unos pueblos ante otros. Desde 1966 Dussel ejercerá su profesión como Profesor universitario ofreciendo una visión mundial de las culturas para poder encontrar en ella el origen y el devenir de América Latina y con ella instituciones tan fundamentales como la constitución de la iglesia.

Las dos categorías geo-filosóficas esenciales del pensamiento de Dussel son la de “centro” y “periferia”. Se trata del primer filósofo en usarlas con este nivel de precisión para poder sistematizar una nueva visión crítica de los hechos históricos, culturales y sociales. Esto es fruto de la lectura de las ciencias sociales latinoamericanas que incluyeron metodológicamente en sus procesos epistémicos nociones marxistas tales como la de “praxis”. Pero desde luego que la obra fundamental que encarnó en la posición teórica de nuestro autor fue, como lo ya lo hemos dicho antes, *Totalidad e infinito* de Levinas. Pero estas lecturas debemos situarlas en el comienzo de una década latinoamericana en contra de las políticas imperialistas de EU y el surgimiento de la “juventud” que se oponía a las instituciones tradicionales autoritarias. Es ahora cuando el esquema “culturalista” de Dussel se complejiza permitiendo ver las “fracturas internas (dentro de cada cultura) y entre ellas (no sólo como ‘diálogo’ o ‘choque’ intercultural, sino más estrictamente como *dominación* y *explotación* de unas sobre otras)”. Esta interpretación ya no será abstracta sino *concreta* en relación con una estructura económico-política global nunca antes tenida en la historia de la humanidad: el capitalismo. Así que para poder enfrentar este nuevo mapa fueron necesarias nuevos conceptos tales como “hegemonía”, “bloques históricos”, “sociedad política”, “sociedad civil”, etc. Explica Dussel: “La filosofía latinoamericana como *Filosofía de la Liberación* descubría su condicionamiento cultural (se pensaba desde una cultura determinada) desde los intereses de clases, grupos, sexos, razas, etc. Determinadas. La *location* había sido descubierta y era el primer tema filosófico a ser tratado. El “diálogo” intercultural había perdido su ingenuidad y se había sobredeterminado por toda la edad colonial”. De aquí la propuesta de lograr el ejercicio de un diálogo “Sur-Sur” entre las y los habitantes de culturas periféricas del mundo (del Tercer Mundo). Estamos ante la crítica acérrima al esquema “civilización-barbarie”, siendo la civilización la dominación técnica norteamericana y la barbarie quienes vivían en la lucha por una emancipación plena de los modelos neocoloniales. La nueva formulación de las condiciones culturales-civilizatorias se podía esquematizar de la siguiente manera:

Habría entonces asimetrías de dominación en el plano mundial: a) una cultura (la ‘civilización’ de Ricoeur), la occidental, metropolitana, eurocéntrica dominaba y pretendía aniquilar todas las culturas periféricas; y b) las culturas poscoloniales (América Latina desde comienzo del siglo XIX y Asia y África con posterioridad a la llamada II Guerra Mundial) escindidas internamente entre 1) grupos articulados a los imperios de turno, élites ‘ilustradas’ cuyo dominio significaba dar la espalda a la ancestral cultura regional, y 2) la mayoría popular afincada en sus tradiciones, y defendiendo (frecuentemente de manera fundamentalista) lo propio contra lo impuesto desde una cultura técnica, económicamente capitalista”.

La *Filosofía de la liberación* es, pues, una filosofía crítica de la cultura y la civilización. De ahí que Dussel propusiera la vuelta a los “intereses” (necesidades, símbolos, tradiciones) del bloque social de los oprimidos, es decir, del *pueblo* que es el objetivo fagocitador de la globalización. En el pueblo ha de encontrarse la profundidad de una vida nueva en común, más allá de la civilización de la muerte. La liberación es liberación de la cultura popular, de todas sus herencias más colmadas de vínculos, experiencias e ideales, más allá de todo fundamentalismo. Este es el proyecto de una “cultura popular post-capitalista”. La cultura palpita en un *pueblo*. Pueblo es patria pero también novedad histórica, es contradicción, herida, pero también es morada y devenir, reconciliación. Esta es una de las nociones más complejas del pensamiento de Dussel que lo ha acompañado en sus meditaciones a lo largo de los años. Es la “cultura popular” (que incluye a las etnias, artesanos, marginales, trabajadores, campesinos) la que interesa cultivar y la que debe ser el punto de arranque de todo proceso de liberación. Es lo real ante culturas del olvido, de la fuga, de la desesperanza. Estamos en un nuevo nivel de profundidad humana. No se piensa ya sólo en lo nacional sino lo que mana por debajo de la realidad nacional: *la vida del pueblo*. Esta noción puede ser entendida como romántica de izquierda que no tenía nada que ver con un tradicionalismo ortodoxo como el franquismo. Estamos hablando más bien del peronismo, que es un tema propiamente argentino que debe ser encarado en investigaciones novedosas. La ambigüedad de la noción “pueblo” permite pensar en los límites de la occidentalización así como las grietas por donde las tradiciones son resucitadas al calor de los trastornos sociales. Para Dussel, la cultura sólo vive ahí donde hay un pueblo y a eso precisamente se le llama “comunidad”. Esto significa la condición de posibilidad de una nueva constelación nacional y por ende internacional. Es el enclave de todo futuro digno.

El tema de la Modernidad definitivamente el tema histórico fundamental de Enrique Dussel. ¿Cuándo comienza la Modernidad? La respuesta es categórica, como hemos expuesto en páginas anteriores: en 1492 cuando el antiguo sistema euroasiático se abre al Atlántico por reino de España. El capitalismo mercantil había iniciado y con ella la expansión civilizatoria que producirá la escisión internacional entre la colonialidad de los pueblos periféricos y la centralidad de las metrópolis que recibían la riqueza de las colonias y donde tenían lugar las disputas políticas sobre los destinos de todos los súbditos dentro y fuera de las fronteras cristianas. América Latina tuvo su origen colonial en el ascenso de la civilización occidental y esta es la *posición* constitutiva que debe tomarse en cuenta en todo modelo teórico histórico pero también filosófico. Así es que se comprende que un pretendido “diálogo intercultural” debe saber qué posición ocupan las distintas culturas en la tensión con la globalización de la Modernidad occidental donde algunas serían menospreciadas y consideradas como “primitivas” (mientras que la promesa de la vida moderna sería vendida como “desarrollada”) mientras que otras simplemente estaban fuera de toda consideración (como el extraño mundo “oriental”). Dussel sostiene aquí que la globalización es la que producirá las diferencias culturales aceptables y manejables para la nueva dinámica global, esto es, lo que es susceptible de ser mercantilizado y reducido a un mero “suvenir”. La diferencia es constituida desde el ser imperial cuyo poder consiste en reducir cuantitativamente lo que es infinitamente cualitativo: las tradiciones, valores, formas de vida, memoria, tiempos y espacios de la vida formativa.



La *Transmodernidad*<sup>545</sup> supone para nuestro autor el cultivo de las distinciones (que se alimentan mutuamente en el servicio mutuo), en relación a la identidad del cuerpo finito, singular/comunitario e histórico del ser humano:

Así el concepto estricto de “*trans-modernidad*” quiere indicar esa radical novedad que significa la irrupción, como desde la Nada, desde la Exterioridad alterativa de los siempre Distinto, de las culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la Modernidad, y aun de la post-modernidad europeo-norteamericana, pero que responden desde *otro lugar* (*other location*). Desde el lugar de sus propias experiencias culturales, distinta a la europeo-norteamericana, y por ello con capacidad de responder con soluciones *absolutamente imposibles* para la cultura moderna. Una futura cultura *trans-moderna*, que asume los momentos positivos de la Modernidad (pero evaluando con criterios distintos desde otras culturas milenarias), tendrá una pluriversidad rica y será fruto de un auténtico diálogo intercultural, que debe tomar claramente en cuenta las asimetrías existentes

En el contexto de una globalización excluyente las culturas han de partir de su situación de negación y dependencia y valiéndose de sus propios recursos culturales han de saber recorrer un diálogo crítico entre tradiciones negadas, de las otras culturas, que puedan devenir en la edificación de una futura cultura, o para mejor decir, un horizonte futuro de la pluridiversidad. De la misma manera, las culturas no se comprenderían como siendo unitarias, re-accionando con una expansión de iguales proporciones a la Modernidad, sino que han de poder partir de un núcleo creativo de renovación de la cultura misma. La *transversalidad*, como partir de *otro lugar* según Dussel, posibilitaría no sólo concebir alternativas racionales para los problemas de la humanidad, sino que al mismo tiempo y como producto de una constante crítica y cuestionamiento de la Modernidad, como horizonte neoliberal a ser *superados* (*asumidos* en sus momentos positivos), las culturas devienen ellas mismas en “otras” en este contraste y desafío que la Modernidad ofrece. No obstante, también puede decirse, que al crearse estas relaciones “transversales” (de lugar distinto a lugar distinto donde se padece la dominación) entre los creadores críticos de cada cultura pueden “destruir” (de las visiones impuestas por los códigos modernizadores) sus propias tradiciones para así hacerlas *crecer en su distinción analógica*, donde lo negado es resucitado y por lo tanto transfigurado en su potencial alternativo para atisbar nuevas formas de conducir las formaciones humanas (superando el folclor para sumergirse en la profundidad del tejido simbólico de las constelaciones culturales a las que pertenecemos pero atendiendo las exigencias del tiempo nuevo desde el que hacemos preocupadamente las lecturas de una identidad histórica propia). Realidad pero también memoria; *identidad como alteridad*. Derecho al cultivo de la distinción simbólica, cultural, civilizatoria.

---

<sup>545</sup> Propuesta de la que Mauricio Beuchot dice lo siguiente: “Es cierto que la posmodernidad nos ha librado de muchas opresiones que la modernidad nos imponía, pero también ha dejado entrar a otras opresiones, como la del ‘todo se vale’, que afecta duramente a la hermenéutica. Una utilización de la analogía como esquema o modelo de la interpretación nos ayudaría a ir más allá de la modernidad y la posmodernidad, a una transmodernidad, meta-modernidad o supra-modernidad. Enrique Dussel la llama ‘transmodernidad’, en el sentido de que la globalización, ya imparable, tiene que ser incluyente. La analogía de proporcionalidad nos ayudaría a preservar en nuestras sociedades una estructura democrática, y la de atribución nos permitiría conservar las diferencias que son necesarias, sin que haya contrastes tan lacerantes como los que vimos en la modernidad y seguimos viendo hasta ahora”. Beuchot, Mauricio, *Hechos e interpretaciones. Hacia una hermenéutica analógica*, FCE, México, 2016, p. 120. Desde luego que aquí cabe hacer la diferencia entre el uso de la analogía por parte de Dussel como una analogía mundial de la superación de las opresiones hacia un nuevo orden de humanidad pluriversa, más allá de la modernidad capitalista. La propuesta de Beuchot asume este proyecto dusseliano en la utilidad de las analogías de proporcionalidad y de atribución.

Coincidimos en la noción de Dussel de “intelectuales de la ‘frontera’, entre la propia cultura y la Modernidad” pero extendida como “intelectuales de la ‘frontera’ entre la propia cultura, la Modernidad (como contexto global) y las otras culturas en sus relaciones asimétricas con respecto a cualquier otra y en sus visiones de mundo”. De esta manera se fomentaría en el foro mundial de las culturas y desde sus núcleos críticos una *trans-culturalidad* como fruto de las relaciones de solidaridad y creación gestadas en el encuentro de las distintas culturas (incluso entre las tradiciones occidentales críticas y negadas) más allá de una bi-culturalidad (Modernidad / Cultura propia). El pensamiento crítico por tanto no sólo posibilita un cambio y movimiento *ad intra* de la cultura sino *ad extra* en las relaciones críticas con otras culturas. Se trata, en suma, de hacer explícita la convicción de la que el mundo en el que vivimos actualmente no asegura ni potencia los proyectos de desarrollo de las distintas culturas del mundo y que ante ello la posición de la filosofía intercultural se compromete con nuevos caminos que puedan crearse en el diálogo intercultural bajo un espíritu crítico.

Se trata, pues, de una hermenéutica simbólica de la cultura mundial pluriversal. Significa, como dijimos, un nuevo acceso a lo propio: “Rigoberta [Menchú] muestra como ejemplo, por su parte, cómo reinterpretó la comunidad, al ir tomando conciencia crítica, el cristianismo tradicional para permitir justificar la lucha de las comunidades contra dominación de las élites blancas militarizadas en Guatemala. Se trata de una nueva hermenéutica del texto constitutivo de la vida cultural de la comunidad (ya que el nivel simbólico es fundamental para los amerindios, teniendo una vertiente maya articulada con la vertiente cristiano-colonial). A esto se refiere Dussel con la “crítica de la propia tradición desde los recursos de la propia cultura” en diálogo con la modernidad en que se vive. Estos entrecruces no dan soluciones mecánicas ni predecibles sino que permiten nuevas formas de entender y de vivir en la defensa de una cultura pluriversal, abierta, en tensión creativa con lo más valioso de la Modernidad, pero claro, visto a la luz de la situación vital. Este es el caso también del filósofo magrebí Al-Yabri con respecto a su “deconstrucción de su tradición filosófica árabe que culminó en una auténtica ‘Ilustración’ [árabe]”. ¿Qué se toma y qué se deja de lo moderno y de lo tradicional depende de las necesidades del presente que requiere ser dignificado, potenciado, renovado? Este ejercicio cultural filosófico-simbólico en situación personal y comunitaria es lo que se entiende analogía. Porque algo se mantiene y algo se deja; algo se integra y algo se rechaza. ¿Qué elementos “modernos” serían “valiosos” y cómo deberían ser leídos o solicitados desde una situación distinta, desde una situación periférica? ¿La valía es porque estos elementos son “modernos” o porque “sirven” a la situación desde donde se hace la lectura? ¿Somos modernos y en qué medida o no somos modernos y en qué medida no lo somos, lo dejamos de ser o lo comenzamos a ser? Estas preguntas deben ser planteadas con total honestidad para no caer en posturas esencialistas de lo propio en relación con lo que viene de fuera (así es que considerar que todo lo occidental es moderno o todo lo occidental es nocivo sería caer en un terrible error). Pero una pista viene de lo que se exige se “desprecie”, de lo que se exige que “dejemos de ser” para “ser” en la modernidad salvaje: “Todo comienza por una *afirmación*. La *negación de la negación* es el segundo momento. ¿Cómo podrá negarse el desprecio de lo propio sino iniciando el camino con el autodescubrimiento del *propio* valor? Afirmación de una ‘identidad’ procesual y reactiva ante la misma Modernidad. Las culturas poscoloniales deben efectivamente descolonizarse, pero para ello deben comenzar por autovalorarse”. Pero esta auto-valoración se entiende como apertura que enlaza lo pasado (en cuanto memoria) con lo presente, con el texto de la presencia de lo que nos acontece en un ahora que es la vida que interesa potenciar,

liberar, cuidar. El tejido no se ve sólo al derecho sino también al revés y por los bordes y los trazos inacabados. Esta es la indicación de “ser fronterizo” donde se cruzan, comparten y contagian los distintos textos que habitan en la periferia para lograr una real *mundialidad analógica*.

En el paradigma del “pluriverso analógico” que es para Dussel la humanidad misma pero de un futuro que está por construirse donde no haya naciones coloniales, es decir, periféricas y sometidas. Este pluriverso implica una posición de similitud en la distinción de cada nación, de cada pueblo para participar en un concierto polifónico que ofrezca las mejores expresiones en el servicio común de la vida humana. Este radicalismo no pudo ser planteado así por otros críticos ni por los clásicos de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, sino que Dussel ya representa el ejercicio de lograr un discurso mundial por la simetría donde al mismo tiempo las culturas no se las entienda como sustancias sino como *sujetos* pero, todavía más como una *comunidad de comunidades* donde realmente los conocimientos, pensamientos y experiencias puedan afianzar un estadio civilizatorio más racional: *pluriverso*. ¿Cómo es que comenzamos a tejer este pluriverso desde la escucha atenta de justicia? ¿Cómo alentamos el pluriverso desde los contextos de sometimiento? ¿Cómo damos paso a la lucha no por el reconocimiento formal institucional (que igual nunca llega si lo que esperamos es que “nos reconozcan”) sino por la real simetría (que no es lo mismo que el reconocimiento porque no pasa por la aceptación de alguien más sino por la instauración de un orden de justicia)? La analéctica supone la necesidad de alimentar la distinción del Otro y la Otra. Esto es lo propio de una relación política-educativa (que Dussel pensó en sus primeros años): estimular la distinción de la Otra y el Otro por el encuentro libre y honesto, con pretensión de justicia y simetría. El pluriverso es posible porque hay una comunidad real en la vida, una comunidad vital llena de experiencias, dichas, saberes, canto, celebraciones, desencuentros, ausencias, creaciones... ¿Cómo se alimenta la distinción de una vida nueva, de una vida Otra? ¿Cómo se alienta a las personas a ser distinción para la distinción? ¿Qué hay más allá de la relación dialéctica entre las generaciones, los géneros, las culturas...? ¿Cómo hacer crecer la alteridad comunicativa, semejantes en la negación, hacia un futuro verdaderamente común, próspero, abierto? Formulamos más rápidamente estas cuestiones de lo que podemos encarnarlas con valor y honestidad atrevida.

En esta fase definitiva del pensamiento filosófico de Dussel podemos ver una aplicación sumamente interesante de este método crítico de la analogía pero ahora en el caso del concepto de “pueblo”. Recordemos que en la década argentina de los 70 una de las discusiones fundamentales en el grupo fundador de la Filosofía de la liberación fue la que tuvo como núcleo teórico la revisión del concepto de “pueblo”, sobre todo en autores como Enrique Dussel, Mario Casalla y Juan Carlos Scannone. Resulta, por ejemplo, sumamente sugerente que Casalla hablara del quehacer filosófico “insertado” en el “amplio campo de la *cultura nacional* que tiene por sujeto al Pueblo”. La filosofía, al decir de este grupo, no surge en circuitos cerrados de comunicación con temas anecdóticos, sino que tiene por objetivo específico reflexionar sobre el significado de los conceptos fundamentales que constituyen la visión del mundo de una comunidad determinada. En este sentido, la filosofía es ella misma una actividad crítico-discursiva que surge primeramente de la conciencia de un pueblo sobre sí mismo; y es en este sentido que quien filosofa bien se le puede llamar “portavoz de la cultura popular” (Casalla), entendiendo que el Pueblo del que hablamos aquí no es un conglomerado amorfo de átomos que se regulan por coacción legal (por el miedo a la disolución o al castigo) sino también y más importante el *espacio* de discusión y compromiso político donde se *articulan* diversas formas de examen y análisis de la realidad cotidiana.

Siendo que dicho espacio de encuentro es un proceso de comunicación donde podemos encontrar siempre a un *Sujeto* a cargo de sí. Lo que estos autores entendían por “Pueblo” no refería a una dimensión lógica o matemática de la realidad (que sería lo unívoco) sino a una dimensión *histórico-social* donde se cruzan inevitablemente innumerables libertades que imposibilitan acuerdos absolutos. Pareciera entonces que por esto mismo el concepto de Pueblo se cubriera ante nuestros ojos de una neblina espesa e inexpugnable. Pero esto que ante los ojos lógico-matemáticos representa un peligro mortal, para quienes no situamos políticamente representa una preciosa riqueza. A comienzos de 2019 Enrique Dussel ha trabajado más a fondo sobre el uso de la analogía para analizar conceptos tan problemáticos como el mencionado. En un artículo llamado “Analogía y comunicación (interpelación, diálogo intercultural hacia la transmodernidad)”<sup>546</sup> realiza un ajuste de cuentas con este concepto propiamente dusseliano, y expresa:

Es una antigua polémica en la filosofía política latinoamericana que guarda todavía actualidad. ¿Qué o quién es el pueblo? ¿Cuál es su función en la política? ¿Cuándo nace, crece o entra en crisis? ¿No será que es una palabra o un concepto a tal grado complejo que es mejor abandonarlo para no agregar confusión a un tema por sí mismo ambiguo? Pienso que la lógica de la analogía es el camino metódico para la solución de esa controversia en la filosofía política, y muy especialmente en la Filosofía de la Liberación.

Justamente, la *Filosofía de la liberación* nació como un movimiento heterogéneo,<sup>547</sup> que con base en el instrumental conceptual-metodológico de la disciplina filosófica (que ya es diversa por sus fuentes históricas que no se reducen al mundo griego sólo), se tomó la gran tarea de distinguir los conceptos complejos (que son eminentemente históricos y sociales), más bien polisémicos, de los conceptos simples que son unívocos por necesidad de cálculo. Dussel propone tres distinciones analógicas para el concepto de Pueblo: 1) Pueblo *como* la totalidad de una población o miembros de un sistema político; 2) Pueblo *como* "bloque social de los oprimidos" donde la Totalidad homogénea de la primera distinción semántica de “Pueblo” se fractura y deviene en una oposición, en disenso, en reivindicaciones particulares que requieren de la articulación analógica para lograr una hegemonía; y 3) finalmente el Pueblo como *plebs*, es decir, como exterioridad creadora que en carácter de actor colectivo irrumpe en la historia como *hiperpotentia* y es capaz de fundar una nueva realidad social e histórica. Si se ve con detenimiento esta propuesta de los niveles de distinción del concepto de Pueblo se puede advertir de inmediato cómo es que opera una actividad filosófica cuando asume la tarea del discernimiento complejo. La primera distinción indica que lo que supone el concepto de “Pueblo” en un sentido sumamente abstracto y simple es una Totalidad semántica uniforme (quienes forman una nación). Es fácil de entender. Pero “pueblo” no puede ser meramente una Totalidad dada en el nivel de la universalidad formal. Se dice también de "pueblo" a la voz disidente que protesta y exige pleno reconocimiento a su singularidad (como bien lo mostrara el EZLN en Chiapas en el año de 1994). Pero ahora no

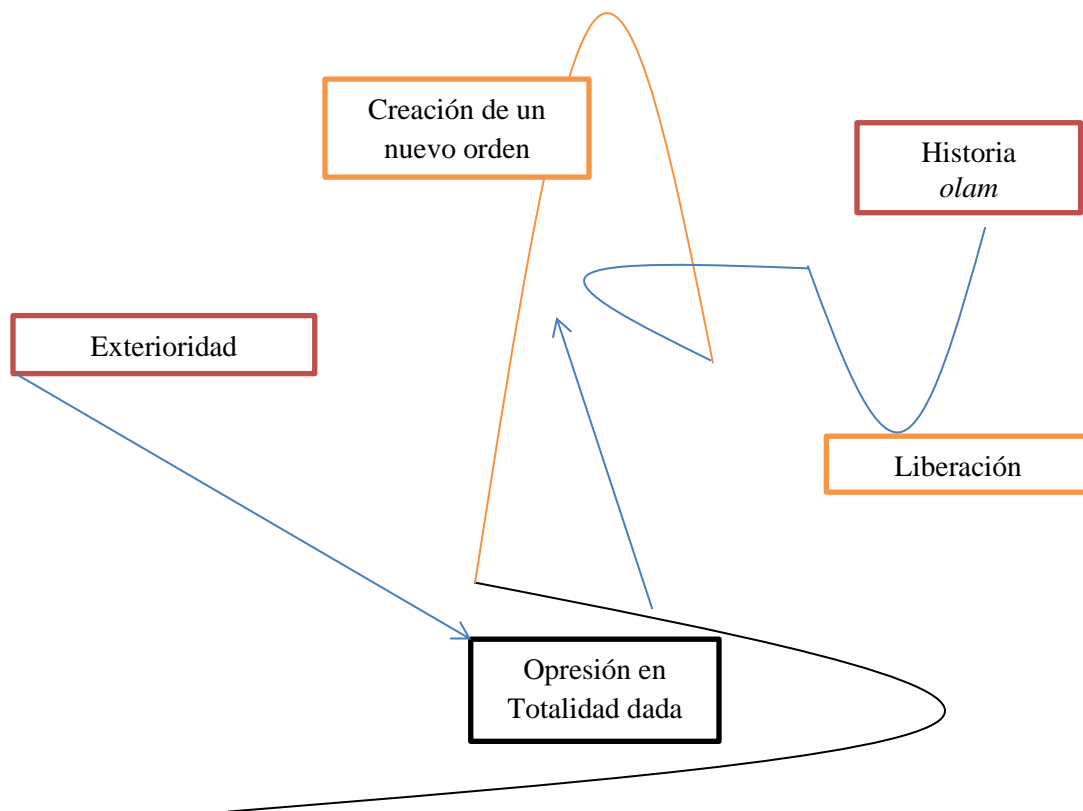
---

<sup>546</sup> Publicado en el libro *7 ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial* (Trotta, Madrid, 2020). Cabe mencionar un nuevo trabajo sobre la analogía que viene del curso que el Profesor Dussel dio en la UNAM sobre dicho tema y que saldrá en la obra *Lecciones de filosofía de la liberación*. Tomo II. El método analéctico, que se publicará por la Editorial Fundación Ross, Argentina.

<sup>547</sup> Sobre un estudio riguroso del origen de la Filosofía de la liberación como movimiento o cruce de movimientos hay que consultar el trabajo de Orlando Lima Rocha: *Militancia en la vigilia. Filosofía de la liberación de Osvaldo Ardiles Couderc*, TeseoPress, Buenos Aires, 2020. Consulta en línea: <https://www.teseopress.com/ardiles/>

ya lo simple del concepto (Totalidad) ni tampoco el “uso” reivindicativo del concepto (como disidencia o *Pólemos*) sino además el concepto *como* la inauguración de una nueva etapa histórica: *el Pueblo como Sujeto que se revela en la historia creando un nuevo orden* (que es lo que en palabras de Dussel debemos llamar propiamente “analéctica”), pues es la *Exterioridad* creadora que supera el disenso, el conflicto y la guerra en una nueva objetividad social, más abierta, más pluriversa y más atenta al cuidado de la dignidad humana. No se trata ahora, después de expresar el devenir del concepto mismo, en el proceso *ana-dialéctico* de reducir la complejidad del concepto de “pueblo” a una comprensión uniforme y simple, sin contradicción alguna, sino que lo realmente radical consiste en advertir que el concepto es de suyo complejo porque se mueve en la historia por la conciencia de la necesidad de la liberación humana. No es lo mismo, entonces, decir “soy mexicano porque nací en el territorio nacional de los Estados Unidos Mexicanos” que decir “soy mexicano porque soy heredero de tres transformaciones históricas de la vida pública del país que tuvieron al centro la defensa de los derechos sociales de las personas” (el primer uso del concepto es simple y meramente legal, mientras que el segundo uso manifiesta una conciencia política como memoria histórica del devenir mismo de una comunidad). Las discusiones por el “SER” de lo latinoamericano o mexicano no tuvieron en cuenta este examen y es por ello que cuando creían estar hablando de nuestra identidad en verdad estaban apelando a entelequias románticas o estereotipada más que de lo que han supuesto realmente nuestros conflictos, nuestras derrotas y nuestras victorias en tanto *toma de conciencia histórica* que disiente, exige y se da a sí una nueva objetividad (una identidad abierta y *semejante*).

Proponemos la siguiente representación como síntesis diagramática de lo aquí dicho sobre la *analéctica* dusseliana, esperando sirva para su mejor comprensión:



La Exterioridad puede ser entendida como aquello que no se agota en ninguna totalidad histórica pero que se constituye como la fuerza que permite un *salto* hacia una nueva totalidad abierta que pueda ser más justa de acuerdo con otras condiciones. Pero la historia no termina ahí sino que sigue; no hay “fin de la historia”. La palabra semita *olam* (que es traducida al griego por *aiôn*) indica el sentido del “tiempo infinito” (abierto), de una “duración ilimitada e incalculable” que no ya la eternidad siempre cíclica de los griegos sino una eternidad en tanto “flujo infinito del tiempo”, como una “serie ilimitada de eras limitadas” en el tiempo por venir (*aiôn méllon*).<sup>548</sup> Estas figuras semitas indican con mayor precisión nuestro esquema. Se trata, en suma, de mantener la *creación* en marcha: “La creación es así la teoría metafísica al todo y a todo. Ni el cosmos, ni el mundo, ni la totalidad, ni el sistema, nada es divino. La teoría de la creación es la contrapartida y la afirmación del ateísmo del fetichismo: el mismo fetiche es creatura, hechura sólo de las manos del hombre. Fabricación de una creatura. Es decir, si todo es creado nada es divino sino la Exterioridad absoluta. La creación es, teóricamente, ateización del cosmos y del mundo (3.5.4.5)”<sup>549</sup>. Esto es pues, la analéctica o ana-dialéctica de la liberación histórica del ser humano. O para decirlo en palabras de nuestro maestro:

ahora sí, podemos hablar del *método analéctico* que no niega el valor ontológico (dentro de la totalidad entonces y solamente) del método dialéctico, pero descubre una dimensión humana de significación metafísica y liberadora. El método dialéctico avanza de totalidad en totalidad, de lo mismo hacia lo mismo y no puede pensar adecuadamente la negatividad del otro. Es por ello que más allá de los que creen interpretar la realidad con sentido común (los defensores ingenuos del statu quo) y, de los que críticamente empuñan el método dialéctico, el respeto de la voz del otro, la aceptación del otro como más allá de todo sistema o totalidad instaura no sólo una actitud de escucha creadora sino igualmente un nuevo método en las ciencias humanas (ya que en las ciencias naturales es el método dialéctico el único que puede emplearse). La exterioridad del otro, como momento meta-físico primero, nos permite interpretar la historia, la economía (tal como lo hace la socioeconomía de la dependencia que se abre a la exterioridad cultural de los pueblos periféricos), la sociología, etc. Valga como un simple ejemplo la exposición de una interpretación analéctica de la historia (lo que llamo la histórica) donde se muestra preponderantemente la exterioridad de la voz del pobre, del otro que irrumpe en la totalidad «civilizada», el ser, desde el no-ser de su propia cultura valorada como «bárbara». En efecto América latina [así como todos los pueblos, comunidades y personas oprimidas], desde su exterioridad bárbara a los ojos civilizados del centro, lanza su voz pro-vocante y penetra en la historia. Junto a ella avanza su filosofía como pensar la propia praxis liberadora de un pueblo oprimido.<sup>550</sup>

---

<sup>548</sup> Así lo indica Oscar Cullmann en su obra *Cristo y el tiempo*, Editorial Estela, Barcelona, 1968, pp. 34-37.

<sup>549</sup> Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación*, Edicol, México, 1977, p. 112

<sup>550</sup> *Método...*, p. 204.

## CAPÍTULO 4

### LA ANALOGÍA DE MAURICIO BEUCHOT COMO UNA HERMENÉUTICA PRUDENCIAL

#### *4.1. La tensión dialéctica del acto hermenéutico y la vía analógica*

El *Tratado de hermenéutica analógica* de Mauricio Beuchot supone ante todo la propuesta de un *nuevo modelo de interpretación* que pueda hacer frente a los excesos que provienen tanto de los ejercicios hermenéuticos equívocos como de los ejercicios hermenéuticos unívocos. Sobre el entendimiento de que el ser humano produce textos que inevitablemente han de ser interpretados, Beuchot ha puesto en marcha una serie de consideraciones sobre una renovación de la hermenéutica desde un novedoso uso de la analogía. La historia de la hermenéutica occidental ha quedado en disputa por la misma pretensión de verdad sobre las interpretaciones que han sido realizadas en principio sobre el significado de los textos sagrados, aunque lentamente los textos trabajados se fueron abriendo a una cantidad de producciones que ha realizado el ser humano en distintas épocas, culturas y procesos antropológicos. Se trata, en suma, de “buscar vías intermedias e integradoras de interpretación, esto es, no solamente tener un rango mayor de interpretaciones posibles y válidas en las que se pueda trazar una jerarquía de aproximación a la verdad textual, sino además tratar de interpretar de un modo más abarcador y completo, buscando interpretaciones de los textos que no descuiden sus entresijos más recónditos (en los que se da la diferencia) y se haga justicia a los diversos elementos que están en juego dentro del texto”.<sup>551</sup> Se parte de la afirmación de que la diversidad de interpretaciones no son un obstáculo en la tarea de encontrarnos con la verdad de un texto sino justamente la condición de posibilidad para ello. La reducción de la diversidad de interpretaciones a la univocidad supone la muerte del sentido, esto es, la muerte de la verdad, pues si todo es verdad, nada es verdad. El arte de la hermenéutica implica un proceso de articulación de las múltiples interpretaciones en aquello que haga *más* sentido en relación con una lectura amplia (“politópica”, dirían actualmente en los estudios decoloniales) del texto estudiado. Desde luego que todo esto depende de que los textos ante los que nos enfrentemos sean ricos en sentido, de tal suerte que las diversas interpretaciones estén en *disputa* sobre la verdad de lo dicho (esta disputa se convierte en sí mismo en un espacio de verdad, de diálogo, de relectura). Han existido textos históricos de cuya significación ha dependido la integridad de civilizaciones enteras (como en el caso del occidente en relación con el *mensaje* de Jesús de Nazareth, así como del mundo musulmán en relación con el *mensaje* Mahoma). Mas no se piense que sólo estos grandes casos exigen una hermenéutica como la indicada; se trata de una actitud consciente de lectura que debe mantenerse en las sociedades actuales donde los

---

<sup>551</sup> Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, UNAM, México, 2005, p. 12.

mensajes han sido secuestrados por los medios masivos digitales, su lógica comercial y su agenda política privatizadora.

Ahora bien, ¿sobre qué se realiza el ejercicio de la interpretación? La tradición hermenéutica en la que circunscribe su trabajo Beuchot hablará del *texto*,<sup>552</sup> que es la expresión del acto humano de comunicar un mensaje que tiene hondura existencial.<sup>553</sup> Un

---

<sup>552</sup> En este punto vale la pena traer a cuento la indicación de Juan Carlos Scannone que, basada en la propuesta hermenéutica de Paul Ricoeur, tanto la acción como la historia son también son textos, pues los acontecimientos pueden y deben ser interpretados en su significado para la vida social del ser humano en tanto “figuras de lo humano, modos de vida, posibilidades reales de futuro con un potencial semántico y pragmático inagotables”. Así podemos comprender qué quiere decir “la pasión histórica del pueblo oprimido”: “[De lo que se trata es de] discernir filosóficamente el proceso-sociocultural actual, en especial en América Latina. Pero anterior al juicio de discernimiento (y las opciones y acciones deliberadas que lo sigan), debe darse necesariamente la *comprensión* del acontecer histórico. Pues bien, para interpretar el sentido del mismo y de la acción humana que lo protagoniza o le responde, propone Paul Ricoeur el paradigma del texto y la metodología de la hermenéutica de los textos [...] [hacia una] una lectura filosófica de los signos de los tiempos [...] es decir, para interpretar los acontecimientos humanos y la acción social e histórica del hombre. Pues ésta, como los textos, ofrece configuraciones de sentido que se autonomizan tanto de sus autores como de sus primeros destinatarios y de su mundo circundante. De ahí que dichas configuraciones y estructuras de la acción –como las obras escritas- puedan ser interpretadas por sí mismas tanto en cuanto a su significación como a su referente, *sin quedar atadas a las intenciones de sus autores* [subrayado nuestro]. De la obra cumbre de la literatura española alguien dijo que Cervantes quiso escribir una parodia crítica de las novelas de caballería, y le salió nada menos que el *Quijote* [...] Para Paul Ricoeur la función simbólica no es una mera superestructura de la vida social, sino que ésta es intrínsecamente *simbólica*, de modo que –parar la mirada radical del filósofo-, a través de las configuraciones sociales de sentido y de las instituciones y estructuras de la vida y convivencia, se simbolizan las grandes *aporías* de la vida social, la semántica más profundamente *humana* de una sociedad, sus *cuestiones límite* de índole antropológica y ética. Es decir, se significa y expresa cómo en esa sociedad se viven de hecho la vida y la muerte, lo humano y lo antihumano, la libertad y la opresión, el poder y la impotencia, la dignidad y el oprobio, la justicia y la injusticia. Ahí es donde se da la semántica más profunda, que ya no es objeto solamente de las ciencias humanas, sino de la filosofía y -para el hombre de fe- de la teología. Así es como, filosóficamente, se puede y debe hablar de instituciones *justas o injustas* (como lo hace el mismo Ricoeur), de estructuras de solidaridad o de violencia institucionalizada, y teológicamente, se ha creado la categoría: ‘estructura *de pecado*’[...] Si la teoría del texto nos ayuda para hacer una lectura y hermenéutica de la acción humana –considerada como un texto-, la pasión de las víctimas históricas contribuye –dentro de ese ‘texto’-, al discernimiento tanto de las acciones de los protagonistas y antagonistas como de las configuraciones históricas que nacen de su interacción. Aún más, ésta se regula en la historia institucionalmente (la institución es una ‘interacción reglada’), y así con-forma estructuras sociales o ‘bienes de orden’. Pero lamentablemente, éstos no pocas veces son el ordenamiento (social, y aún jurídico) del desorden (ético). Se trata entonces de violencia institucional y estructural”. La teoría hermenéutica de Scannone es sin duda alguna una de las más logradas e interesantes propuestas teológico-filosóficas que deben ser estudiadas en nuestra época. Scannone, Juan Carlos, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*, Anthropos, Barcelona, 2009, pp. 17-40. Video consultado del autor (minutos 23:43): <https://www.youtube.com/watch?v=-uSvBrtowZw&t=908s>

<sup>553</sup> El ser humano es un animal que expresa y por esa expresión puede crear nuevos mundo dentro de sí que objetiva socialmente. Es decir, saca de sí lo que siente y lo que piensa a través de la expresión simbólica. El dibujo, los gestos, las caricias, los cantos, la danza, los escritos confesionales o sagrados, los mitos, todas son maneras en las que el ser humano sale del ego (de sí mismo) para entregarse en la palabra de otros, para comunicarse, *hacerse legible*. ¿De qué se trata todo esto? La gran cualidad del ser humano radica en que la evolución biológica le permitió por primera vez a este ser comunicar aquello que cada pueblo, tribu, grupo, comunidad y persona han vivido en un momento determinado. Comunicar las experiencias propias. Con la expresión vino también la soledad. No vivimos sólo de la presencia de otra persona, sino de lo que nos comparte, de lo que nos comunica, de lo que nos dice. Hay soledad porque al fin nos dimos cuenta como género que cada persona vive su propia vida y que sus experiencias son intransferibles a los demás, que para ser conocido sólo le queda el camino de la expresión. No guardamos, pues, en el interior todo lo que nos ocurre sino que tendemos a expresarlo de diversas maneras. Y eso que nos "ocurre" pasa a través de un “cristal” muy especial que hay



mensaje que no es unívoco, como en los casos de formulaciones matemáticas, sino que es propiamente polisémico,<sup>554</sup> porque su mensaje permite que la inteligencia humana pueda ir atando posibles significados desde la trama misma en que el texto se cifra. La voluntad de expresión que existe en el texto es la verdad que se busca, pero hay que decir que esta búsqueda no es fácil; el texto se *resiste* a ser interpretado de forma directa. No hay identidad entre quien interpreta y quien(es) ha(n) producido el texto; la exterioridad del texto es el misterio último de su propia producción como sentido existencial, como ejercicio situado de escritura. Adentrarse cada vez más en el sentido del texto supone recorrer los pasos de alguien más cuya experiencia nos ha podido transmitir a través del texto. Quien(es) lee(en) se ha encontrado con quien(es) ha(n) escrito y el camino de la decodificación supone el internamiento en un bosque que hay que seguir explorando siempre nuevamente. No es la superficie sino la profundidad la que cuenta en la tarea de interpretar. Internarse en el sentido es para nosotros el acto de leer. Caminando en otro suelo, logrando un *cruce* entre lo propio y lo ajeno. Lo que está más-allá del significado convencional en el que nos movemos cotidianamente. El ser humano puede llegar a este nivel de codificación de mensajes culturales que le dan sentido a la vida, vías para hacerla plena. Empeñarse en la verdad de los mensajes profundos que el ser humano es capaz de elaborar en un texto implica atender el ámbito mismo de la intención comunicativa históricamente situada. El texto es la objetivación del sentido en un soporte lingüístico que es la herencia simbólica que una generación entrega a otra. La aprehensión del sentido epocal permite a las culturas tener una visión más compleja de sí mismas, pues las une a un pasado pleno en sentido.

En el juego de la interpretación convergen tres elementos esenciales: “el texto (con el significado que encierra y vehicula), el autor y el lector”.<sup>555</sup> Pero el juego de la interpretación (como *hermeneusis*) en un sentido lúdico esencial para la vida humana (que no puede ser ya la identidad con el sentido primero heredado) implica, para Beuchot, no renunciar “a darle también él [quien lee] algún significado o matiz”.<sup>556</sup> La interpretación, entonces, no sólo deja que el mensaje *irrumpe* en el mundo de quien interpreta (o mejor dicho, en la significación del mundo que porta quien lee los mensajes anteriores) sino que al mismo tiempo esta irrupción es *comprendida* desde la finitud misma, desde la situacionalidad, de quien interpreta aportando con ello algo distinto en esta tarea de interpretación. El sentido irrumpe en la medida en que es integrada en la realidad de quien interpreta. La lectura se da, pues, inevitablemente, por semejanza. ¿Descubrir el sentido de un mensaje no es lo mismo que ponerlo en nueva piel, en nuevo mundo y no es este mismo acto lo que nos *forma* en el mismo

---

que saber descubrir y crear. Este "cristal" es el texto. El texto, en términos generales, es un mensaje que se compone de distintos elementos. Un texto nos mueve al acto de leer, pero aquí leer no es un acto mecánico porque no puede serlo. Un texto está vivo y es expresión profunda, cuando está realizado auténticamente, y por ello, ante los grandes textos de la humanidad, quien intenta "leer", es decir, descubrir sus sentidos, se maravilla ante el misterio que esconden, se detiene, se enternece, se alegra, se violenta o se espera. Un texto profundo interpela y convoca a la emoción, a la reflexión, a la acción. Pero es cierto que hay siempre una *distancia* entre quien lee y el texto mismo. ¿Por qué? Porque uno no es el artífice del texto, es alguien más, es Otro que yo, es otra comunidad o pueblo. De lo que se trata es de ganarse el derecho para poder comprender (el mensaje del texto) e interpretar (relacionarlo con nuestra propia vida y realidad), construyendo para ello un puente que nos permita ir descubriendo un nuevo mundo, el mundo del Otro, de los Otros.

<sup>554</sup> Beuchot, Mauricio, *Op.Cit.*, p. 17.

<sup>555</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>556</sup> *Idem*.

acto de interpretar? ¿O todo acercamiento es un *robo*?<sup>557</sup> Interpretar es decididamente un acto trans-formador porque al fin se transfiguran al tocarse tanto el mensaje que se mantiene en el texto como quien busca y procura el encuentro con el sentido, generando este espacio vital de co-implicación. Desde luego que el texto *vivirá* en la interpretación de un nuevo agente histórico que lo decodifique. Para Beuchot, como para la tradición, el texto que se trabaja por el ejercicio hermenéutico, es de varias clases.<sup>558</sup> De lo que se trata es de contextualizar y decodificar en un acto de comprensión el texto, y puesto que se trata de un texto complejo que requiere ser completado de alguna manera desde la visión de quienes decodifican en otro contexto, la tarea se vuelve sumamente ardua, pero al mismo tiempo valiosa. Los textos no son transparencias a la espera de una lectura de rutina, sino un tejido que ha de ser bordado por distintas puntadas que se despliegan y cruzan en el acto interpretativo. Aunque en esto Beuchot no lo indique explícitamente, la hermenéutica, ya sea que se la entienda como arte o como ciencia, ya sea que se la sitúe como parte de la tradición metafísica o teológica de Occidente, o fuera de ella, manifiesta el esfuerzo racional del ser humano por hacerse de un sentido por el cual pueda habitar el mundo (como persona, como grupo, como comunidad, como pueblo o como nación). La lectura atenta, cuidada, metódica y respetuosa de los textos ha sido la actitud ética que ha contribuido a ejercicios de interpretación que buscan hacerse un sentido, pero no a cualquier precio. El acto hermenéutico requiere de paciencia y un

---

<sup>557</sup> En la crítica al valor del discurso teatral de Antonin Artaud, Derrida realiza un recorrido por debajo de las grandes luces del espectáculo para atender cómo es que un texto es “recibido” en un contexto determinado como en la Europa de ese tiempo. ¿Cómo es que un texto es leído en un momento determinado? ¿Un texto artístico anárquico tiene la misma suerte que uno sacro doctrinal? Los textos son consumidos dentro de estructuras fagocitarias que impone la civilización en turno y no podemos dejar de lado esta cuestión. Hay de lecturas a lecturas; lecturas que se dan desde el discurso políticamente correcto en la cátedra o lecturas que se mueven por debajo de las líneas asignadas. El texto funciona como un vórtice donde todas estas lecturas se cruzan y luchan entre sí. Habrá incluso quienes declaradamente lleguen a quemar ciertos textos bajo pretexto de condenar el paganismo. Los textos son la mejor evidencia de que en lo que va de los siglos una razón inquisidora dualista se cuele por nuestras conciencias para enjuiciar las creaciones. Ahora bien, ¿qué pasa con la voz (el grito, el aullido) que sale de “un arte que se ha pretendido sin obra”? Derrida contesta: “Artaud ha querido prohibir que su palabra lejos de su cuerpo le fuese soplada. Soplada, esto es, sustraída por un comentador posible que la reconocería para colocarla en un orden, orden en verdad esencial o de una estructura real, psicológica o de otro tipo. El primer comentador es aquí el oyente o lector, el receptor que no debería ser el ‘público’ en el teatro de la crueldad. Artaud sabía que toda palabra caía del cuerpo, que se ofrece para ser oída o recibida, que se ofrece como espectáculo, se vuelve enseguida palabra robada. Significación de la que soy desposeído porque es significación. El robo es siempre el robo de una palabra o de un texto, de una huella [...] Pero el robo de la palabra no es un robo entre otros, se confunde con la posibilidad misma del robo y define su estructura fundamental. Y si Artaud nos permite pensarlo, no es ya como el ejemplo de una estructura, puesto que se trata de aquello mismo –el robo– que constituye la estructura de ejemplo como tal [...] Artaud ha querido que fuese soplada la maquinaria del apuntador. Hacer volar en pedazos la estructura del robo. Para eso hacía falta, en un único y mismo gesto, destruir la inspiración poética y la economía del arte clásico, singularmente del teatro. Destruir del mismo golpe la metafísica, la religión, la estética, etc., que soportaban a aquéllas y abrir así al Peligro un mundo en el que la estructura de la sustracción no ofrece ya ningún abrigo. Restaurar el peligro despertando la Escena de la Crueldad: esa era, al menos, la intención declarada de Antonin Artaud [...] De ese momento, lo que se llama el sujeto hablante no es ya aquel mismo sólo aquel que habla. Se descubre en una irreductible secundariedad, origen ya desde siempre sustraído a partir de un campo organizado del habla en el que aquel busca en vano un lugar que siempre falta [...] campo cultural del que tengo que extraer mis palabras y mi sintaxis, campo histórico en el que tengo que leer al escribir. La estructura del robo (se) aloja ya (en) la relación del habla con la lengua. El habla es robada; robadas a la lengua, robada, pues, al mismo tiempo, a ella misma”. Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 240-245. El texto visto más allá del paradigma de la conciencia de la metafísica dualista occidental.

<sup>558</sup> Beuchot, Mauricio, *Op. Cit.*, p. 18.

tiempo que no es del mero ocio (que es el propio del quehacer filosófico) sino de la preparación para formarse humanamente en el ejercicio mismo de leer, que no es labor intelectual cuanto un camino existencial porque el mensaje tiene el poder para orientar la vida del mejor modo posible, en vista de lo más valioso.

Beuchot nos habla, pues, de los tres componentes del acto hermenéutico: “el texto, el autor y el lector”. En un primer acercamiento habría que decir que estos tres elementos que conforman el circuito de la comprensión hermenéutica se dan de forma diacrónica. Esto es, como hemos indicado: se cruzan. Es claro que el ser humano tiene la capacidad de codificación de textos que serán la base civilizatoria de su existencia. Por textos culturales es que una comunidad puede permanecer unida y así puede irse logrando una identidad con la que puede maniobrar con sentido en el entorno geo-ecológico (como medio ambiente). El ser humano produce textos y estos son el testimonio de su visión del mundo. Pero es quien lee (de-codifica) quien completa por último el circuito, ya que gracias a su esfuerzo comprensor puede dar continuidad (no meramente reproductiva) al mensaje que reside en el texto. Ya sea que quien lea sea una persona o comunidad interna o bien sean extranjeros de la cultura de la que proviene el texto, este momento nos parece de suma tensión. Beuchot concuerda con este razonamiento porque concibe que el acto hermenéutico es uno de los actos humanos más espinosos por el que podemos tener entendimiento de los valores, ideas y creencias de una comunidad humana. Aquí es donde entendemos también la función y la radicalidad de la memoria, la memoria de las antiguas generaciones que se preserva en sus construcciones, monumentos, símbolos, escritos, instituciones, lengua. No obstante, Beuchot nos previene con las posiciones que dan prioridad o bien a quien ejerce su posición lectora (que sería el subjetivismo) o bien a quien ejerce su posición productora de autoría (que sería el objetivismo), negando la articulación o vínculo entre ambas instancias.<sup>559</sup> La primera nos lleva, en palabras de nuestro autor, al caos y a la arbitrariedad, mientras que la segunda nos precipita al dogmatismo y la intolerancia. Hay sin duda un hecho sobre el que es posible el ejercicio de la interpretación: el texto. Pero este hecho, como lo dijimos antes, porque así lo pensamos, *resiste* una lectura directa. Para Beuchot, estos dos extremos ponen en riesgo una buena comprensión del texto, lo ocultan o niegan; se puede llegar a sostener que el autor es quien se conoce mejor a sí mismo(a) y por tanto su texto le pertenece más que al(a) lector(a).<sup>560</sup> De acuerdo con esta consideración, el acto de leer sería una forma de intromisión o invasión violenta. De aquí que lo que ocurre con el juego de la interpretación nos lleve a una aporía: ¿Se lee el texto como ha sido voluntad de quien lo produjo o se lee el mensaje que guarda el texto porque es para debe ser interpretado por alguien más que inevitablemente lo hará suyo, *ajeno*? Esta tensión hermenéutica funda todo quehacer interpretativo. Desde luego que son pocos los textos que han sido producidos para no ser leídos por nadie más más que por sus autoras o autores (hay una historia de los textos que así pueden confirmárnoslo). Por ejemplo, hay textos que no debían ser conocidos por culturas enemigas. Hay textos que sólo podían ser consultados por una clase sacerdotal o intelectual, un grupo selecto. Este tipo de textos han sido *distanciados* previamente por quienes les han producido porque no son “para todos o todas”. Desde las pinturas rupestres o los megalitos esculpidos que se exponían apenas con un resguardo mínimo e inocuo, los “textos” fueron custodiados en la misma medida en que el ser humano se fue asentando en ciudades (el pasaje del cazador/recolector al ganadero/agricultor supone una la formación de textos esotéricos que lo gobiernan todo).

---

<sup>559</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>560</sup> *Idem*.

Está también, desde luego, la voluntad de quien produce el texto (el/la “autor”) sobre cómo y quién ha de decodificar el texto (lo que se va relativizando en la medida en que quien lee pueda hacerse más capaz de descifrar lo que se ha escrito, ya que no se escribe casi nunca sólo para sí de tal suerte que nadie pueda entender lo que se dice). Y frente a esta voluntad, que es la misma presencia del texto (por su ritmo, forma, contenido), es que el acto hermenéutico se tiene que dar de una manera u otra (en la medida que el “texto” ha llegado a alguien más). Pero ¿podemos descubrir realmente lo que el texto esconde en la mente de quien(es) le/lo produjo(eron)? Ha de aclararse que estamos hablando del texto en ausencia de su comunidad donde ya no es posible preguntar y ser aclarado. Dice Beuchot: “El acercamiento conlleva el inmiscuir o meter la propia subjetividad; el distanciamiento permite alcanzar cierto grado de objetividad, no interpretar lo que uno quiere sino más o menos lo que quiere el autor”.<sup>561</sup> Pero ¿qué es lo que “quiere” un “autor”?, podríamos interrogar. Cuando nos encontramos con textos realmente complejos hay una distancia inevitable que nos paraliza justamente porque no somos quienes les han producido, y, sin embargo, es posible acercarse considerado con genio (*legere*) este mismo distanciamiento de tal suerte que se pueda lograr la interpretación.

A esta tensión hermenéutica Beuchot le nombra, basándose en Ricoeur, como “*conflicto* de intencionalidades, de deseos, de voluntades, entre lo que se quiere decir y lo que se quiere leer, además de conflicto de ideas o conceptos (ambigüedad)”.<sup>562</sup> Podríamos decir que este conflicto es consustancial al acto de interpretar pues el ser humano está llamado a inmiscuirse en los mensajes que constituyen su mundo. Aquí se trata del momento retórico de la hermenéutica como el lugar de la persuasión en relación a este conflicto de interpretaciones.<sup>563</sup> Haya sido el texto producido para que lo leyera o no, la tensión permanece porque toda lectura está siempre en tránsito de ser completada (lo que quizás no puede llegar a su éxito). Ante este conflicto debe caber la prudencia. No es posible interpretar lo que sea desde el interés inmediato de quien lee. La distancia entre texto y quien cumple con la función lectora debe ser considerada con suma seriedad. Este presupuesto parece obvio pero es uno de los más significativos. La no-identidad entre texto y quien lee es un hecho ético-político-epistémico esencial. Puesto que no somos quienes han producido el texto es que debemos cuidarnos de no creer que podemos penetrar su sentido de forma absoluta de acuerdo con lo que buscamos. ¿Qué busca quien lee el texto? ¿Está en buena forma para

---

<sup>561</sup> *Idem.*

<sup>562</sup> *Idem.* Subrayado nuestro.

<sup>563</sup> Es sumamente entender que la hermenéutica se cruza con la retórica pues comparten elementos comunes: “La retórica tiene en común con la hermenéutica que esta última debe también argumentar, a saber, hay que explicar lo más posible para comprender lo más posible; y, además, tiene que argumentar para decidir entre las interpretaciones rivales, diríamos que para decidir el conflicto de las interpretaciones, como lo llama el mismo Ricoeur o, como dice Gadamer, tiene que convencer, persuadir de su interpretación, o de su tradición. Sin traicionar el modo como describe este conflicto Ricoeur, podemos volver a traer la comparación con la analogía [...] se puede hablar de que la hermenéutica alcanza una situación analógica, en la que hay una interpretación principal y otras menos atinadas o ricas. [...] Se puede decir cuáles entre ellas se acercan más a la verdad, esto es, son más verosímiles, y así tenemos la verosimilitud –al igual que en la retórica– instalada en la hermenéutica [...] tanto la hermenéutica como la retórica emplean un discurso polisémico, de muchos sentidos. En la comunicación retórica aparece, de hecho, el ornato o la elocución amplificada, que juega con la representación del mensaje en diversas formas, en varios modos de presentación, los cuales corresponden a los sentidos (así los definía Frege: modos de presentación) y pueden tener transmitir de distintas maneras una misma referencia, y eso es muy importante para la oratoria, pues cabe presentar (pragmáticamente) de una manera mejor que otra el mismo contenido semántico”. Beuchot, Mauricio, *La retórica como pragmática y hermenéutica*, Anthropos, Barcelona, 1998, pp. 130-132.

poder leer? ¿Para *quién* es el texto? La dolosa interpretación de un texto que se resguarda para ejercer un poder contra otros es un tipo de violencia histórica de graves consecuencias. Cuando se lee con la finalidad de manipular el sentido en vista de un interés, la significación está en riesgo. Esto no es ignorado por nuestro autor. Quién tiene acceso al texto y cómo se encontrará ante él son interrogantes que debemos hacernos de constantemente. La solución de la distancia puede ser por el lado de la violencia y la imposición o por el lado de la paciente decodificación que va de descubrimiento en descubrimiento sin que por ello se implique que se pueda llegar a la totalidad del mensaje. La medida debe ponerse. Y ésta proviene del texto mismo, dice Beuchot. Aunque de nuevo la dificultad estriba en saber cómo es que esta medida se pone por el texto. ¿Qué dice en sentido original y verdadero y qué en sentido inauténtico y falso? ¿Qué ponderar y qué no? ¿Cómo nos podemos internar con mayor cuidado el bosque? ¿Qué queda del afán por comprender si esto es una tarea arqueológica que va armando un descomunal mosaico desde pequeños fragmentos del pasado? ¿Qué podemos comprender? debería ser una de las preguntas esenciales de la antropología filosófica kantiana, pero no lo es por su formación científicista. ¿Por qué hay problemas de desciframiento? Porque no somos uno y el mismo. El sí mismo no es el otro. El otro y la otra producen sus textos en función de su finitud singularísima, de su situación vital que sólo para ellos tiene sentido. Lo que pueden inspirar en quien lea sus textos y lo haga con una debida actitud es justamente un aprendizaje analógico. Esta posición es próxima a la beuchotiana.

¿Qué queda del mensaje en quien lee? Además, otro hecho hermenéutico clave nos dice que el acto hermenéutico que no es otra cosa que el oficio de leer es un acto también infinito. Hay dos finitudes que se tocan, que se encuentran y es posible un cierto entendimiento; algo del texto queda en quien lee y algo no. El texto, así, hace posible que cada quien le recorra a su ritmo haciéndose diversos caminos al andar sin dejar de estar en el bosque (aunque desde luego no se le pueda aprehender como un todo). No es un prisma que diga cosas distintas y hasta opuestas a cada quien, sino que se puede comprender en unos aspectos o en otros con base en la subjetividad activa de quien lea. El esfuerzo político o religioso por dictar cuál debe ser el resultado de la lectura, es un esfuerzo, muchas veces impulsados más bien por un afán pervertido por el control de las almas o las mentes. Si hay un esfuerzo ético en mostrar la medida del acto hermenéutico tiene que estar, como bien dice Beuchot, en el texto mismo, en la distancia que hay entre él y nuestra subjetividad. No se trata, como se dijo, interpretar lo que sea y menos aún, lo que no-es. Pero acercarse al texto no es sobre la base de la identidad, sino de una semejanza que pueda encontrarse en el ejercicio mismo de la lectura atenta y prudente.

Más bien se trata de llegar a una medición prudencial y analógica en la que la intención del autor se salvaguarde gracias a la mayor objetividad posible, pero con la advertencia de que nuestra intencionalidad subjetiva se hace presente [...] Tenemos que darnos cuenta que el autor quiso decir algo, y el texto –al menos en parte- le pertenece todavía. Hay que respetarlo. Pero también tenemos que darnos cuenta de que el texto ya no dice exactamente lo que quiso decir el autor; ha rebasado su intencionalidad al encontrarse con la nuestra. No habla en abstracto; lo estamos interpretando nosotros en una situación concreta. Así, la verdad del texto comprende el significado o la verdad del autor y el significado o la verdad del lector, vive de la tensión entre ambos, de su dialéctica. Podremos conceder algo más a uno o a otro (al autor o al lector), pero no sacrificar a uno en aras de otro.<sup>564</sup>

---

<sup>564</sup> Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, p. 28.

Esta última recomendación es sumamente sugerente. Hay que dejar que la dialéctica entre el texto y la subjetividad lectora se mantenga, y no suprimirla en función de un distanciamiento absoluto o de una identidad absoluta. Pero también es cierto que el texto, aunque resiste, está a la vez *expuesto*. No puede negar o afirmar. No tiene la voz viva y perspicaz que pueda refutar a sus intérpretes. Es por esto que en el ejercicio de la interpretación a quien debe pedirle un sincero acercamiento al texto es a quien lee, rechazando así el capricho, el afán de poder o la banalidad. El “respeto” debe prevalecer del lado de quien lee para no ofrecer los elementos que permitan la tergiversación del sentido, esto es, su anulación. En este punto nuestro autor recomienda que podamos contextualizarlo al tiempo que podemos investigar quién ha producido el texto, cuál es su identidad, es decir, hacernos de toda la información para comprender el sentido del texto en el mundo desde el cual fue producido. Comprender el contexto permite comprender al texto, aunque el texto no se reduzca nunca al contexto porque, lo tendremos que decir aquí, guarda en su objetividad como testimonio de sentido *exterioridad*. Gracias a ésta es que se pueden dar recepciones distintas pero a la vez semejantes; el texto al fin comunica en cierta forma su verdad a alguien que tenga disposición de escuchar.

La apertura respetuosa de quien lee es una condición de posibilidad de una comprensión justa. Es apertura porque a fin de cuentas lo que tendrá lugar es una cierta *irrupción* de algo ajeno en el propio mundo. La mentalidad cientificista de quedarse al margen de lo que se lee está bien para los escritos matemáticos o físicos pero no para los textos complejos de la vida social. Mas en el pensamiento de Beuchot lo que nos permite acercarnos al texto (que, como decimos, también es al mismo tiempo un acercarse del texto a nuestra subjetividad, es decir, no sólo es un movimiento consciente de quien lee hacia el texto sino la afectación del texto sobre esta subjetividad lectora) es justamente el prepararnos de la información sin la cual el texto se nos aleja irremediabilmente. Ciertamente, para que el texto pueda afectar la subjetividad en el sentido original de su producción es necesario que podamos saber todo lo posible de él, de su estructura, de sus recursos, de sus giros, de sus figuras, de su ritmo, de su época, etcétera. La afectación en la subjetividad de un texto mal entendido o mal leído (porque se desconoce casi todo de él) es una aberración que puede llevar a escenarios funestos de fanatismo o barbarie.<sup>565</sup> Quien lee ha de preguntarse cómo es que el mensaje ha quedado configurado en un cuerpo, en una piel. Piensa mal quien cree que es más fácil conocer a una persona que está con nosotros sólo porque podemos tocarla. Aquí el tacto no tiene un sentido físico sino espiritual, significativo, dotado de sentido. Al igual que no se toca a alguien por tocarla, así no se puede leer implica algo más profundo. Hay que saber ante *quién* estamos para poder lograr un camino de interpretación genuino, pues el texto es al fin la expresión de alguien, su rostro<sup>566</sup> en tanto finitud abierta. No obstante, en el conocimiento del contexto del texto advertimos, dice Beuchot, una limitación: el autor o autora. El texto tiene sin duda una autoría singular o colectiva. Es un *hecho*. Pero puede

---

<sup>565</sup> Que ha sido el caso de cómo en pueblos pobres del sur del mundo global donde se usan los textos religiosos para exacerbar las peores pasiones de las personas contribuyendo a un ambiente violento. El año de 2019 será recordado por el uso fascista y fundamentalista de los textos sagrados del cristianismo para imponer gobiernos de ultraderecha en la región latinoamericana (aunque desde luego que este fenómeno no es exclusivo de esta parte del mundo). El uso violento de los símbolos religiosos para levantar un régimen de odio y segregación es uno de los peores males del siglo XXI. Aquí, desde luego, hay que poder ver cómo la teología crítica puede atender estos temas desde un giro descolonial.

<sup>566</sup> Creemos que este es el sentido que le da Alberto Sucasas al texto cuando lo entiende como *rostro* desde Levinas.

llevarnos a un malentendido ya que quien asume la función de autoría lo hace en un proceso de codificación que tiene sus honduras, sus interrupciones, sus giros, sus modulaciones. El texto es testimonio de un quehacer vivo que lucha por objetivar un sentido. Pensar que un texto es la expresión final de una voluntad de expresión es cuando menos insensato. Aunque creyésemos que un texto es fruto de la revelación divina, no puede menos que aceptarse que pasó por las manos de los seres humanos que son medios más o menos eficaces de acto de comunicación. El texto, de esta manera, está en *proceso*. Esto es: encontramos a quien lo ha producido en una cierta etapa, en una cierta causa, en un cierto estatus. Lo que objetivó fue parte de un proceso más amplio en el que se inscribe como una persona abierta y sujeta a las tensiones propias de su mundo histórico. Qué pudo decir y qué terminó diciendo son exactamente dos cosas bien distintas. Beuchot cita incluso las tres nociones de autor que tiene Eco (empírico, ideal y liminal) para señalar esto. De la misma manera se puede hablar de quien cumple la función lectora. Porque es cierto que quien lee lo hace desde una serie de condiciones que inevitablemente le harán poner énfasis en ciertos pasajes o partes del texto y no en otros. Pero esto no debe preocuparnos demasiado pues es lo más natural al acto de leer, lo cual no quiere decir que se malinterprete el sentido del texto; *leemos preocupadamente*. Leer, pues, no puede implicar desfondarse y eliminarse como subjetividad viva. Si damos con la intención del autor o autora eso será parte de un encuentro que tiene sus altos y bajos. Otro punto en la lectura del texto es según nos indica nuestro autor, el código. Generalmente desconocemos el código o lengua en que fue estructurado un texto (que puede ser también pictórico), lo cual hace más patente la fuerza o amplitud del texto, porque su traducibilidad no puede ser sino evidencia de un mensaje que *pervive* y se difunde entre las naciones.

Beuchot nos indica los pasos del acto hermenéutico en preguntas que han de hacerse para poder delinear un comienzo de camino: “La pregunta interpretativa es siempre con vistas a la comprensión: ¿qué significa este texto?, ¿qué quiere decir?, ¿a quién está dirigido?, ¿qué me dice a mí?, o ¿qué dice ahora?, y otras más”.<sup>567</sup> Estas preguntas no sólo son para el “hermeneuta” profesional sino para toda persona que cumpla esta función ante un texto realmente significativo. De aquí te para nuestro autor estas preguntas deben manifestarse en un talante ético, es decir, en un hábito, una virtud. Pero es una virtud, nos previene Beuchot, mixta, pues es a la vez teórica y práctica. A lo que aclara: “lo que es posible decir es que, aun cuando no sea muy claro que la virtud práctica puede enseñarse, sí puede aprenderse, como decía Gibert Ryle de toda virtud, ya teórica, ya práctica, y la hermenéutica conjunta ambos aspectos. No hay escuelas de sabiduría o de prudencia, pero sí hay escuelas de interpretación. De modo que la gente piensa que sí puede aprenderse o adquirirse el hábito de la buena interpretación o la *virtus hermeneutica*”.<sup>568</sup> Es interesante este planteamiento. Si hay escuelas de interpretación éstas deben proceder con virtud en el sentido de atender con respeto la intencionalidad de quien ha producido un texto, así como con las otras condiciones de cuidado y rigor. La técnica es ya en sí misma virtuosa por los pasos que tiene que cumplir que no van por el mejor precio sino por comprender el sentido de un mensaje que es el testimonio de un acto comunicativo, de una parte de la historia humana. “Interpretar bien” no es un prurito de erudición (aunque exija rigor) cuanto una capacidad ética por saber escuchar, por saber atender lo que viene de fuera. Y en este sentido puede que sea una de las virtudes más tremendamente más difíciles de cultivar en Occidente (sobre todo si pensamos

---

<sup>567</sup> Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, p. 32.

<sup>568</sup> *Ibidem*. p. 33.

el ejercicio hermenéutico en un sentido no restringido a una élite académica). Hay, pues, que esmerarse cada día en ser una buena comunidad de intérpretes. Esta virtud hermenéutica como actitud prudencial ante el mensaje del Otro fue establecida por Gadamer en su *Verdad y Método*:

Quando se oye a alguien o cuando se emprende una lectura no es que haya que olvidar todas las opiniones previas sobre su contenido, o todas las posiciones propias. Lo que se exige es simplemente estar abierto a la opinión del otro o a la del texto. Pero esta apertura implica siempre que se pone la opinión del otro en alguna clase de relación con el conjunto de opiniones propias, o que uno se pone en cierta relación con las del otro. Claro que las opiniones son posibilidades variadas y cambiantes (en comparación con la univocidad del lenguaje o de un vocabulario), pero dentro de esta multiplicidad de lo opinable, esto es, de aquello a lo que un lector puede encontrar sentido y que en consecuencia puede esperar, no todo es posible, y el que pasa de largo por lo que el otro está diciendo realmente tampoco podrá en último extremo integrar por entero lo que entendió mal en sus propias y variadas expectativas de sentido. Por eso operan también unos ciertos patrones. *La tarea hermenéutica se convierte por sí misma en un planteamiento objetivo*, y está siempre determinada en parte por éste. [...] El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la *alteridad del texto*. Pero esta receptividad no presupone ni ‘neutralidad’ frente a las cosas ni tampoco autocancelación, sino que incluye una matizada incorporación de las propias opiniones previas y prejuicios. Lo que importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones, con el fin de que *el texto mismo pueda presentarse en su alteridad* y obtenga así la posibilidad de confrontar su *verdad objetiva* con las propias opiniones previas.<sup>569</sup>

El acto interpretativo es, entonces, una tensión entre intencionalidades que proyectan sus inquietudes, necesidades, deseos y mundo que se juegan por el sentido del texto en su objetividad, esto es, en su alteridad. Pero esta tensión lúdica debe tener un marco que pueda dar validez a este ejercicio mostrando el error tanto del univocismo como del equivocismo. El error del primer extremo consiste en suponer que la visión de quien lee sobre lo leído es la única posible, es la verdadera; mientras que el error del segundo extremo nos lleva a un relativismo que por último hace perder la pretensión de verdad sobre lo que se lee, sobre lo que se interpreta. Ambos niegan “de hecho la hermenéutica”,<sup>570</sup> expresa Beuchot, ya que por una parte se anula la polisemia del texto destruyendo toda otra posibilidad de interpretación y, por otra, se niega la posibilidad de contrastar posibles interpretaciones para poder razonablemente apreciar más cercanas a la verdad del texto a unas que a otras. En uno la polisemia se anula en la imposición de una sola visión; en otro la polisemia se lleva hasta el infinito impidiendo discernir entre qué interpretaciones son más válidas y cuáles no (desde luego que este segundo es el más difícil de todos en un mundo multipolar). Dice Beuchot: “Un relativismo absoluto o extremo, pues, se instala en la equivocidad. Es extremo, es pragmáticamente performativa. Pero un absolutismo absoluto se instala la más completa univocidad; no es autocontradictorio, pero es inalcanzable para el ser humano. Sería conocer como Dios, que ve todo de manera absolutamente evidente”.<sup>571</sup> Estar en una posición superior de interpretación hasta el grado de saberse uno con la voluntad de Dios es el desquiciamiento de la palabra. En este punto, como bien lo ha destacado nuestro autor, se entiende que el equivocismo por último nos lleve a infinidad de monolitos ensoberbecidos, a infinidad de univocismos<sup>572</sup> que se repelen entre sí y lleva a una guerra permanente. ¿Cuál es, pues, la *vía* para salir de esta tensión dialéctica que se extrema o bien en el univocismo o bien en el

---

<sup>569</sup> *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 2007, pp. 335-336.

<sup>570</sup> Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, p. 38.

<sup>571</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>572</sup> *Idem*.



equivocismo? Pues si estos extremos anulan el sentido y la intención comunicativa de quien o quienes han producido un texto, ¿cuál puede ser la vía apropiada para llevar en nuestra época un ejercicio abierto, riguroso y crítico de la interpretación? Negarnos a este ejercicio implica cancelar una de las más esenciales dimensiones del ser humano: *la necesidad del sentido*. No queda más que arriesgarse en este juego pero estableciendo un marco mínimo que nos evite caer en extremos que van al homicidio o al suicidio, al caos de la violencia o a la violencia de la única verdad. Arriesgarse por el camino del relativismo, de la equivocidad, dice Beuchot, pero no de cualquier relativismo sino uno relativo, prudencial, analógico (que admite que la correspondencia absoluta y total es imposible, pero no por ello dejando fuera una cierta correspondencia en “grados de aproximación al significado del texto”).<sup>573</sup> La hermenéutica desde el uso de la analogía es una apuesta porque el sentido sea posible, pero en una diversidad comunicante de interpretaciones, una diversidad mensurable. La vía de resolución se da, pues, por la analogía.

Creo que se puede lograr una vía intermedia, una intersección de ambas intencionalidades, la hermenéutica y la pragmática, si se hacen compatibles la idea de que se puede rescatar el significado del hablante con la idea de que también se inmiscuye nuestra subjetividad. Ambas cosas ocurren, pero dentro de ciertos límites. Es innegable que se mezcla nuestra subjetividad, pero de manera limitada, con lo cual da lugar a cierta objetividad, también limitada. En efecto, la experiencia que no se puede tratar de recuperar con toda objetividad el significado del autor sin aceptar que se entromete el significado del oyente, lector o intérprete; pero también la experiencia nos enseña que algo podemos obtener de ese significado; si no, toda interpretación es prescindible, pero también toda comunicación. Nos lleva argumentativamente a consecuencias indeseables y además inaceptables, porque son contradictorias. El que dice que no es posible comunicarse, está cayendo en contradicción sintáctica, semántica y hasta pragmática o performativa. Es posible admitir una buena dosis de objetividad -digamos, la suficiente-, a pesar de los embates recientes del subjetivismo. [Por ende] Es necesario llegar a una mediación entre subjetivismo y objetivismo.<sup>574</sup>

El uso de la analogía como vía de interpretación nos previene contra los dos excesos a los que tienen quienes se dan a la tarea de interpretar textos complejos: el univocismo y el equivocismo, que en verdad son lo mismo en cuanto que se destruye el sentido que yace en el texto, es decir, nunca se llega a él sino que de alguna manera se puede decir que el *Yo* que interpreta *impone* su visión del mundo sobre el mensaje anulando toda provocación del texto en la subjetividad de quien lee, negando la intencionalidad comunicativa de la persona o comunidad que han producido el texto. El texto se cierra en el interés de un lector autoritario que se asume como la única referencia de sentido. Quienes así han procedido, según nuestro autor, fueron tanto los marxistas ortodoxos como los positivistas quienes creían que sus métodos “científicos” de lectura podían dar cuenta de la realidad tal y como es, lo que desde luego terminó por ser una vía teórica más para analizar la sociedad y el universo. Estas teorías unívocas que fueron enfrentadas por las vías románticas en un cierto equivocismo por medio del sentimiento. Pero en estos casos se cae, según Beuchot, en un relativismo igualmente autorrefutante, un subjetivismo que anulaba el sentido del texto.<sup>575</sup> Siguiendo a Vattimo, Beuchot indica que el equivocismo en el que incurren los románticos supone un científicismo no resuelto, es decir, esconde su univocismo por considerar que método de lectura llevará a un acercamiento natural al texto, lo cual no es más que una ilusión que no ha problematizado

---

<sup>573</sup> Beuchot, Mauricio y Arenas-Dolz, Francisco, *Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*, Anthropos, Barcelona, 2008, pp.

<sup>574</sup> Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, Herder, México, 2004, p. 99.

<sup>575</sup> Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, p. 47.

su propio acceso subjetivo al texto. La “ontoteología de la presencia plena ahistórica”,<sup>576</sup> al decir de Vattimo, como fusión del sujeto lector con el texto leído no es posible. Podemos citar de una forma más completa el pasaje de Vattimo para entender este ideal unívoco: “El énfasis en la transparencia del yo a los otros y así mismo, el ideal de la transposición e identificación con el otro, se funda en la concepción de la individualidad que quiere eliminar la historicidad [...] Toda hermenéutica del desvelamiento total, de la plena identificación con el ‘objeto’ a interpretar, se justifica sólo, en último análisis, a partir de una concepción ontoteológica del yo, que considera como única verdad la dimensión del presente y entiende la historicidad como opacidad u obstáculo a eliminar”.<sup>577</sup> ¿Qué es lo que se niega última instancia aquí? La historicidad es ante todo la manera en que se da la finitud humana, esto es, los aprendizajes que cada comunidad, generación o persona son capaces de tener en la situación vital por la que pasan. No hay, pues, un ser humano trascendental que quiera comunicar algo arquetípicamente, sino siempre un ser humano concreto que se abre a nuevos sentidos por la única vida que tienen a cargo. El acto hermenéutico ante la realidad expresiva de alguien se da por el hecho de que estamos ante *alguien* y no ante algo, estamos ante *otro* y no ante el Sí-mismo. Esta es la *capacidad de producción textual* que se da como aprehensión sapiencial del mundo histórico en que se vive y que es lo que puede ser comprendido por otras personas, generaciones o comunidades. El *lógos*, dice Vattimo, se da en la lengua natural de una comunidad histórica determinada, y no puede ser de otra manera.<sup>578</sup> ¿Podríamos decir, entonces, que este *lógos* es el testimonio objetivo que requiere ser interpretado desde otro *lógos* que éticamente permita un entendimiento, un avance cualitativo como acción pedagógica? Esto quiere decir, entonces, como lo dijimos antes, que no hay identidad entre texto y la subjetividad lectora y es precisamente esta distancia, esta lejanía, la que permite diversas interpretaciones que de acuerdo con su nivel de rigor se acercan más o se alejan más del sentido que contiene el texto. Desde luego que aquí pensamos en textos complejos, difíciles, que no se muestran en un primer acercamiento y que demandan trabajo paciente de decodificación.

La vía analógica nos permite reconocer que hay un texto con un mensaje a comunicar y que es posible una diversidad de interpretaciones cuya validez dependerá del texto mismo, pudiendo haber lecturas más prudentes y lecturas más imprudentes, lecturas que se acercan

---

<sup>576</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>577</sup> Vattimo, Gianni, *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 158.

<sup>578</sup> *Ibidem*, p. 206. Vattimo defiende por esto mismo una ética de la comunicación que contrasta con la ética de la interpretación. Dice Vattimo: “La hermenéutica puede corresponder de modo apropiado a su vocación ética sólo permaneciendo fiel a la instancia de la historicidad. Pero esto mismo, ¿de qué modo? En primer lugar, no pensándose a sí misma como teoría descriptiva, y en el fondo metafísica, de la constitución hermenéutica de la condición humana, sino como evento de destino. La hermenéutica debe reconocerse como el pensamiento de la época del final de la metafísica, y sólo de ésta. La hermenéutica no es la descripción adecuada de las condiciones humanas, que se abre camino, finalmente, llegados a un cierto punto de la historia, y por mérito de un pensador o por la conjunción de una serie de circunstancias afortunadas. Es, al contrario, el pensamiento filosófico de la Europa secularizada [...] la hermenéutica es la filosofía de la sociedad de la opinión pública, que hoy es la de la comunicación de masas. Y en lenguaje heideggeriano así: es la filosofía de la época de las imágenes del mundo y de su inevitable conflicto [...] para la hermenéutica [no] consiste la verdad en reflejar ningún dato *de facto*, sino en responder a un destino. Destino que es el de la época del final de la metafísica, en la cual, tal como dice Heidegger, se ilumina un primer relampaguear del evento del ser, que es el de la modernidad (caracterizada en términos de olvido del ser y de nihilismo) [...] *Ge-Stell*, el mundo de la racionalidad científica y tecnológica, el mundo del conflicto entre las *Weltbilder* [...] Reconociendo su propio destino nihilista, la hermenéutica da lugar a una ética que tiene en su base una ontología de la reducción y del aligeramiento; o, si se quiere, de la disolución”. *Ibidem*, pp. 215-222.

al mensaje y lecturas que se alejan de él. Pero ¿qué implica esta vía? Hemos visto que la analogía es una relación de términos que guardan proporción. Unos y otros guardan el sentido y permiten que éste mantenga su unidad en una creciente relación con lo nuevo. Así lo explica Beuchot:

En la interpretación univocista se defiende la igualdad de sentido, en la equivocista, la diversidad. En cambio en la analogía se dice que hay un sentido relativamente igual (*secundum quid idem*) pero que es predominante y propiamente diverso (*simpliciter diversum*) para los signos o textos que lo comparten. En este modelo se sabe que la interpretación se aproxima más a ser inadecuada porque la analogía misma tiende más a lo equívoco que a lo unívoco; en ella predomina la diferencia sobre la identidad. Es cierta conciencia de que lo que en verdad se da es diversidad de significado, diversidad de interpretaciones; pero no es renuncia a un algo de uniformidad, de conveniencia en algo estable y reconocible, por gracia de lo cual no se pierda la posibilidad de un conocimiento racional.<sup>579</sup>

Vale la pena concentrarse en este pasaje. Por la analogía el sentido conserva igualdad pero en lo diverso, esto es, no se trata de una igualdad completa o íntegra a la cual se pueda acceder sino que nos encontramos con la verdad por la diversidad que el sentido puede asumir en su relación con el mundo y la realidad. La analogía tiende a lo equívoco porque el sentido se cuida en la diversidad, en la polisemia desde la cual es posible acercarse a una identidad aproximada. Desde luego que hay conveniencia porque algo se puede decir del mundo y de la realidad. La analogía no puede perderse en las interpretaciones sobre los hechos ni pensar que ante los hechos no hay nada que decir (que son autoevidentes). Lo cierto es que los hechos son interpretables sobre todo en relación a los fines de la vida humana que no son las relaciones causales de la naturaleza (y aun en las ciencias que atienden estos fenómenos es posible una gama de acercamientos teóricos que gradualmente pueden dar cuenta de una forma verdadera de dichos fenómenos precisamente porque estos hechos no son autoevidentes). Esto quiere decir que interpretar es la constatación de la finitud humana, porque la vida humana del ser humano se da a cargo siempre en cada caso de manera distinta (cuando es auténtica y reusa el disfraz de la masa). Así también lo entiende nuestro autor:

La interpretación analógica es también conciencia de la finitud, y por lo mismo, de una filosofía de lo infinito. El infinito es potencial para Aristóteles, el infinito actual no podría existir, como lo mostraban las paradojas de los eleatas. Lo actual es lo finito, no lo infinito, para el conocimiento del hombre. Y, si hubiera infinito actual, sólo podría conocerlo como potencial, por la finitud de su conocimiento. Así, aunque las interpretaciones sean potencialmente infinitas, porque los significados lo son, la mente del hombre es finita, y, si ha de conocer algo, lo conoce en un segmento finito y aprehensible de la interpretación. Ese ámbito lo determina el contexto, el marco de referencia, que el hombre recibe sobre todo de la comunidad, en el diálogo interpretativo entre los intérpretes. De esta manera, la comunidad, que no es ideal, sino muy limitada, muy finita, ayuda a determinar el segmento de interpretación que semióticamente se acerca más a la verdad interpretativa.<sup>580</sup>

La interpretación cabal es imposible para el ser humano. Aunque lo que se supone pero no se explicita ni en estos pasajes es que la finitud no sólo es una cuestión de lo que se puede conocer (segmentos finitos) sino que esto es así porque no hay un ser humano completo, no hay un ser humano terminado, no hay una entelequia del ser humano como Sí Mismo desde el cual se pueda dar cuenta de todo lo circundante. El ser humano conoce por segmentos porque tiene que nacer, porque ha nacido y tiene que aprender la lengua de su comunidad, tiene que aprender a usar los signos que le permitan relacionarse práctica y

---

<sup>579</sup> Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, p. 50.

<sup>580</sup> *Idem.*, p. 50.

gnoseológicamente con su entorno y consigo mismo; el ser humano inicia y reinicia en cada época su entendimiento de la vida a cargo. La singularidad y unicidad de la persona no es tanto lo que retrasa conocer sino lo que le confiere un valor de progreso, de realización en la vida de todos los días. La existencia de la lengua viva<sup>581</sup> en las y los hablantes es lo que pone al ser humano con distintas formas de encontrarse en la verdad. De esta forma lo finito del ser humano se traslada a las comunidades que se también son singulares. Esto es: estamos llamados al aprendizaje porque cada época y comunidad son distintas aunque guarden semejanza. Así que la interpretación no sería sino una caricia que puede darse sin identificación plena y sin distanciamiento centrífugo. La intención que anima el texto y le confiere una integridad puede ser atendida en la justa medida en que quien lee la enriquece, dice Beuchot, con su propia subjetividad, y esto no es más que la semejanza que pueden construir autor(a) y lector(a), finitud que “toca” con lo que en ese momento histórico pueden tener de común. No existe, entonces, la lectura directa que llegue a la intencionalidad del texto pero tampoco el cierre para comprender y mantener una distancia insalvable. No el texto en sí mismo ni quien lee en sí mismo, sino relación, confluencia, cierto auto-descubrimiento desde lo que viene de fuera por lo que puede crecer la propia subjetividad, por lo que puede abrirse humanamente.

Ahora bien, ¿cómo es que se da la interpretación analógica? Sería alcanzar la univocidad pero vía una equivocidad ordenada, prudente. No la univocidad a costa de la equivocidad, es decir, a costa de la diversidad de significados sino el aprovechamiento de esta diversidad sin perderse en ella. En la atención de esta diversidad es que se puede apreciar mejor el sentido de puede tener texto determinado. Se trata, dice Beuchot, de “sujetar el sentido y tensionarlo lo más posible hacia lo unívoco”.<sup>582</sup> *Tensionar*, esto es, mantener la tensión entre las diversas interpretaciones procurando descubrir aunque sea mínimamente la intencionalidad que anima un texto. Por la analogía nos salvamos de salir disparados por la fuerza de la equivocidad. Esta analogía es de desigualdad,<sup>583</sup> porque lo que la predica es “de manera desigual pero cercana a la univocidad”. El *cuerpo del Estado* es una predicación desigual de lo que es el *cuerpo* en tanto tal que es lo que es en sentido propio; la coherencia del término en cuanto su uso para dar cuenta de diversos casos se aleja o acerca del contenido mismo del término “cuerpo”. La analogía de proporción impropia, dice Beuchot, es otro tipo de analogía que implica la metáfora, donde lo que predomina es la equivocidad. Vale decir que la metáfora se distancia de la univocidad porque su fuerza trópica exige comparar totalidades que no son comparables a simple vista (sino que se logra por la vinculación que hace la inteligencia como un poder de vinculación que mueve hacia otro ámbito del discurso), mientras que la analogía en sentido tradicional tiende ante todo a guardar la proporción pues implica proporción de las partes, esto es, mantenimiento de la unidad aunque con tensión.

---

<sup>581</sup> Examinando el Fedro de Platón, Derrida llega a la consideración de que el *lógos* es un *zôon*, un animal, un organismo vivo, en contraposición con la “rigidez cadavérica de la escritura”: “El *logos* [como habla], ser vivo y animado, es, pues, también un organismo engendrado. Un organismo: un cuerpo propio diferenciado, con un centro y extremidades, articulaciones, una cabeza y pies. Para ser ‘conveniente’, un discurso escrito debería someterse como el propio vivo a las leyes de la vida. La necesidad logográfica (*anaké logografiké*) debería ser análoga a la necesidad biológica o más bien zoológica. Sin lo cual, ¿no?, ya no tiene ni pies ni cabeza. Se trata de estructura y de constitución en el riesgo, corrido por el *lógos*, de perder por escritura tanto sus pies como su cabeza”. Derrida, Jacques, *La diseminación*, Espiral, Madrid, 1975, pp. 116-117. El *lógos* tiene un *pater* que es a la vez capital, jefe y bien, rédito.

<sup>582</sup> Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, p. 51.

<sup>583</sup> Que ha trabajado el experto de la analogía, Santiago Ramírez en su obra *De analogia*.

Otra analogía es, desde luego, la de atribución, que “consiste en que el sentido de un término se aplica o se atribuye de manera privilegiada a un analogado principal, y de manera menos propia, a causa de él o parecido con él, a los analogados secundarios. Como ‘sano’ se dice del organismo de modo primario, y, a causa de él o en función de él, se dice también del alimento, la medicina, el clima, la orina, etcétera”.<sup>584</sup> La atribución se da jerárquicamente en relación a la atribución que resulte más propia o más impropia. Así, nos dice nuestro autor, vamos de la interpretación más propia a la más impropia, inexacta o francamente falsa. Así también está la analogía de proporcionalidad propia que tiende más a la igualdad en una “democracia de sentido”, como dice Beuchot. Pero se aclara que no es una igualdad perfecta la que aquí se busca sino una “igualdad proporcional”. Las interpretaciones se relacionan por algo en común que les impide fugarse sino que se mantienen conectadas racionalmente por lo que comparten. Con todas estas consideraciones llegamos a la definición de lo que nuestro autor denomina *significado analógico*:

es el que tiene un término cuando designa varias cosas de manera en parte igual y en parte diferente, predominando la diferencia [...] Eso permite que no haya un significado único para ese término, sino varios, que pueden pertenecerle válidamente, pero no de manera indiscriminada. Así, es posible que un texto tenga varias interpretaciones válidas, no una sola; pero según niveles de validez. Y quien determina esa validez es el intérprete, en la medida en que sea capaz de rescatar la intención del autor (la intencionalidad es el criterio de verdad o validez interpretativa). Por eso es un criterio de verdad que abarca tanto el coherentista, el correspondentista y el pragmático, de modo que el último subsume y supone a los anteriores. Captar la intención del autor es ciertamente algo de verdad pragmática, y para ello sirve mucho el diálogo y el consenso (el cual llegaría a lo ideal si se diera el consenso del autor), pero que nos hace atinar a la verdad como correspondencia (con el significado objetivo del texto) y da sentido a la verdad como coherencia en el interior del texto y de éste con otros textos.<sup>585</sup>

Los niveles de validez de las interpretaciones que se dan en relación con ciertos textos dependen pues de que quienes realizan los ejercicios hermenéuticos puedan tener una pretensión de verdad con respecto a la intencionalidad autoral. La medida está, por ende, del lado del texto que funda la vocación del acto comprensor, pues no vamos a los textos esperando que digan lo que ya sabemos sino justamente lo que no sabemos todavía. Para entender esto mejor hay que enumerar las principales características de la hermenéutica analógica en lo que se ha dicho hasta ahora, a saber: 1) una hermenéutica más amplia que la puramente univocista y más estricta que la puramente equivocista (superando la interpretación unívoca de la modernidad positivista así como la interpretación equivocista de la posmodernidad romántica); 2) tendrá los distintos modos de la analogía (la desigualdad, la atribución, la atribución, la proporcionalidad propia e impropia); 3) abrir el ámbito de las interpretaciones sin que se vayan al infinito; 4) permite guardar un equilibrio entre la interpretación literal y la alegórica; 5) permite oscilar, como en un gradiente, entre la interpretación metonímica y la metafórica; 6) ayudará a captar el sentido sin renunciar a la referencia; 7) tener una interpretación a la vez sintagmática y paradigmática; 8) tiene como instrumento principal la distinción, y por ello requiere el diálogo (para salir de las contradicciones que se dan al asumir un extremo u otro); 9) nos hará combinar y equilibrar proporcionalmente lo monológico y lo dialógico (como reflexión dialogada y diálogo reflexivo); 10) ayudará a superar la dicotomía entre descripción y valoración; y finalmente 11) ayuda a superar la dicotomía entre el mostrar (lo científico) y el decir (lo místico),

---

<sup>584</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>585</sup> *Ibidem*, p. 54.

tratando de decir lo que sólo se podía mostrar con el empleo de imágenes y metáforas.<sup>586</sup> De aquí las funciones de esta hermenéutica que se basa en la analogía permiten en suma mantener un equilibrio entre la subjetividad de la interpretación y la objetividad del texto; entre el relativismo de interpretación infinita que anula toda unidad y la inconmensurabilidad completa que impide el aprendizaje y el diálogo; integrando sin confundir; privilegiando la diferencia pero manteniendo la semejanza; en una interpretación correcta del símbolo; conjuntando hermenéutica y ontología (en busca de una ontología disminuida en su fuerza discursiva y una hermenéutica con mayor pretensión de representación); abriendo una ontología analógica (débil) acorde con una hermenéutica analógica; logrando una filosofía latinoamericana como parte de la filosofía universal.<sup>587</sup> Se puede decir desde la visión epistemológica y ético-política de Paul Feyerabend que para la hermenéutica analógica todo es un material valioso para encaminarnos a la verdad de los textos problemáticos, para hacernos capaces de entender los mensajes que se están configurando sobre asuntos dramáticamente relevantes para la vida humana en nuestro tiempo histórico. Después de todo estamos ya en esta *tensión mundial excluyente* (que se funda en la modernidad capitalista) y es nuestro deber darle salida a una nueva época civilizatoria. Por lo tanto, la hermenéutica analógica intenta ofrecer los elementos que puedan permitir un entendimiento entre las diferentes visiones sobre los temas fundamentales para el ser humano, ponderando ante todo la cordialidad por el respeto pleno de la altísima dignidad de todas las expresiones humanas que no apuesten a la guerra, a la conquista, al exterminio o a la dominación sino a la paz y a la armonía universales que sean posibles en la riqueza de la diversidad. No obstante, lo difícil en esta propuesta radica en *saber leer los tiempos históricos* para saberse situar adecuadamente en ellos cuando lo que está en juego es la vida misma del ser humano, su dignidad. El camino a la paz y a la reconciliación implica un *viacrucis* que es sumamente peligroso y ominoso ignorar cuando la historia pasa por fuera de la ventana de nuestra casa.

#### ***4.2. Hermenéutica analógica, derechos humanos y justicia***

Para nuestro autor la historia no está exenta del acto hermenéutico, es más, hay que afirmar que la historia es siempre la *posición* interpretativa original desde la cual se pueden iluminar todos los actos de lectura de la vida, aun los más cotidianos y personales. Porque, digámoslo ahora, nada está al margen de la historia; comprenderla nos permite disponernos objetiva y subjetivamente ante lo que nos sucede en un presente dado. Aquí es cuando debemos preguntar qué relación existe entre hermenéutica e historia. ¿Cómo nos hacemos cargo de los hechos del pasado, de las acciones que nos han antecedido? ¿Cómo es que el ser humano se ha narrado tales acontecimientos para que pueda encontrar en ellos un *sentido*, para que pueda reconocerse en ellos, perdonarse o justificarse en ellos? No importando si se considera que los hechos históricos ocurren por azar, por necesidad o por libertad ya se está

---

<sup>586</sup> Beuchot, Mauricio y Arenas-Dolz, Francisco, *Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*, Anthropos, Barcelona, 2008, pp. 50- 55.

<sup>587</sup> Aquí se dice que gracias al uso sistemático de la analogía de Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone con la *analéctica* es que ha surgido propiamente la idea del uso de la analogía en la hermenéutica que lucha también por evitar sistemas cerrados y totalidades excluyentes. Beuchot, Mauricio y Arenas-Dolz, Francisco, p. 56-60.

inevitablemente siempre en cada caso tomando una “posición interpretativa” ante los mismos (negarlo sería caer en una contradicción performativa); la valoración del pasado es una acción propiamente humana en la que caben infinidad de tratamientos, tantos como culturas, relatos y lenguas existan. Porfirio Miranda, al reflexionar sobre la relación entre hermenéutica y ciencia, es categórico: “Sólo en función del sentido de la historia pueden ciertos hechos ser significativos y otros no. Por su parte el nihilismo, que sostienen que no hay valores en la historia, es un inocultable juicio de valor”.<sup>588</sup> Dicho negativamente: sin la postulación del sentido en la historia ésta sólo sería un conjunto arbitrario, inconexo, absurdo de eventos que no podrían tener relación con nuestra vida, que no tendrían peso sobre nuestras obras; “o las palabras y acciones del otro establecen conmigo relación moral interpelante, o cosifico al otro como objeto físico que despidió sonidos sin significado”.<sup>589</sup> Ante la historia no podemos mostrarnos indiferentes porque en ella encontramos motivaciones humanas *semejantes* a las nuestras y de lo que se trata es que en función de un conocimiento profundo de esas motivaciones podamos ampliar nuestra comprensión de una época. Lo que los hechos nos comunican en su sentido no implican la fría numeración de los documentos expedidos en la anexión territorial de una nación a otra, las balas de cañón gastadas en una batalla o la pericia de los nuevos pilotos de combate en la invasión de una isla, sino el compromiso moral, el límite ético, al que fueron llevados seres humanos de una época determinada para optar por una cierta forma de *ser, habitar o vincularse*. Pues si lo que buscamos es saber qué es lo que querían realizar de sí una persona, una comunidad o un pueblo en un tiempo nos exigimos a buscar las conexiones que permitan comprender la *humanidad* (ésta que devela las intenciones más profundas) de las acciones concretas, las estrategias implementadas, las políticas aplicadas, las instituciones fundadas, los acuerdos realizados. ¿Qué buscamos en la historia sino aquello de que podemos *ser* en tanto humanos? Toda cultura está llamada a narrar los hechos del pasado que le son significativos, formativos, y esta elección es la que nos ocupa en el acto hermenéutico. En esta comprensión humana es que podemos y debemos expresarnos con firmeza, pues lo que omitimos en quienes nos antecedieron lo omitimos en nuestro propio ámbito de decisión, lo que perdonamos en lo ejecutado otrora lo pretendemos perdonar en nuestras actuales intervenciones, y buscar libertad en la historia nos permite ser libres en el tiempo presente: “Responsabilizar a los individuos y a las instituciones del sesgo que por su causa tomó la historia, es asumir uno la responsabilidad de la historia, no como si ésta fuera mía, sino como mía que es [...] Como si no fuera claro que, quien aparentemente no toma posición, es porque el sesgo actual le parece bien, y por tanto su actitud sedicente neutra se sustenta en un juicio de valor, aunque equivocado. En la verdadera ciencia histórica uno aprende racionalidad estudiando lo que se debía haber hecho y no se hizo y lo que en otras ocasiones se debía haber hecho y con todo sentido de responsabilidad de hizo”.<sup>590</sup> Este modo de juzgar la historia, de “pedir cuentas”, permite que reconozcamos en otros y otras el valor que nos falta, la virtud que nos humanice, la hazaña que nos redima.

Mauricio Beuchot es un especialista en lógica tomista y lógica simbólica, pero nos aventuramos a decir que la estructura argumental cedió su lugar a una preocupación primordial por los significados que disputaban formas y elecciones de vida, en los que se juega la verdad, la justicia y la bondad. La lógica fue integrada a discursos más amplios a

---

<sup>588</sup> Miranda, Porfirio, *Apelo a la razón. Teoría de la ciencia y crítica del positivismo*, Sígueme, Salamanca, 1988, p. 210.

<sup>589</sup> *Idem*.

<sup>590</sup> *Ibidem*, p. 211.

partir de los cuales era posible pensar en modelos no violentos de relación humana. De esta manera nuestro pensador fue un estudioso comprometido no con la validez de argumentos desencarnados sino con la pertinencia ética de esos mismos argumentos en la genuina preocupación de quienes los esgrimieron en las querellas de una época donde tuvieron repercusiones y consecuencias, pues de lo que se trataba era de virar en una dirección y no en otra (las polémicas teológicas no fueron nunca triviales sino que en ellas se dirimía el sentido de la cristiandad misma y más de uno fue condenado por atreverse a argumentar). En uno de sus más recientes estudios sobre la filosofía de la historia desde la hermenéutica analógica, Beuchot nos previene desde el comienzo al respecto del sentido de contar nuestra historia y lo que implica en términos antropológicos y éticos:

Desde los tiempo más primitivos, los hombres se reunían a contarse historias. Bien sea la versión que tenían de los acontecimientos recientes, en sus propias interpretaciones, bien sea los acontecimientos lejanos, sobre todo los constitutivos o fundacionales, que, por la distancia en el pasado, se fundían con relatos fabulosos, ya propiamente míticos, aunque todavía ellos, en su carácter de históricos, padecían el influjo y el contagio del mito y de la fábula [...] Es la memoria humana.<sup>591</sup>

Como lo indica el título de una de las obras más conocidas de Paul Ricoeur, *Tiempo y narración*, entendemos que es atributo esencial del ser humano narrar aquellos actos que le confieren identidad, porque no es posible ni deseable acordarse de todo, registrar cada detalle de lo ocurrido porque no todo valió igual y realmente no todo puede valer igual para quien lee; sólo se trae a la memoria, como bien dice Beuchot, aquello que se relaciona vivamente con nuestra actual circunstancia, con lo que significa posibilidad de afirmación para quienes se entregan a la tarea memoriosa de *narrar* ciertos eventos. Aunque nuestro autor haya indicado que al principio esta narración “primitiva” estuvo más cercana del mito (relato simbólico racional que no se hilvanó de la noche a la mañana, sino que fue el resultado de décadas o hasta siglos de narraciones que iban de lo oral a lo escrito y de lo escrito a lo oral), no sería correcto afirmar que las visiones modernas de la historia están exentas de ilusión, fantasmagoría, mitología o franca y llanamente ideología. Contar lo que ha acaecido ha sido siempre un esfuerzo extraordinario cuya tensión fundamental se ha dirimido entre *cómo* sucedieron efectivamente los hechos y su *valoración* (que implica un cierto grado de ficción, de condena o celebración, de aceptación o vergüenza). Podríamos decir que la Modernidad cristiana occidental nació por un movimiento de expansión bélica que permitió armar un relato o narración providencial de su derecho a conquistar territorios y personas de otras tierras. La intención económico-militar violenta tuvo que tener como consecuencia necesaria una mitología del nuevo orden para justificar y legitimar dicha intención inicial. La victoria se afianza y se perpetúa por el relato, incluso al extremo de que los conquistados se vean a sí mismos como naturaleza conquistada, dependiente, obediente. Así mismo lo confirma nuestro autor:

La filosofía de la historia ha tenido mal nombre, mala prensa. Se la considera como una generalización abusiva, como una dudosa universalización del significado de los acontecimientos, a veces incluso de todo el curso de la historia, esto es, lo que llamamos “historia universal”, que suele ser la de Europa –como dirían los pensadores poscolonialistas- o, lo que viene a ser lo mismo la historia de los vencedores, o la de los hegemónicos, etcétera.

---

<sup>591</sup> *Hermenéutica analógica y filosofía de la historia. Del fragmento como símbolo del todo*, FFyL, UNAM, México, 2011, p. 7.



Incluso se habla de que la filosofía y la historia es un metarrelato, ahora que sólo puede haber microrrelatos, como hacen los teóricos posmodernos, tales como Lyotard, Vattimo y otros.<sup>592</sup>

Se trata, sin duda, del uso y el abuso del sentido de la historia, de cómo es que se apropia lo que ha acontecido y a la luz de qué proyecto civilizatorio se valora. Si todo acto de dar cuenta de la historia es un acto de valoración, no toda valoración se puede medir del mismo modo, no toda valoración tiene las mismas consecuencias histórico-prácticas. Valorar el pasado para la paz o para el intercambio no es lo mismo que valorarle para la guerra y la intervención. Se han cometido excesos terribles en los relatos que unifican el pasado en pos de un presente solicitante. Por otro lado, la infra-valoración del pasado donde su sentido ha quedado anulado o desertificado para afirmar aisladamente la vida de una nación o pueblo es también el otro lado ruinoso de la moneda (¡moderna!, aunque se diga pos-moderna). Para nuestro autor son dos extremos que no permiten atender una visión más equilibrada, saludable y prudente en relación con los relatos que se puedan construir sobre lo acontecido, es decir, habría una posición que lucharía por el sentido en la historia, como hasta ahora se ha indicado, esto es, que no todo lo que ha pasado es un montículo de arena a-significativo sino que realmente significa, nos dice algo, bueno, nos dice muchas cosas, nos enseña y forma en nuestra propia humanidad por la que hemos venido al mundo con un semblante único. Pero esta lucha por el sentido<sup>593</sup> para fortalecer la vida humana no puede significar usarle con fines irresponsables cuando no francamente perversos. Si las acciones históricas pueden ser juzgadas, como nos demandaba Miranda, también pueden ser juzgados los *usos narrativos* de tales acciones. Esto no fue del todo advertido por Miranda. Pero aquí, luego de la crítica al gran metarrelato de la Modernidad colonial y capitalista descrito por Leopoldo Zea, Enrique Dussel y otras insignes figuras críticas como Chacrabarty, así como nuestro autor, la mirada no se encaminó sólo a la exigencia racional por llevar justicia a tiempos pretéritos sino al uso narrativo de los hechos haciéndolos favorables a una causa a todas luces injusta (invirtiendo con ello relatos con un núcleo ético-mítico de justicia como el cristianismo en el caso de la invasión europea al continente americano en el siglo XVI). La pregunta que nos plantea Beuchot en estas primeras líneas de su obra filosófico-histórica es la siguiente, al modo en que aquí la hemos entendido: ¿bajo qué pretensiones, objetivos, proyectos e intereses nos *apropiamos* narrativamente del pasado que hacemos de esta manera “nuestro”, que asumimos en nuestra vida? El mundo del que formamos parte en un presente dado se funda en el relato de lo acontecido, ya sea a un nivel personal, a un nivel comunitario, a un nivel nacional o hasta regional. Podemos decir ahora que la *conditio sine qua non* del mundo en su dimensión actual no es un pasado sin más (que bien puede ser borrado porque los archivos, la lengua y las costumbres fueron borrados o porque la memoria individual entró en una afasia) cuanto que “ese” pasado tenga un valor simbólico para quienes viven de él día con día (de ahí la

---

<sup>592</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>593</sup> “En cuanto al sentido –dice Beuchot-, es algo connatural al hombre buscar el significado de los hechos (y el significado tiene dos aspectos: sentido y referencia). Para ello elabora marcos conceptuales, o, como también se llaman, marcos de referencia; no va a los hechos mismos de manera cruda y desnuda, directa, sino que trata de darles un sentido, o encontrarles un sentido, sentido que a veces él mismo construyen o que a veces tarta de encontrar o discernir en los hechos mismos como en el lenguaje cifrado (cifras de un Destino, o de un Dios providente, o del Hombre que construye su futuro, o de la nada que en él habita, etcétera). Las más de las veces tendría que ser una intersección entre lo construido y lo dado” (*Ibidem*, p. 96). Este equilibrio entre sentido y referencia es justamente el papel de la analogía en nuestro pensador; ni sólo sentido sin hechos (de lo que ha pasado en efecto) ni sólo hechos “desnudos” sin sentido (sin enseñanza y aprendizaje), sino una articulación prudente en vista a una vida buena.

facultad de imaginación-ficción, colectiva y personal, que inventa o re-descubre una historia pertinente para nuevos tiempos).

La apreciación del pasado es un acto vital para sostener el presente; en cuanto desaparece esta apreciación desaparece también el presente. No hay vida que pueda durar en el vacío de la significación. Pero también hay que decir que nuestras memorias *crean un presente* aquí distinto del de allá. Pues recordar nos responsabiliza de manera total porque nos dispone ante el mundo, no cierra o nos abre a él, *en* él. Quedarse atado a un recuerdo amargo nos ata en efecto en el momento presente, no paraliza, nos arriesga en nuestra integridad y así el mundo se cierra también en muchas de sus posibilidades. Por ello es que resulta sumamente sensato liberar y redimir el pasado para que el presente pueda ser igualmente liberado y redimido (ya que el pasado es la apertura del presente). Lo cual es quizás lo más tremendo: ¡sanar el pasado! Hay que arriesgarnos a decir algo de la historia, nos dice Beuchot, pero en este arriesgue se juega ante todo nuestro propio *ser*, porque la forma en que hemos reconstruido nuestra vida pasada es como nos formamos aquí y ahora nuestra vida presente. Vida o muerte no se dan por resortes materiales, brutalmente empíricos, sino por el sentido que se puede encontrar y en el que nos encontramos al contarle, narrarle. Así que importa tanto lo que sucedió (el referente) como el sentido (el valor) que tiene para nuestra vida, y en esta tensión es que la propuesta de Beuchot quiere cobrar un rol *phronético*, es decir, analógico. Ni el sentido sin la claridad de los hechos (del lado de la verdad), ni la claridad de los hechos sin el sentido que pueda apropiárselos para la vida (como diría Nietzsche), sino una articulación analógica virtuosa.

¿Por qué nos interesa, entonces, presentar la relación que se da entre historia y hermenéutica? Hemos dicho que la realidad histórica, el hecho histórico es una evidencia irrefutable de la necesidad humana por asumir un pasado como propio para darse una cierta identidad, para afirmarse en un cierto *modo de ser*. Esto es: no hay historia porque hayan acontecido ciertos hechos, sino que la hay en la medida en que esos hechos resplandecen como *ejercicios de memoria* en la vida presente de personas y comunidades. Buscamos en el pasado para poder dar cuenta de cómo proceder en el presente, para saber cuál es nuestra situación actual y qué decisiones pueden ser tomadas. Para poder entrar a pensar los derechos humanos y la justicia nuestro autor no se quedó en una fría y suspendida descripción conceptual de estos términos tan sólo apeándose a una tradición filosófico-argumental. Estos temas comenzaron a significar algo desde el momento en que Beuchot entrara a investigar y problematizar la historia de nuestro continente, o dicho de mejor modo, desde que esta historia resplandece para significar los derechos humanos y la justicia. ¿Se pueden pensar los derechos humanos y la justicia desde nuestro *lugar (locus)* sin tomar en cuenta el conjunto de hechos de desigualdad, dominación, intervención, violencia así como los discursos, acciones y proyectos de afirmación, de liberación, que tuvieron lugar? Definitivamente no. El primer capítulo de una reflexión sobre los derechos humanos y la justicia debe comenzar, pues, por la realidad histórica que fundó nuestro mundo, acercándonos así a la verdad de nuestra historia, haciéndola irrumpir con su fuerza objetiva (y clarificadora, explicativa) en el presente. Hablando de Walter Benjamin, Beuchot indica justamente la función de esta *rememoración* de justicia, porque “también el pasado alude a la redención” pues no se trata, en Benjamin, de un “mesianismo individualista, sino colectivo, exigido por los gritos de las víctimas pretéritas [donde] Nada de lo que ya ocurrió se ha perdido, pero sólo a la humanidad redimida le pertenece su pasado. Es memoria redentora

del olvido”.<sup>594</sup> En el tratamiento de este judío mesiánico y marxista es que Beuchot señala que la visión de la historia que tiene no establece que ésta, la historia, pueda ser relatada “tal y como verdaderamente ha sido” (tesis IV de sus *Tesis sobre filosofía de la historia*), esto es, sin valoración alguna (aislada y por ello a-significante para quien accede a ella), sino como ésta *resplandece* en un momento de peligro (en cuanto urgencia de sentido, necesidad de historia, necesidad de *historiarse*). No es la historificación positivista que demanda una historia sin consecuencias (o sin consecuencias para unos y con consecuencias para otros), sino un ejercicio histórico narrativo lo que puede dignificar nuestra vida presente haciendo justicia en la forma misma en que relatamos lo que ha acontecido, no para que pase el Espíritu en su victoria sino para que quienes cayeron del caballo del progreso sean dignificados. Ser *reivindicados* (redimidos) de las mentiras, los escarnios, las traiciones de los círculos infernales del pasado como estructuras sistemáticas de homicidio que se han orquestado contra la función simbólica de su memoria: la memoria de los humillados (de saber por un lado la verdad y por otro de condenar a los ofensores). Relatar de *otra* manera la historia implica por tanto ajustar cuentas y acallar las difamaciones, la perversidad. “El materialista histórico -dice Beuchot- no ve el presente como transición, sino como algo detenido en el tiempo; no ve el pasado como algo que ya se fue (“Érase una vez”, como en el historicismo), sino como algo que retorna [...] detiene la historia, no sólo la mueve, también la detiene y esa detención de la historia cuenta”.<sup>595</sup> De ahí el exhorto benjaminiano del “tiempo-ahora” para poder parar un progreso que está asentado en un frenético aceleramiento lineal, homogéneo y aplastante que no mira en absoluto lo que ha dejado tras sí, pues avanza sin voltear nunca. Nuestro autor entiende el valor de narrar una historia de justicia y se ha ocupado de ello desde hace décadas cuando comenzó a girar hacia la hermenéutica como forma de interpretar las acciones humanas en varios niveles y dimensiones textuales (que significan y convocan al sentido). El ejercicio de interpretar es lo decisivamente humano porque nos involucra absolutamente en lo que somos, pues desde la interpretación *se abre* lo que permite realizarnos, formarnos, sensibilizarnos. Habrá por tanto que integrar las conexiones causales entre los “hechos” en *tramas* vitales que *bien vistas* (con prudencia y decencia), que volteadas a ver, nos humanizan, nos otorgan un patrimonio digno. Por esto es que el pasado no puede ser lo que ha-sido sino lo que está abierto a la escucha, a la reivindicación, a la memoria humanizante. Así que la pregunta surge: ¿cómo cuidamos nuestro acercamiento a los hechos para que su resplandor destelle verdad y sentido de justicia? Así es como para nuestro autor:

La historia nos muestra lo que es el hombre, lo que ha hecho en ella nos enseña qué va siendo [...] Este conocimiento de la naturaleza humana a través de los hechos que realiza es, de nuevo, algo sumamente simbólico, de recoger, a partir de los fragmentos, el todo que es; a partir de sus obras, principalmente culturales, encontrar lo que le constituye. Es también un trabajo de adivinación, de conjetura, pues, a partir de los fragmentos, se accede al todo, y ese todo es la naturaleza que lo constituye.<sup>596</sup>

Esta “labor simbólica” supone completar el sentido al que no se puede llegar si sólo cuantificamos lo que ha acontecido sino al que accedemos cuando le valoramos, cuando nos acercamos a la humanidad o inhumanidad de lo que tuvo lugar. Beuchot aclara:

---

<sup>594</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>595</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>596</sup> *Ibidem*, p. 84.

Ese todo que es la esencia, la naturaleza humana, solamente se puede adivinar, conjeturar, como un trasunto. Sólo hay escorzos, perspectivas –con perspectivismo, como querían Nietzsche y Ortega-, pero lo suficientemente esclarecedores como para que se nos revele, de alguna manera pragmatizada, la esencia humana, lo que resulta de sus manifestaciones, el noúmeno detrás de los fenómenos, lo que se da decantado. Suele decirse que el hombre es el producto de la historia, pero hay que añadir que la historia es, a su vez, producto del hombre. Al menos en parte. Así, sólo en parte, el uno es producto de la otra y la otra es producto suyo; sólo en parte se producen. Ni todo en la historia ha sido producido por el hombre (ha habido imprevistos, enfermedades, cataclismos, etcétera), ni todo en el hombre ha sido producido por la historia (hay un resto irreductible y constante, que es lo que podemos llamar su esencia [su trascendencia libre]. Y, de esta manera, con los dos lados acordados, coincidentes, llegamos a una captación de su contenido fáctico y también posible. Pues de lo actual a lo potencial vale la consecuencia.<sup>597</sup>

Es decir, no somos presos de nuestra propia historia, pero podemos, vaya que podemos, esclavizarnos dogmáticamente ante ella. El tema es la mirada, el *cómo* miramos lo que ha acontecido, así como lo que tenemos delante que, como dice nuestro autor (rememorando a Heráclito), gusta de esconderse en lo fenoménico. ¿Qué labor simbólica debemos cumplir con respecto a una historia como la nuestra en la que los relatos triunfalistas que le han sido impuestos son su misma fenomenicidad? De tal suerte que lo que se nos presenta del pasado no es el todo del pasado, que sólo sería posible para una visión providencial (Hegel) que abarcara todos los sucesos en una integración total. ¿Cuánto del pasado no se dio sin testigos, sin protagonismos heroicos, sin registro? Hubo gente que existió, pero ningún archivo dio cuenta de su vida, personas sin nombre, sin número de cédula de identidad, sin acta de nacimiento, ¿sin huellas? ¿Personas, pueblos ahistóricos o sin historia? Personas sin nación, sin padres ni madres, sin lengua originaria. Comunidades despojadas, desplazadas, aisladas, desconectadas de la gran trama o drama de la humanidad. ¿Cuánto de lo acontecido no ha tenido lugar en la intimidad, en la noche de la historia “universal”?<sup>598</sup> Ahora bien, ¿qué verdades podemos aprehender al mirar al pasado para saber algo propio de él, algo único? ¿Con qué contamos para acceder a la verdad que pueda enseñarnos *magistra vitae*? Tenemos registros de los grandes conglomerados humanos en una Mesopotamia o en un Egipto (que es al fin lo que quiso ser contado por la intención política del momento, lo que quiso ser comunicado para eternidad), pero nos faltan las historias locales de la vida diaria, de la vida personal y familiar.<sup>599</sup> El pasado no es recuperable en su integridad (lo cual, honestamente, sería propiamente lo más in-inteligible, in-interpretable), sino que llega a nuestro presente necesariamente de forma fragmentaria (aunque, como se ha dicho, el fragmento permite

---

<sup>597</sup> *Ibidem*, pp. 84-85.

<sup>598</sup> Parece que las grandes narrativas históricas tienden a pasar por encima de la vida de pueblos enteros y personas únicas. ¿Qué ha sido de estos pueblos y de estas personas? ¿Qué historia es la que ha de erigirse aquí para poder dar cuenta de la negación, del olvido, de la muerte, de las lenguas y las costumbres que una vez constituyeron el cuerpo orgánico de comunidades humanas maravillosas? La historia como verdad tiene un reto ético aquí y ahora: no desechar nada; y un reto científico, responder la pregunta: ¿quiénes fueron?, ¿quién fue? ¿Qué condiciones se requieren para establecer una historia de lo corriente, de lo cotidiano, de lo único, de lo singular? ¿Cómo es que se echa a andar y de qué recursos se puede valer para dar cuenta de la riqueza de lo cotidiano (que cierta mala voluntad piensa lo más desolador de lo humano y por ello se refugia en la “ficción” o lo “poético” para inventarse un mundo alterno supuestamente más rico), de lo insignificante para la grandilocuencia civilizatoria? ¿Qué historia puede dar cuenta de la singularidad del sufrimiento, de la angustia, de los goces transitorios, de las dichas en las biografías? ¿Estamos condenados en nuestra reconstrucción histórica a obviar lo más pequeño e insignificante? ¿Cómo armar una historia desde los suspiros, de las pasiones del alma, desde las astillas?

<sup>599</sup> Los egipcios se dedicaron a registrar incluso eso, pero desde luego que sólo algunos “ejemplos” se labraron en piedra caliza.

reconstruir una cierta visión de conjunto). Lo cual evidencia que los fragmentos a los que podemos tener acceso son huellas de victorias o derrotas, de glorias o de tormentos, de la vida en su pleno desborde. Hay veces que el pasado resplandece desde una nueva máscara, con una cultura analógica que subsumió aspectos del pasado, pero en un nuevo horizonte (como la cultura azteca de Tenochtitlan en la vida contemporánea de México, a través de las comunidades indígenas nahuas que todavía permanecen en la cuenca de la ciudad de México, pero en la nueva realidad social y cultural después de diversos procesos de modernización). Según lo dicho, cuando volteamos a lo que ha acontecido ¿qué huellas nos autorizan para formar un sentido? En este “mirar al pasado” hay que aceptar que mucha riqueza simbólica humana de acciones, personalidades, gestos, ideas, instituciones, así como formas de habitar y relacionarse han desaparecido para siempre por diversas razones. De todas formas, mirar al pasado sólo puede implicar, como dijimos, atender fragmentos relevantes desde los cuales podamos tener una cierta imagen global que nos ayude en nuestro presente, una imagen global que no es sólo la del pasado mismo sino la de nuestra propia identidad colectiva y hasta personal, sin la que no es posible dar un solo paso. El fragmento permite recrear el pasado al recrear nuestra visión del presente, al liberar el pasado se libera nuestro presente y lo previene de riesgos evitables por semejanza, riesgos de humanización. De esto se trata la hermenéutica analógica de Beuchot en relación a la historia:

Un ámbito muy importante para la hermenéutica es la historia [nosotros decimos, crucial]. Pero creo que lo es también, y sobre todo, para una hermenéutica analógica. Analógica e icónica, porque la analogía le permitirá rastrear en la historiografía [el material dado] no sólo el sentido literal de los acontecimientos, sino también el sentido simbólico, alegórico, metafórico. Es decir, no sólo la referencia, sino también el sentido. No únicamente los hechos denotados por la narración histórica, sino también las interpretaciones que de ellos pueden hacerse, para ver su ritmo, su curso, su marcha, y poder influir para que tengan un destino. Icónica, porque la iconicidad es analogía puesta en ejercicio concreto, y el signo icónico es el que permite ver el todo en el fragmento, es el que da la fuerza para abducir la totalidad a partir de las partes, claro que siempre de manera sólo conjetural, hipotética.<sup>600</sup>

Por el uso del ícono no vamos ni a un metarrelato univocista (que tiende a la dominación) ni a un microrrelato equivocista (que fragmenta todos los esfuerzos por hacer unidad), sino a una visión provisional, prudente, sensata, lo que nos habilita para “brindarnos el sentido que humanamente podemos alcanzar a comprender, de modo que la historia siga adelante, es decir, de modo que sigamos adelantando la historia. La historia sigue siendo una fuerza que empuja, pero también nosotros somos una fuerza que empuja la historia”.<sup>601</sup> En los fragmentos no sólo vemos lo que ha ocurrido, sino que en ellos, y esto es lo más significativo de todo, nos vemos por el *reflejo humanizador* que nos pro-vocan; así es como podemos sacar consecuencias, aprehender significados, experiencias y saberes que sirvan al crecimiento de nuestra vida presente. El pasado no se reduce a medio para el presente, sino que se hace fin porque también debemos ser capaces de abrirnos al pasado en su propia autenticidad, en su singularidad, de tal forma que en el encuentro con las huellas humanas del pasado podamos *enseñarnos* a vivir la realidad compleja que nos corresponde, a tener una justificación adecuada para luchar por una existencia digna. Esta posición hermenéutica fue cultivándose a la luz de una mirada histórica de justicia que acompañó hace tiempo a nuestro autor y es lo que permite plantear el tema de los derechos humanos y la justicia.

---

<sup>600</sup> *Ibidem*, p. 119.

<sup>601</sup> *Ibidem*, p. 131.

Ahora podemos entrar en temática. La reflexión filosófica sobre los derechos humanos ha llevado tiempo en las disquisiciones filosóficas de Mauricio Beuchot, sobre todo en lo concerniente a la realidad fundacional de América Latina desde el choque civilizatorio entre el mundo europeo-ibérico y los pueblos americanos. Beuchot estuvo convencido desde el inicio de que el discurso de los derechos humanos puede encontrar una adecuada fundamentación en la tradición escolástica que viene desde Tomás de Aquino (esta sería la tesis histórica). Pero lo interesante de esta afirmación es que nuestro autor no se enclaustró en el mundo escolástico como tratamiento doctrinal eurocentrado, sino que pudo abrirse a la renovación de esa misma doctrina desde una posición radicalmente distinta: la situación histórico-política de los “indios”. Fue la escuela tomista de Salamanca la que en el siglo XVI realizó una lectura en sus propios términos de la “humanidad” del indio.<sup>602</sup> Lo cual, desde luego, iba a contracorriente de otros sectores políticos y clericales. La tesis sistemática dice que no sólo es posible sino necesaria una fundamentación metafísica de los derechos humanos en los siguientes términos:

a) sí es posible y aun necesaria una fundamentación filosófica de los derechos humanos, aunque se dice que ya han fracasado las empresas fundamentadoras e, incluso, argüiremos que debe ser una fundamentación ontológica o metafísica; b) la idea de naturaleza humana es defendible, no sólo en la filosofía tomista sino en la filosofía contemporánea, como lo evidencia la más reciente filosofía analítica.<sup>603</sup>

Es justamente la noción de lo “humano” la que será analizada para poder dar cuenta de los derechos inalienables de los indios (de los excluidos) en tanto seres humanos iguales pero al mismo tiempo diferentes<sup>604</sup> a los españoles o a cualquier otro pueblo del mundo en vista de la *dignidad humana* que todos comparten entre sí (y de la que sólo la violencia contra el derecho del semejante puede alejarnos de realizarla). Hay que decir desde ahora que el movimiento especulativo de Beuchot indica que la postura filosófico-teológica del tomismo pudo ser actualizada o renovada por una consideración analógica del dominio que padecieron los pueblos americanos por parte de la corona española. ¿Dónde está aquí el texto que hay que interpretar? Está en el *mensaje cristiano* sobre la dignidad de todas y todos los seres humanos que es tratado formalmente por Tomás de Aquino y que re-vive (o actualiza) en el acontecimiento de la Conquista de América por la interpretación de miembros de la escuela de Salamanca. La mirada puesta en el mensaje ético milenario no podía menos que dar como resultado el amparo y la defensa del indio (del Otro). Pero, ¿en verdad la vuelta al mensaje original del cristianismo daba como tal este resultado? Lo cierto es que al mismo tiempo otros teólogos fundamentaban con singular bravura, desde la misma tradición aristotélico-tomista, la guerra de conquista y el sojuzgamiento de los habitantes americanos por parte de la potestad de los españoles. Tal fue la posición del dominico Juan Ginés de Sepúlveda. Este fue el verdadero conflicto de interpretaciones para quienes desde la razón europea debatían vehementemente sobre si los indios eran humanos o no lo eran, sobre si había causas justas para la guerra contra ellos y sobre si había por último legítimo derecho de la corona por ponerlos bajo su autoridad (ya no digamos sobre si los indios podían tener algún derecho

---

<sup>602</sup> “fue un campo experimental muy a propósito para concientizarse sobre la violación de tales derechos y clamar contra esa situación”. Beuchot, Mauricio, *Filosofía y derechos humanos*, Siglo XXI, México, 1993, p. 17.

<sup>603</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>604</sup> Aquí Enrique Dussel dirá “distintos” y no meramente “diferentes” por posicionarse desde la visión de los vencidos, es decir, de los indios.

legítimo de amparo, rechazo o rebelión a toda esta embestida). Desde luego que en este conflicto la voz de los indios en tanto propia interpretación sobre estos hechos pasó a las sombras. De todas formas, es verdad que los textos canónicos de la tradición cristiana sirvieron conceptual y simbólicamente para lograr una *torsión* del discurso español dominante sobre la Conquista. Desde la realidad de enfermedad, muerte y despojo que sufrieron los pueblos americanos hubo una *hospitalización* de su situación en el texto cristiano-católico donde estos mismos pueblos tenían un nombre y un apellido, es decir, fueron *anunciados* desde mucho antes. El conflicto de las interpretaciones se dio justamente aquí, por lo que podemos entender. Los llamados indios (las y los sin-nombre), no en su plenitud en tanto iguales en condición de diálogo sino en su victimización, emergieron como figuras plenas que el texto cristiano-católico filosófico ya había anunciado, aunque de *otra* manera, una forma original (simbólica). De aquí el momento analógico de la interpretación.

Veamos ahora cómo es que según nuestro autor Tomás de Aquino entendió la dignidad humana que es lo que permite articular los elementos conceptuales y simbólicos del texto que hay que saber interpretar ante contexto difíciles. Beuchot explica que el Aquinate tiene una visión de los derechos humanos que descansa en lo que él denominaba “derechos naturales” sin necesidad de recurrir a la visión individualista moderna. Aquí el predicado “natural” no es accidental sino sustancial. La naturaleza del ser humano es lo que permite reconocerle los derechos con-sustanciales a su ser. A esta naturaleza Tomás de Aquino le ha llamado “persona”. Beuchot cita la docta definición tomista: “la persona es lo más digno de toda la naturaleza” (*Persona est dignissimum in tota natura, Suma Theologiae, I, q. 29, a, 3, ad 3*). En esta visión cristiana, la persona es la depositaria de la creación, es “persona” porque asume este papel en facultad y presencia plena que le han sido encomendados por el creador. Se trata de lo más sagrado, de la intimidad misma del ser humano.<sup>605</sup> Otra cita del Aquinate es muy necesaria: “Ya que es de gran dignidad subsistir (*magnae dignitatis*) en la naturaleza racional, por eso todo individuo (*individuum*) de naturaleza racional se dice (*dicitur*) persona” (*Suma Theologiae, I, q. 29, a, 3, c*). La dignidad del ser humano le viene de su condición racional, que es lo que le distingue jerárquicamente de entre todos los seres de la creación. “Ser racional” no es un atributo secundario sino esencial; es la imagen misma de la suma perfección y bondad divinas. Beuchot manifiesta que la posición de Tomás de Aquino es “intermedia” en relación con posturas extremas antiguas:

A su juicio, del ser del hombre, que es persona surge la dignidad humana; asimismo la dignidad humana, sobre todo en el ámbito de la ética y la política, en el cual se ejercen las virtudes, hace que el hombre accidentalmente manifieste su dignidad. Por el vicio y el pecado, en cambio, cae en la indignidad (pero no pierde su dignidad sustancial o esencial). La dignidad humana no depende, como en los antiguos, del hábito o la virtud sino que es una nota inherente y en total propiedad del ser humano en tanto ser racional, en tanto, ser libre. No es la política la que confiere el estatus de digno al ser humano sino su naturaleza misma que es la participación de la realidad divina. El ser humano es por un lado perfecto y unitario y por otro racional y volitivo, esto, es tiene que deliberar y ser responsable por sus actos en comunidad.<sup>606</sup>

Esto es así porque el ser humano es un ser espiritual y no meramente material. El ser humano se juega entre la espiritualidad infinita como acto puro de su creador y materialidad de existente natural. La dignidad humana se sustenta en su fin: que es conocer y amar a Dios. Nuestro autor nos previene contra la idea de que esta dignidad es privativa del individuo, sino

---

<sup>605</sup> Beuchot, Mauricio, *Filosofía y derechos humanos*, p. 51.

<sup>606</sup> *Ibidem*, p. 53.

que requiere la “coordinación” con el resto de las personas en una comunidad de vida cristiana (una vida universal encaminada a Dios, pero no por ello identificada con una civilización determinada). Nos aclara Beuchot:

la coordinación con respecto a los demás hombres debe entenderse no en un sentido individualista, en el que sólo se buscaría el bien de los individuos, sino que sobre todo se busca el bien común; en este sentido se da prioridad al todo por encima de las partes, a la sociedad por encima los individuos. Sin embargo, no en todo se sujeta al individuo a la sociedad. Sus derechos individuales siempre quedan intactos, y la sociedad tan sólo es un medio para que el hombre alcance su fin.<sup>607</sup>

Ahora bien, Beuchot anota algo interesante sobre la noción tomista de persona. Para el Aquinate “no hay esclavos por naturaleza” y la mujer “es igual al hombre”. Este avance es cualitativamente significativo con respecto a la posición de Aristóteles, por ejemplo. Pero al tiempo se nos dice que por su limitación histórica todavía era aceptable la servidumbre y la dependencia de la mujer con respecto al varón. “Santo Tomás –dice nuestro autor- no llegó a todas las consecuencias y aplicaciones de su concepto de persona y de dignidad personal, [pero] realizó un trabajo teórico serio y fructífero sobre esas nociones tan indispensables para la concepción de los derechos humanos”.<sup>608</sup> El tema resalta a la vista: ¿cuáles son y cómo se descubren las consecuencias y aplicaciones del concepto de persona y de dignidad personal? Es la pregunta hermenéutica esencial en lo que iremos descubriendo con los defensores de la dignidad humana de los pueblos americanos que fue agraviada en el proceso de colonización. La imagen del indio sometido y vulnerado fue a todas luces un atentado en contra de su *estatus* humano que no podía ser rechazado por algunos ilustres lectores de la tradición católica del siglo XVI. No sólo era una cuestión antropológica sino teológica: Dios mismo fue agraviado. O se acepta la natural igualdad entre las personas (cuya asimetría se da sólo por los actos viles) en el entendido de que participan de la infinita perfección de Dios o la consecuencia lógica es que aunque todas y todos somos hijos de Dios, por algún extraño pero refinado movimiento de manos, sólo a unos se les puede atribuir racionalidad y a otros no, es decir, que de alguna manera unos grupos o personas, por sus costumbres o por sus ideas o por sus anhelos, se niegan así a cultivar o cuidar adecuadamente su espíritu y libertad racionales, mientras que hay una civilización que es la que permite que el don divino de la racionalidad pueda cumplirse plenamente, aun cuando para ello haya que admitir la peor de las conclusiones: que la sociedad ideal (que garantiza la racionalidad universal) es nuestra sociedad (la que nos vio nacer y desde la cual es justificado emprender la evangelización por todos los medios disponibles). Si bien aun cuando todas y todos somos hijos de Dios, parece que, por causa de un miedo intolerable a la experiencia de la igualdad, en “este momento” de la historia sólo algunos pueblos y personas pueden detentar la manera de establecer la racionalidad, de protegerla, aunque para ello haya que asumir la desigualdad estructural, donde por un lado en lo fáctico existen hombres de verdad mientras que por otro sólo existen bestias de trabajo, lo cual no podía ser menos que una infame argucia para evitar reconocer la plena dignidad de pueblos y personas ante los ojos igualadores de Dios mismo. Al menos eso es lo que pensaban los defensores de la colonización. Pero Dios no se impone de cuerpo entero por la violencia, sino que susurra. En este nivel del discurso, hay que llegar a la siguiente argumentación:

---

<sup>607</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>608</sup> *Ibidem*, p. 55.



solamente quien puede ser autoconsciente y libre puede tener derechos (así como obligaciones). Además, el hombre por su inteligencia y voluntad se distingue del animal. Así, las mismas cosas que el animal hace por instinto natural, el hombre las hace de modo sujeto a la inteligencia y a la voluntad; es decir, puede tener obligación con respecto a las mismas cosas que hace por necesidad. Por ejemplo, el animal se procura alimento por instinto, cada vez que lo necesita; mientras que el hombre, además de estar impulsado a hacerlo, está obligado a eso [...] Como toda obligación engendra, paralelamente, derechos con los que se ayude al individuo a cumplirla; así, el hombre, por tener la obligación de alimentarse, tiene el derecho a que la sociedad le dé las facilidades requeridas para hacerlo. Esta última tiene que darle la posibilidad de ganarse su alimento dentro de la dinámica del trabajo o, si está incapacitado o desempleado, dándole alguna ayuda. Es lo que los escolásticos entendían como que toda necesidad engendra derecho. Las necesidades humanas producen derechos para poder satisfacerlas. Lo mismo sucede como obligaciones; ya que la obligación es una suerte de necesidad, y ya que la necesidad más fuerte es la de la esencia o naturaleza, estas obligaciones naturales engendran derechos naturales para lograr ser cumplidas; esto es, derechos humanos.<sup>609</sup>

Dicho negativamente: quien no cumple ni ayuda a cumplir con las necesidades humanas<sup>610</sup> no está reconociendo el derecho para dignificar su ser. El ser pleno, espiritualmente hablando, es quien ha cumplido con dichas necesidades tanto en su propio ser como en el ser de las y los demás, de sus semejantes, y no, por el contrario, quien se ha quedado todo para sí perpetuando de esta manera la hambruna y la miseria de las y los demás (aunque tampoco quien no se ha procurado nada para sí al riesgo de quedar en las puertas de la muerte). Porque ¿quiénes son el pobre, la viuda o el huérfano? Son los rostros del incumplimiento estructural del derecho. El derecho se corrompió en un asistencialismo de la compensación sin consecuencias, sin responsabilidad real. El abandono ha crecido sin cesar por doquier porque el derecho no se ha cumplido a cabalidad. Ahora bien, ¿qué es el ser humano? ¿Mero intelecto? No. Es un ser de necesidades que sólo pueden ser cumplidas por el reconocimiento de su derecho a ello, es decir, de su derecho a satisfacer humanamente sus necesidades. “La obligación engendra derechos”. Es en esta tradición católica de la que parte nuestro autor que esta tesis no puede ser eludida. Pero no vamos aquí del ser al deber-ser, sino que el ser del ser humano ya contiene en su estatus normativo intrínseco la dignidad que debe ser cumplida siempre. (Pero no olvidemos que de la obligación a la consumación del derecho-de-justicia está la voluntad de cuidado que implica un reto personal y político sin parangón). Pues si el ser humano es (desde su origen) autoconsciente y libre implica aparentemente que no hay excusa para que no pueda cumplir con sus obligaciones que son *a la vez* los derechos con los que cuenta para realizarse plenamente. Pero se presenta un reparo.

Los derechos humanos son inherentes a todo ser humano porque su naturaleza o su ser consiste en la autoconsciencia y en la libertad. ¿Qué ocurre cuando las personas se ven incapacitadas para ello, es decir, que no puedan cumplir con sus obligaciones y por tanto no puedan ejercer sus derechos porque tienen alguna limitación, obstáculo o discapacidad que los limita en este objetivo? Es claro: la altísima dignidad de la persona humana es la naturaleza de su origen (divino, en esta tradición y, podríamos agregar, genómico). Por el sólo hecho de ser humano asiste a la razón jurídica, política y social custodiar, cuidar y hacer

---

<sup>609</sup> *Ibidem*, pp. 56-57.

<sup>610</sup> Esta posición es equivalente a la que ha sostenido Enrique Dussel sobre todo desde su lectura de Marx. Las necesidades son el “contenido” (*Inhalt*) de la estructura de justicia que debe procurar que se satisfagan como acto de justicia. Lo hemos dicho antes también: las necesidades humanas no son biológicas sino que son humanas y su satisfacción es justicia y su incumplimiento es injusticia, anulación de su posibilidad de ejercer plenamente su ser, su ser no biológico sino humano, creador. Aquí preguntamos al Aquinate: ¿Qué implica amar a Dios? ¿Qué es la adoración espiritual sino la justicia cumplida por la que el ser humano florece en sus potencias para gloria de la creación!?

posible que esta naturaleza se cumpla, se desarrolle y despliegue, se trate de las condiciones de que se trate (que ya nos hablan del contexto en el que los derechos son ejercibles, aplicables, o no lo son). Si en el plano de la esencia natural somos todas y todos iguales, pueblos y personas, ¿por qué en el contexto histórico-social no lo somos? Si en el plano de nuestra dignidad somos libres y soberanos, ¿por qué en la realidad mundana somos esclavos y presos?

Nuestro autor defiende la idea de que la esencia del ser humano, esto es, su dignidad tiene un peso mucho mayor que la suma de todos los escenarios históricos de desigualdad y asimetría. La exigencia ético-jurídico-política se impone: *primero la persona*, y más cuando tenga impedimentos o límites impuestos o autoimpuestos para alcanzar su plenitud. El impedimento nos lleva a una reflexión ética (y teológica) que debe dar cuenta de lo siguiente: que los actos que nos acercan más a la perfección no se juegan en trivialidades morales (de etiqueta), sino en problemas de justicia; la tarea consiste en que los derechos puedan ejercerse para cumplir plenamente con las obligaciones naturales que son nuestra posibilidad más propia de realizar la vida en tanto género humano; en una expresión: *¡para ser humanos!* Es una lucha contra todos los obstáculos que pongan freno a la realización de la dignidad humana en esta existencia. La máxima puede formularse así: *¡Tengo la obligación de realizar mi ser!* Lo que quiere decir: *¡Tengo derecho a realizar mi ser en comunidad!* Lo que debe ser reconocido por todo ser racional, por toda persona con un sano sentido común (que es el mejor destello de la razón). Si la libertad es la máxima manifestación del ser humano no es porque la podamos ejercer para asegurar nuestra fortuna individual (como opina el liberalismo), sino porque la tenemos como una exigencia de afirmación universal de nuestra esencia, de nuestra naturaleza, una esencia y naturaleza comunitarias (de ahí lo universal). Por lo que, así entendida, la dignidad debe ejercerse, pero sobre todo defenderse, resguardarse, reconocerse, difundirse, promoverse. *¡Hay que luchar por el derecho a ser!* *¡Hay que luchar porque se cumplan todas las maneras/obligaciones en que se despliegue la dignidad, esto es, la libertad!* El cumplimiento cabal de la libertad es la anulación del despojo, el abandono y el sufrimiento. De tal suerte que desde este punto de vista no nos avanzamos en soledad a la libertad (pudiendo unos tener más “libertad” que otros) sino que la libertad es el espacio que se construye solidariamente para que todas y todos realizar nuestra naturaleza según los dones conferidos:<sup>611</sup> es el encuentro y la de la promoción y la defensa de los derechos inalienables, del derecho legítimo de cada persona a ser.

La esencia del ser humano se determina como obligación constitutiva, normativa, es decir, como *sujeto de derechos*. Un sujeto de necesidades demanda instituciones que permitan que se ejerzan y cumplan dichos derechos, es decir, que se *haga justicia* en relación con la dignidad de la persona humana. Estos derechos deben ser reconocidos por todos y para todos. En suma: “para Santo Tomás, la dignidad humana es el fundamento de los derechos que ahora llamamos derechos humanos y que él llamaba derechos naturales. En efecto, concedemos al hombre ciertos derechos básicos e inalienables, porque consideramos que tiene cierta dignidad intocable. Pues bien, el fundamento de esa dignidad del hombre no puede ser otra cosa que la misma naturaleza humana. La naturaleza racional y volitiva del

---

<sup>611</sup> Por lo que nuestras profesiones habrían de ajustarse realmente a servir desde cada don y carisma para lograr una sociedad del pleno derecho, es decir, de la realización máxima de la dignidad, de la libertad. ¿Por qué ayudar a otras y otros a conseguir su libertad en todos los ámbitos no puede ser la forma de prosperidad a todos los niveles de la civilización? ¿Será que las nociones “ayuda”, “soporte” y “benevolencia” deben sacarse a flote después de haber sido arrojados a la mar por el temulento discurso del emprendedurismo ramplón?

hombre hace que sea la más digna entre todas las criaturas: persona. Por otra parte, los derechos humanos han de corresponder a las características de esa naturaleza humana”.<sup>612</sup>

Ahora bien, ¿cómo abordar la Conquista de América desde lo dicho? Aquí Beuchot nos hará notar su primera posición en relación con este acontecimiento histórico:

deseamos presentar algunos de los argumentos que estuvieron en juego en la discusión acerca de la legitimidad/ilegitimidad de la conquista en América... No hubo una guerra de conquista echada a andar in más, sin siquiera preguntarse si era justa o no, como ocurrió en otras partes. Además, aun cuando se dieron respuestas que justificaban la guerra con los indios, para permitir la predicación del Evangelio, se criticó y enjuició muy duramente el modo como fue llevada a cabo. Para muchos de estos teóricos, la manera de realizar la conquista invalidaba los títulos que pudiera haber de guerra justa. Es también que nosotros sustentamos: ciertamente es un derecho natural, como sostuvo Francisco de Vitoria –ahora diríamos que es un “derecho humano”- el de expresar con libertad la ideas, el comunicar a otras gentes y a otros pueblos los conocimientos y creencias, y en este sentido la predicación del Evangelio debía permitirse en las Indias, según lo que exigían los españoles; pero también es un derecho natural, como lo quiso hacer ver Bartolomé de Las Casas, que toda comunicación de creencias tiene que ser en la paz y con medios racionales, no por imposición. El haber efectuado una conquista de tal manera sangrienta quitaba a los españoles ese derecho de predicar. Incluso creemos que se podía justificar el proteger con las armas la predicación, *i.e.* resguardar la vida de los misioneros; pero de ninguna manera estaba justificado hacer esa conquista que se hizo con el pretexto de resguardar la evangelización.<sup>613</sup>

Se trata de mostrar las polémicas que se dieron en el escenario político y teológico-filosófico español en relación a la “legitimidad/ilegitimidad” del movimiento de Conquista a los pueblos americanos. Se trata de estudiar con “honestidad necesaria” para comprender adecuadamente las posiciones que se presentaron, es decir, conocer sus argumentos en relación a lo que constituyó uno de los acontecimientos más significativos de la historia mundial. En esta lectura epocal, nos dice Beuchot, hay que combatir los “desfases y anacronismos” con la finalidad de comprender la situación histórica estudiada para saber cómo es que deben ser las “auténticas y convenientes reivindicaciones” de los indios en la actualidad. En 1992 se realizaron una serie de conmemoraciones y diversas publicaciones<sup>614</sup> sobre el impacto geo-histórico de lo que iniciara con la llegada de Colón a las islas del Caribe en 1492 y lo que terminaría por ser el proceso de Conquista que se desarrollaría en los decenios posteriores, donde los indios pasaron a ocupar un claro lugar de subordinación y tutelaje situándolos en los niveles más inferiores de la servidumbre (como lo demostró de forma rigurosa y extraordinaria Silvio Zavala)<sup>615</sup> pudiendo muy difícilmente incidir o participar políticamente en la vida de la Nueva España que habría emergido tan sólo como un eco más o menos creativo de la metrópoli española. En este punto, preguntamos nuevamente con nuestro autor: ¿cómo es que juzgamos los hechos del pasado en relación con el propio presente? La Conquista se dio, y ante tal hecho, ¿cómo es que hemos de reaccionar hermenéutico-prudencialmente sin caer en los extremos de las interpretaciones, pero sin caer en el cinismo de “lo hecho, hecho está”? ¿Cómo juzgar phronéticamente un acontecimiento de esta complejidad? ¿Qué nos dicen aquellos hechos cuando se trata de hacer justicia con los pueblos indígenas que han mantenido en su vida comunitaria la reserva cultural de

---

<sup>612</sup> Beuchot, Mauricio, *Filosofía y derechos humanos*, p. 59.

<sup>613</sup> Beuchot, Mauricio, *La querrela de la conquista. Una polémica del siglo XVI, Siglo XXI*, México, 1992, p. 9.

<sup>614</sup> Donde el Fondo de Cultura Económica tomó el protagonismo con la formación de una excelente colección.

<sup>615</sup> Hablamos de los valiosos volúmenes de El Colegio de México: *El servicio personal de los indios en la Nueva España*.

aquellos pueblos que sucumbieron hace más de 500 años? No podemos volver el tiempo atrás, dice Beuchot, pero es posible que el saber discernir entre los principales argumentos que se esgrimieron en esta polémica o querrela pueda ofrecernos una mirada más crítica en función de nuestra realidad presente que, hay que decirlo, es la historia de nuestra colonialidad política, cultural y social.

Una de las primeras posturas en esta polémica es la de Francisco de Vitoria, quien ya desde 1934 se había pronunciado sobre los hechos de las llamadas “Indias occidentales”. ¿Tenía o no potestad la corona española para poder quitarles sus bienes a los indios y asumirse como su nuevo gobierno? Vitoria, nos indica Beuchot, estará en desacuerdo con una intervención que va contra el derecho de todo pueblo a guiar su vida de forma libre. En esta argumentación, Vitoria abordará el tema de los infieles, pero en una fundamentación rigurosamente tomista tendrá que llegar a la conclusión de que unos infieles “nunca han tenido la fe, y no se les puede obligar a recibirla” porque la conversión es algo “íntimo, personal y de conciencia”.<sup>616</sup> Lo que significa que una fe que se conquista por violencia es todo menos una fe auténtica. ¿Hay, pues, obligación (derecho) de que los indios asuman la potestad de la corona para hacer frente a sus “terribles” costumbres que incluían los sacrificios humanos? ¿Conquistar para educar? La respuesta fue clara: “no se puede obligar a ninguna nación a cumplir la ley divina”.<sup>617</sup> Esto es así porque tendría que hacerse la guerra a todos los infieles y cristianos del mundo porque ninguno lleva su vida de acuerdo con lo que dicta dicha ley. Aunque Vitoria pensase que la antropofagia y demás pecados contra-natura eran muy graves y, por lo tanto, podían merecer una acción de potestad, pero sólo en el caso en que se estuviese protegiendo a los inocentes, es decir, a quienes estuvieran sometidos a estas costumbres “nefandas”. Pero aun cuando la guerra se haga por estos motivos, nada justifica anexar territorios ni apoderarse de bienes (como al final ocurrió de forma total). De igual manera, esta guerra no podría exceder la que se hiciera a los mismos cristianos. Vitoria habla de “inducir” a la fe, pero esto en el caso de los infieles debe ser mucho mejor implementado. Rescatamos aquí una cita capital de Vitoria que presenta Beuchot: “Aquel príncipe que obtenga potestad sobre ellos estará obligado a promulgar leyes convenientes a su república, incluso en lo temporal, de modo que se conserven y aumenten sus bienes materiales y no sean expoliados de sus riquezas ni de su oro”.<sup>618</sup> Si buscando la justicia se convoca una injusticia nueva y mayor, no sólo el argumento ha fallado sino toda la campaña. Las nuevas leyes han de ser *legítimas*, es decir, que cuenten con la aprobación de los que fundarán el nuevo pueblo, velando ante todo por el bien común (donde el nuevo contrato no suponga una realidad más adversa o igualmente injusta como la anterior). Es más, Vitoria incluso dice que si las leyes son rechazadas por los infieles “encendiendo mayor odio contra la religión cristiana”, entonces tales leyes no deben ser promulgadas. La misión del rey es permitir la realización plena del pueblo en los términos de los derechos que a todo cristiano le son inherentes.

En otros escritos Vitoria dirá que puede haber razones para permitir una conquista por la fuerza: cuando los indios se opusieran o negaran a escuchar la predicación cristiana o cuando los indios tuvieran regímenes tiránicos o cuando no fueran capaces de gobernarse (por las anteriores razones). En todo caso, la pregunta es: ¿de dónde viene el derecho por el que los indios podían ser dominados por la corona española? ¿Las costumbres de los indios

---

<sup>616</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>617</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>618</sup> *Ibidem*, p. 24.

eran lo suficientemente injustas y contrarias a la ley divina como para ser dominados por los españoles (y sólo por los españoles)? ¿Supieron darse los indios legítimos gobernantes o por su inferioridad intelectual y moral fueron siempre siervos o menores de edad que requerían guía y tutelaje? El argumento parece claro: si el otro se pone en peligro a sí mismo por su actuar es cuando el yo-nosotros(racionales) debo/debemos actuar para evitar que ese peligro se consuma. Parece un argumento que denota una genuina preocupación por la salud e integridad de las y los demás (un argumento esgrimido hoy en día por el “bien” de ciertos grupos minoritarios); una preocupación cristiana. Pero es también claro que la determinación de Vitoria fue crítica: *ante todo la libertad*. ¿Cómo imponer la verdad y la virtud por la fuerza? ¿Cómo mostrar el camino de la vida por el azote o la muerte? Lo cierto es que para Vitoria no pueden considerarse como infantes o dementes a los indios porque “ejercen el uso de la razón”, lo que queda demostrado en el establecimiento de sus ciudades y formas de vida que requieren orden, leyes y estructura social, productiva. Es decir, antes de que llegaran los españoles, los indios eran “verdaderos dueños de sí”.<sup>619</sup> Lo que estuvo en juego en esta posición vitoriana es el correcto o incorrecto uso de la Escritura en diversos niveles de la argumentación y la interpretación acerca de la situación de los indios. Hubo, en efecto, un movimiento hermenéutico-jurídico-teológico que tenía que considerar todos los argumentos y puntos de vista en relación con la Biblia y la tradición teológica a la que cada intérprete pertenecía. Pero, definitivamente, fue necesario buscarse una justificación que permitiera saber por qué los españoles tenían una “causa justa” para emprender una guerra de conquista a los indios, eliminando paulatinamente, aunque no del todo sus costumbres, sus lenguas, destituyendo a sus gobernantes y asumiendo sus bienes materiales, todo por su “propio bien”.

Se podría decir que la pregunta que guió esta polémica fue: ¿qué lugar ocupaban los indios en la Creación desde la lectura de los tratados teológico-jurídicos españoles y medievales? ¿En qué medida eran como los cristianos y en qué medida no lo eran? Los ejercicios discursivos por valorar sus semejanzas y diferencias estaban a la orden del día para poder establecer con suma claridad el grado de autoridad sobre ellos y sus tierras: a mayor distancia de la vida cristiana, mayor necesidad de dominarlos (“salvarlos”); a menor distancia de la vida ejemplar cristiana, menor necesidad de someterles por distintos medios, incluso los violentos. Pero, ¿cómo se determinada en cada caso (según el intérprete) dichas distancias? En uno y otro bando esta cuestión tuvo toda clase de vueltas y peripecias, pues se trataba de dar cuenta de lo más esencial: ¿en qué consiste una forma de vida cristiana? Vitoria estaba convencido de la obligación de evangelizar, pero él admitía que no todas las formas de hacerlo eran válidas, racionales, cristianas, y he aquí lo analógico (que pone atención al contexto de la comparación desde un diálogo implícito entre el paradigma cristiano de la virtud y la extranjera vida de los indios). Una forma de pretender realizar la evangelización era por la fuerza (asumiendo que los indios se opusieran a ser “salvados”), lo que podría tener los mayores inconvenientes e incluso acarrear las mayores desdichas; mientras que otra forma era por la persuasión, por una enseñanza ejemplar. Vitoria se opuso a la primera forma. Existía la posibilidad de que aun cuando esta forma violenta se ejerciera, los indios se reusaran a aceptar la fe cristiana,<sup>620</sup> lo que sería un tremendo fracaso en la empresa

---

<sup>619</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>620</sup> La fe instituida en América Latina y el Caribe tiene su propia historia. Una fe de la resignación y la complicidad con el orden establecido y otra fe insurgente, revolucionaria y emancipatoria que podemos calificar de la liberación. La tensión dialéctica entre ambas definirá la delimitación de la libertad, la igualdad y la justicia en el continente a lo largo de los siglos.

evangelizadora (¿hasta cuándo sería conveniente al derecho y a la razón mantener el tutelaje y la opresión de quienes se niegan a cristianizarse?). La fe, dice Vitoria, no se puede imponer por la fuerza, sino que debe ser en la paz y en la persuasión,<sup>621</sup> como también lo predicaba por esos tiempos el padre Las Casas. Lo que consiste en evitar “una persuasión manipuladora”, con el fin de usar “razones probables y argumentos suficientes, dentro de la noción de lógica tópica o de retórica como teoría de la argumentación”. En la consideración de los pecados de los indios (en el caso del canibalismo, el incesto o la sodomía), Vitoria tampoco vio causas justas para la guerra porque esos pecados no eran lo suficientemente “ostensibles”. Beuchot advierte en esta posición un cierto relativismo que él llama analógico de la ley natural, más allá del equivocismo que acepta toda costumbre humana y más allá del univocismo que restringe el sentido de la ley a unas costumbres específicas. Se puede hacer la guerra para que se permita predicar (es decir para que pueda llegar el mensaje cristiano), pero no para gobernar o asumir los bienes de pueblos no cristianos. Se trata más bien de alcanzar una convivencia con esas naciones extranjeras tomadas por “bárbaras” procurando ir convenciéndoles de sus malas costumbres, esto es, para que pudieran superar tales costumbres en una creativa forma de asumir el evangelio.

Lo que llama la atención en Vitoria es un inicial planteamiento “intercultural”, pues por lo que se aprecia en el estudio que estamos manejando, él no parecía asumir formas estáticas de vivir el mensaje cristiano (que fueran, por caso, las españolas o las alemanas o las francesas, las europeas sin más), sino que deja más el sabor de que cada pueblo pudiera afirmar positivamente la Ley divina en atención a sus mejores costumbres, a los logros más sublimes de su razón (que no fueron en ningún caso pocos, aun en los pueblos que pasaban por más sencillos). Puesto que el progreso humano no es atribuible sólo a los europeos, sino que han contribuido a él todos los pueblos de la Tierra en infinidad de valiosísimos aportes. Esto nos parece así en conformidad con lo expresado por Vitoria, quien, sabiendo de la estancia de los españoles en las la tierras americanas, confesó: “pero me temo no haya ido la cosa más allá de lo que el derecho y lo honesto permitían”.<sup>622</sup> Lo que significa que para cierto bloque de españoles fue más conveniente ponderar otras razones menos racionales para avalar el sometimiento de los indios y diezmar su población e instituciones políticas, científicas, morales y religiosas. En suma, si la evangelización supone, en su implementación, mayores efectos perversos que benéficos (más injusticia que justicia), es necesario replantearse otra estrategia de comprobada eficacia para anunciar el mensaje cristiano a esos pueblos que no deben ser simplemente eliminados o sojuzgados, aunque fuera por su “propio bien” (contando con una “buena voluntad” evangelizadora), sino incluidos en una red de naciones pacíficas y prósperas en la “justicia” que cada cual va logrando con personalidad original para lograr el bien común mundial (que Vitoria denomina *República*).

El derecho internacional defendido por Vitoria permite comprender que la llamada “guerra justa de conquista” puede darse bajo términos muy estrictos que primero deben pasar por la razonabilidad y honestidad de quien predica la fe (lo cual no fue cumplido en América), lo que demanda una estrategia a largo plazo de persuasión y alianzas para que estos pueblos pudieran ser parte de la fe pero con sus propios logros (desde sus propios carismas culturales), ganados por fuera de la civilización occidental (aunque esto último, desde luego, ameritaría una investigación mayor en relación con la obra vitoriana). Lo que es cierto es que para Vitoria todos los pueblos de este lado del Atlántico han mostrado un “uso de la razón” en

---

<sup>621</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>622</sup> *Ibidem*, p. 35.

todas sus formas de vida instituidas y aun cuando cometían ciertos pecados (a los ojos de los europeos) eso no podía ser razón suficiente para someterles y pillarles sus territorios y riquezas. Si esta confianza y visión política hubiese sido la regla en todo el llamado “encuentro de dos mundos”, estaríamos hablando de otra historia que no fue la que finalmente terminó por ser, anulando así una era humana cuyos *logros racionales* fueron condenados a la pira del poder imperial. Desde luego que aquello no fue una pérdida total, pues quedaron en pie pueblos que son los herederos de la memoria de aquellos asombrosos ancestros.

Así, en el plano de los derechos humanos y bajo una fundamentación tomista, Vitoria asume que “la potestad y el dominio son de derecho natural y no se pueden perder por el pecado; así lo suponían algunos, al decir que los herejes y los infieles los perdían. Tampoco se puede renunciar al derecho natural de defenderse, en la vida, en la libertad, y en la potestad. Una guerra, empero, que trae más mal que bien es injusta. Sin embargo, si del bien común se trata, basta con que la mayoría lo pida para que se pueda constituir un gobernante o para emprender una guerra justa”.<sup>623</sup> Todos los seres humanos, para Vitoria, son libres por derecho natural y la imposición de la libertad es una contradicción no sólo lógica sino ética, porque va en contra de la dignidad de las personas y los pueblos el mantenerlas bajo sometimiento permanente, pues deben tener un gobierno legítimo de acuerdo con su contexto y así ejercer sus obligaciones naturales, esto es, sus derechos, a *su manera*. Por tanto:

Vitoria está diciendo que, por principio, los indios tienen derecho a permanecer en su religión y que no se les puede obligar a aceptar la fe cristiana. También tienen derecho a permanecer en sus costumbres culturales, exceptuando las que han dado origen a leyes inhumanas, como las de los sacrificios humanos y las de la antropofagia. Sin embargo, hay un derecho humano a la comunicación. Cualquier ser humano tiene derecho de ir a otros lugares e, incluso, de establecerse en ellos sin que las autoridades se lo impidan; la única condición es que no dañe el bien común de esos lugares y gentes. Ese derecho de comunicación autoriza para intercambiar tanto bienes materiales como bienes intelectuales; es decir, un comercio que sea tanto de mercancías de ideas o creencias, pero si los indios lo impiden pueden ser guereados justamente.<sup>624</sup>

La guerra es válida pero sólo por estrictas razones. De ahí que el protectorado pueda darse, pero buscando ante todo el bien común de los protegidos y su promoción como seres humanos libres, lo cual no ocurrió en efecto en la Conquista y colonización del continente americano. Todos los teólogos ibéricos concordaban en que la evangelización era un mandamiento dogmático, que el mensaje cristiano debe llevarse a todas las naciones, sin embargo, en lo que diferían era en las formas, tiempos y métodos para llevarlo a cabo del mejor modo, de tal suerte que cada nación realizara a su manera una “vida cristiana” ejemplar (que es el paradigma analógico de ciertos discursos interculturales o progresistas en el seno de la cristiandad imperial). Pero qué privilegiar: ¿el respeto a la dignidad humana de los pueblos llamados “bárbaros” o la comunicación eficaz del mensaje cristiano? La historia nos dio la respuesta.

Pero será Bartolomé de Las Casas quien ha propuesto una visión más radical de los derechos de los indios para ser tomados como seres humanos con todo lo que eso implicaba en el siglo XVI. El padre Las Casas es considerado sin duda el más reconocido protector de indios de aquella época, pero esta apasionada *apología* está fundamentada en una antropología filosófica que Beuchot desea destacar. La obra lascasiana ha implicado una magnífica investigación de los modos de vida de los pueblos americanos con la finalidad de

---

<sup>623</sup> Beuchot, Mauricio, *Filosofía y derechos humanos*, p. 65.

<sup>624</sup> *Idem*.

“demostrar que tenían plenas facultades racionales”<sup>625</sup> que por último fundan sus derechos en tanto culturas de altísima dignidad. Esta visión se oponía dialécticamente a la que tenía Juan Ginés de Sepúlveda, quien pensaba que los indios eran bárbaros. Las Casas pensaba, en efecto, en una “igualdad de derechos que se cernía sobre todas las razas y pueblos”.<sup>626</sup> Vale decir que De Sepúlveda y otros se basaban en la autoridad de Aristóteles poder establecer la esclavitud (*doúlos*)<sup>627</sup> o servidumbre (*servi*, en latín)<sup>628</sup> de los indios. Beuchot da cuenta incluso de un debate entre Las Casas y el obispo Juan de Quevedo en 1519, donde el segundo se valió de la doctrina aristotélica para justificar la esclavitud de los indios, a lo que el férreo defensor de los habitantes de América diría de él que “ardía en los infiernos” y lo que se tomase de él sólo debería ser lo que conviniese a la religión cristiana. Es por ello que Las Casas puso más empeño en el estudio del Estagirita. La indignación por la injusticia cometida contra los indios daría lugar a una de las investigaciones sociales y filosóficas más relevantes de aquellos tiempos. La defensa de Las Casas, afirma Beuchot, comenzaría con su noción de *persona humana*. Desde aquí podemos atender cómo es que la noción de los derechos naturales en la visión beuchotiana parte aquí de la forma en que ciertas figuras del pensamiento del siglo XVI se plantearon el problema de integrar la vida y las costumbres de los indios en lo que se podía entender (para el pensamiento cristiano europeo) por *ser humano*. Desde luego que esto parte, como lo hemos atendido parcialmente, de lo que los cristianos concebían como “cristianos” en contraposición con los “paganos”. No se trataba ya de los “griegos” ante los “bárbaros”, como en el caso de Aristóteles (al fin, un pagano), sino de la religión revelada que tenía ante sí al paganismo que, no obstante, y esta es la clave para entender las defensas más logradas de los indios en el siglo XVI, no era lo mismo que decir “bestialidad”, ya que los demás pueblos del orbe simplemente no habían conocido la Palabra de Dios y esto no significaba necesariamente algo perverso o ignominioso (menos en el caso de los indios que habían alcanzado en muchas de sus costumbres un muy alto estatus moral afines a las enseñanzas de la doctrina originaria del cristianismo).

¿Qué es, entonces, una persona humana? ¿Cómo es que esta interpretación sobre la vida de los indios podía enriquecer, por un principio en común, la noción misma de “persona humana”? Las Casas conocía de sobra las tesis tomistas y aristotélicas, pero sobre todo tenía ante sí el compromiso intelectual del investigador que se planteó una tarea no prevista para su tiempo, en cuanto a su convicción personal y en cuanto al método de investigación. Para Las Casas, la humanidad dependía de ciertos predicados esenciales a partir de los cuales se podían deducir ciertos deberes y derechos. Así lo enuncia Beuchot:

[Cuando Las Casas] quiso demostrar que los indios gozaban de esa naturaleza humana que él defendía, fue cuando acumuló sus incontables datos empíricos antropológico-sociales, guiados por la fuerza teórica de su convicción filosófica, que le sirvió como ‘hipótesis conductora’ para interpretar los hechos. Dicha convicción

---

<sup>625</sup> Beuchot, Mauricio, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de Las Casas*, Anthropos, Barcelona, 1994, p. 29.

<sup>626</sup> *Ibidem*, p. 31.

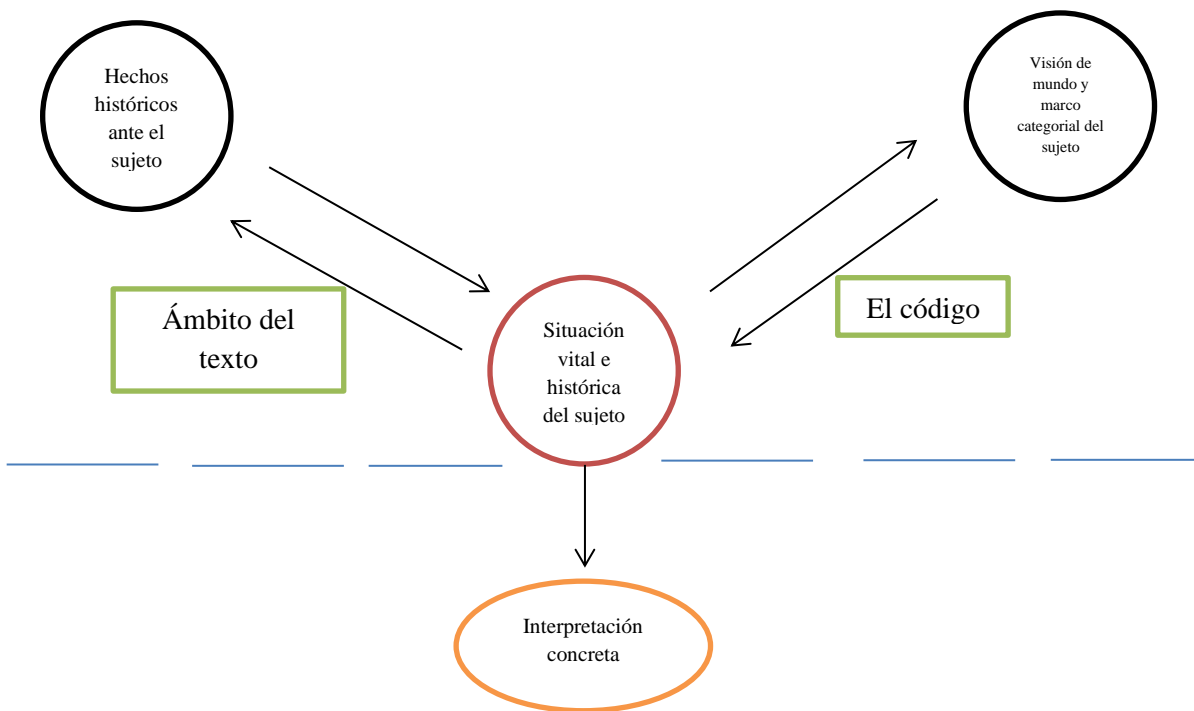
<sup>627</sup> Que someramente atendimos en la tradición de la analogía en relación a la forma en que Aristóteles comprendía la realidad social y política de su tiempo, donde el esclavo lo era por naturaleza (*katá phýsin*) porque lo más racional era que atendiendo su condición corporal se podía deducir cuál era su lugar en la sociedad (lugar productivo-laboral). Esto es lo que le llevó a sostener a Aristóteles que el esclavo no tenía capacidad la condición para poder deliberar sobre ningún asunto público (y tampoco sobre su vida).

<sup>628</sup> En esta palabra nos previene Beuchot que en la Edad Media no se asumía que servidumbre fuera equivalente a la esclavitud.



fue lo que le sirvió de enfoque hermenéutico en sus trabajos históricos [...] Las Casas tenía una acendrada conciencia de la visualización hermenéutica que lo animaba, y desde la cual abordaba los fenómenos.<sup>629</sup>

Este pasaje nos parece fundamental para entender que el ejercicio hermenéutico emprendido por Las Casas partía de la “convicción” de que lo que estaba ocurriendo con los indios no era más que una injusticia cruel que atentaba contra su propia tradición filosófico-teológica, es decir, que estaba en contra del mensaje del cristianismo. Los textos sagrados debían ser leídos desde lo que sufrían los indios, y desde este sufrimiento debían interpretarse esos textos. Pareciera, pues, que hay dos textos: uno simbólico-discursivo y otro que es constituido por la realidad misma en los fenómenos sociales, culturales y políticos que acontecen en un momento histórico determinado. La realidad histórica de suyo ofrece elementos para ser interpretada, pero esto no puede ser lo único con lo que se cuenta en el acto de interpretar; tienen que haber otros elementos discursivos que son necesarios en este proceso que implica una *tensión* entre el marco categorial o visión del mundo vigente que se tiene, los hechos mismos y la situación vital e histórica de quien interpreta (la finitud humana que provoca dilemas, aporías, exigencias éticas, conflictos, angustia). Pongamos arriesgarnos a diagramar un esquema propio para que esto quede un poco más claro en lo que nos ha provocado la lectura de estos pasajes:



<sup>629</sup> Beuchot, Mauricio, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de Las Casas*, p. 33.

Hay *hechos históricos*<sup>630</sup> y estos tienen que ser interpretados, puesto que son interpretables, discernibles, por la intencionalidad humana plasmada en ellos. Hay hechos porque el ser humano se expresa histórico-socialmente en diversidad de acciones y formas. Lo que se busca es su *unidad racional* que permita atender el sentido y la significación de los mismos, unidad que no es evidente sino que hay que construirla. Hay, pues, una *distancia* entre los hechos y quienes interpretan los mismos (no importando si se trata de intérpretes externos o internos al territorio, lejanos o cercano en el tiempo); es por esto que se da la interpretación: para comprender mejor lo que ha ocurrido (con miras a una toma de postura y una deliberación). Conformarse con lo que *parece* ocurrir supone anular el esfuerzo racional de comprender lo que ha acontecido. Ahora bien, los hechos entrañan a su vez niveles de profundidad mayor por la complejidad resultante de infinidad de voluntades, procesos, acciones, instituciones, sentidos que se implicaron para dar lugar a esos hechos *específicos* (lo que nos llevaría a comprender su *lugar* en la historia como despliegue de los hechos históricos). Como los hechos están “ante los ojos” en su superficie es menester no quedarse en ella para descubrir la racionalidad de tales fenómenos que en su inmediato mostrarse causan emociones que en cierta medida ocultan los hechos.<sup>631</sup> Los hechos, además, deben ser interpretados con un *marco categorial* o *visión de mundo* que al momento de ser empleados en la primera “visión” de lo que ocurre muestra grados de limitación (un nivel de preparación que implica prejuicio) que ocultan la posibilidad de encontrar o producir conceptos o nociones más amplias y claras que harían falta para poder dar cuenta de mejor forma de los hechos (haciéndose necesario un cultivo de mayor rigor y criticidad de la propia tradición o ponerse en tránsito del estudio de una nueva). Pero Las Casas no pudo atreverse a entrar en el ejercicio de la interpretación sin atender su propia *situación vital e histórica* como sujeto *ante* los hechos, lo que exigía un nivel de introspección sobre el sentido de responsabilidad ética que implicaba interpretar honesta y correctamente lo que ocurría (lo que supuso en Las Casas pasar de lo ético de su investigación intelectual, teológico-filosófica, a lo político en tanto *defensor de indios*). La interpretación concreta queda al nivel de lo escrito y de las acciones emprendidas, de la vida misma de quien ejerce la interpretación. Nada más lejano

---

<sup>630</sup> Aquí hay que realizar una necesaria precisión de nuestro autor: “Hablamos de hechos, pero mejor estaría el hablar de acontecimientos. Pues los primeros suponen que alguien los realizó, pero en la historia muchas cosas no son producidas, sino recibidas y padecidas. Más bien son los segundos, los cuales no dependen completamente del hombre, sino sólo en parte, y conservan esa connotación de que algo fortuito los acompaña. Los hechos. ¿Cómo decodificarlos? ¿Con qué código leerlos? ¿Cuál es la clave de su simbolicidad? ¿Cómo hacer hablar a lo que se nos aparece como mudo? No hay hechos, sólo interpretaciones, puede entenderse, ahora sí, en su contenido cabal, como indicando que todos los hechos son interpretados [interpretables, diremos]; no hay hechos sin interpretaciones ni interpretaciones sin hechos. Se compenetran [...] Se puede interpretar de manera pesimista, con el univocismo feroz de la depresión; o se puede interpretar con un optimismo ingenuo, con un equivocismo irresponsable y fatuo. Pero también se puede interpretar con una postura intermedia y mediadora, con un realismo analógico que no desborde de optimismo engañoso ni se hunda en un pesimismo falso... buscamos [pues] el sentido de los hechos [...] A poco de que ocurrieron, reflexionamos sobre ellos [...] todo depende de cómo se plantee la pregunta del sentido de la historia, del tiempo, desde qué horizonte de comprensión [...] Como solamente poseemos fragmentos de la historia (la persona, la regional, la nacional), capturar el sentido total de la historia (universal) es solamente conjetural y muy parcial; pero lo necesitamos, y con lo que obtengamos nos basta”. Beuchot, Mauricio, *Hechos e interpretaciones. Hacia una hermenéutica analógica*, FCE, México, 2016, pp. 70-71.

<sup>631</sup> El “horror” experimentado por los españoles al saber de los sacrificios humanos es justamente una reacción emocional que tiene que llevarles, como en el caso de Bartolomé de Las Casas, a un examen más profundo de lo que acontece para mostrar las razones que hay en la justificación de tales instituciones sacras.

de la ciencia aséptica del positivismo cuyos estudios de los hechos quedan casi siempre en manos de intereses mercenarios.

En la obra lascasiana se puede dar cuenta de que para el defensor de los indios todo pueblo era libre y ninguno nació para la esclavitud. La persona humana era por nacimiento racional, esto es, libre.<sup>632</sup> Los indios participan necesariamente de la naturaleza humana, por lo tanto, “la unidad del género humano se preserva en lo esencial, en lo sustancial, y sólo pueden aceptarse entre los pueblos diferencias accidentales, que no disuelven la unidad básica y que sólo manifiestan los contextos heterogéneos en los que se realiza la especie humana. Y, por ende, son diferencias que –en cuanto tuvieran de inconvenientes- podrían ser reducidas a esa unidad e igualdad fundamental; con ello, los deberes y derechos del hombre son los mismos”.<sup>633</sup> Las tierras americanas eran, en efecto, pobladas por personas racionales que podían gobernarse a sí mismas y que sus costumbres (no reducidas a unos cuantos actos que de todas formas debían comprenderse en su propio desarrollo racional) eran manifestaciones inherentes a su propio desarrollo moral. Hay humanidad en las tierras “descubiertas” (para el europeo) y eso demandaba actuar con una labor de evangelización con “argumentos válidos” y con la “belleza y suavidad del discurso” concebidos por la propia tradición jurídico-teológica cristiana (pues al fin se decía era la razón esencial de todo en relación a la guerra de conquista). De tal suerte que, aunque para Las Casas todos los indios y todos los pueblos debían ser convertidos eventualmente al mensaje cristiano, que en última instancia es aquel *discurso originario* desde el cual fue posible poner en su lugar tanto a la corona española como al mismo sumo pontífice romano, lo que había que observar es la vida misma de los pueblos americanos.

Las Casas acogió la realidad de los hechos históricos en varios niveles, analizando tanto las acciones, intenciones y justificaciones de los españoles como las de los indios en su *proceso* de sometimiento. A los ojos de Las Casas, la realidad se iba tornando inhumana, ominosa y anticristiana en relación con las acciones viles de los españoles, mientras que iba emergiendo la humanidad y vida ética y virtuosa de los indios en un claro movimiento analógico (lo que se asumía como lo justo fue cayendo en la deshonra por los intereses vergonzosos de la codicia y el poder, mientras que lo que se asumía como injusto o bárbaro fue levantándose en su ejemplaridad). Por lo general, las posiciones enfrentadas sobre la Conquista de América dejan inmaculada la imagen justa de los españoles mientras que mantienen la imagen degradada de los indios, con lo cual se asume que es mil veces mejor asumir la civilización, aunque fuera impuesta por la guerra y justificar las muertes que mantener una forma de vida bárbara, obscena, bestial. No existe un trabajo de analogía que pueda equilibrar la visión que tenemos sobre los hechos. Ni los españoles fueron unos hermanos de la caridad (sino que incurrieron claramente en actos criminales), ni los indios eran unos salvajes sedientos de sangre. Sabemos que en el Europa las imágenes difundidas de los indios se intercalaban entre las que los mostraban *bon sauvage* o francamente como demonios asesinos. Este ejercicio propagandístico legitimó en el imaginario popular europeo la idea de que estas gentes y estas tierras debían ser civilizadas a casi cualquier precio. Cuando en la actualidad no se condena con suficiente fuerza lo ocurrido en el siglo XVI, es porque muy en lo interior se asume que los indios dieron razones suficientes con su actos, instituciones y forma de vida para ser conquistados, humillados, casi exterminados. Quien se escuda en una neutralidad que sostiene que no hay que llorar ni alegrarse por tales hechos,

---

<sup>632</sup> Beuchot, Mauricio, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de Las Casas*, p. 36.

<sup>633</sup> *Idem.*

muestra quizás una posición más perversa. La analogía en este caso nos permite entender lo que tuvo que pasar el padre Las Casas en su *conversión* política y social, militante. El poder de la analogía permite combatir los prejuicios, la sacralidad profana, el fetiche o ídolo. Esto ya lo pusimos de manifiesto con la propuesta dusseliana. Pero ahora es más claro. La función de la analogía en una ciencia social como la que emprendía por primera vez Bartolomé de las Casas, consistió en *dejar de ver* la justicia pregonada de los españoles (la corona y hasta la Iglesia) como la justicia “natural”, como la justifica a secas y, por lo mismo, y en un movimiento complementario, *atreverse a poder ver* la justicia ocultada en la vida y el testimonio de los indios. ¿De dónde vino la consideración de que los españoles se habían tornado criminales y los bárbaros seres humanos con derechos sobre su destino?

El tema sigue siendo la comparación por semejanza analógica de lo que hay de inhumanos en unos y de humanos en otros, del pecado de unos y de la nobleza de otros. El paradigma de la vida cristiana resulta, por lo tanto, un modelo analógico de interpretación desde el cual con prudencia deben analizarse las acciones, intenciones y estrategias de las personas, instituciones, grupos y pueblos por igual, pero atendiendo a sus respectivos contextos. Se trata de un modelo de convivencia, de trato, de *reconocimiento*. Quien se niega a reconocer la humanidad de la otra persona se niega a sí misma para entrar en convivencia justa, pacífica, libre. Lo que Las Casas hizo fue condenar la empresa europea de colonización por anular la posibilidad de reconocer la dignidad de los otros pueblos, de su posibilidad libre de contribuir al bien común de las naciones. Quien niega el reconocimiento niega el bienestar universal. Con ayuda de su formación intelectual, pero sobre todo con una actitud de apertura a los acontecimientos (de oído discipular), pudo hallar un oro más valioso que el de las minas, una riqueza genuina: la extranjería de lo nunca visto, la extranjería de lo ocultado. Y así el padre Las Casas tuvo que volverse él mismo un extranjero ante sus congéneres de lengua y tradición. Aquí la analogía nivela con prudencia lo propio de lo impropio, el engaño de la verdad, la santidad de la villanía ante los discursos proferidos por los poderosos. Analogía como desconfianza del estridente discurso y confianza de los que han quedado sin discurso; condena de lo propio y alabanza de lo extraño. La analogía es ella misma un recurso ético de justicia político-discursiva, histórica. He aquí su valía en las opciones y acciones de Vitoria y Las Casas tal y como lo ha mostrado Beuchot y lo hemos interpretado nosotros en esta lectura que acabamos de hacer. Atreverse a defender a quien nadie defiende es una actitud analógica (o analéctica) por excelencia, puesto que no existe nada en lo inmediato para justificar tal apoyo. ¿Qué nos mueve a salir de la banda de ladrones para verla como “banda de ladrones”? ¿Son los meros hechos desnudos, son nuestros conocimientos precisos o es el testimonio que viene de fuera? Diremos una vez más: *analogía*. Esta extraña libertad, tan extraña antes como ahora, todavía nos asombra en su misterio.

Con todo esto, nos abrimos a uno de los momentos decisivos y claros de la reflexión sobre el proyecto lascasiano en el pensamiento de Beuchot (y por tanto de su posición en relación a los derechos humanos de todos los pueblos y naciones):

[Las Casas] no sólo reconocía la naturaleza humana del indio, como lo haría en su defensa del ama racional o de la racionalidad del mismo, porque eso se quedaba ya como algo muy genérico. Al reconocer al indio como racional lo reconocía como perteneciente con pleno derecho al género humano. Pero ahora captaba y aceptaba algo más específico en estos pueblos: en ellos con su cultura daban una respuesta a la realidad en que vivían y había que respetarles ese derecho y esa libertad. Y es que, en verdad, las culturas que despliega el hombre son respetables; sólo puede uno oponerse a una determinada cultura cuando ésta atenta contra los valores esenciales al ser humano. El reconocimiento de la validez de una cultura es la aceptación de una dignidad y de un derecho más específicos en los hombres. Si se les quería modificar culturalmente, había que hacerlo con la persuasión,

con el convencimiento racional y libre, no con la violencia [...] Las Casas estaba pasando del reconocimiento del indio a nivel genérico al reconocimiento de éste a nivel más específico y propio. Y se avanzaba en ese lento adquirir conciencia de la identidad peculiar del hombre americano, *como distinto* [subrayado nuestro] del español, del europeo, con pleno derecho a ser disímbolo a él, si así lo quería. La libertad de no aceptar, de ser completamente distinto; o la libertad de aceptar, si lo quería, un mensaje cultural diferente; libertad, en definitiva, de tener una identidad propia en sentido contrapuesto a otro pueblo, pues lo que identifica distingue, y a la inversa; o la libertad de tener una identidad propia en un sentido cercano a otro pueblo, sin perder nunca esa identidad que es la propia distinción. Esta conciencia surgió en Bartolomé, conciencia de la identidad mediante la distinción que había que respetar. Conciencia, pues, de la alteridad, o distinción, y al mismo tiempo de la identidad propia y peculiar de todo un pueblo.<sup>634</sup>

Los derechos humanos no sólo se piensan para nuestro autor en un sentido individual ni sólo social, sino que se abre a la misma forma en que los pueblos de la Tierra pueden llevar una vida con justicia atendiendo a la dignidad de la *distinción* de cada cual para lograr un concierto realmente pleno que desde sus distinciones puedan afirmar mejor la naturaleza humana (su razón y su libertad) que se puede decir auténticamente sólo analógicamente, es decir, atendiendo estas distinciones en su contribución universal, ya que, se deduce de lo aquí dicho, la razón y la libertad llevan siempre a distintos modos de realización no habiendo un solo modo que deba ser sacralizado e impuesto al resto, sino que los contextos culturales e históricos promueven un uso de la razón y de la libertad que es enteramente adecuado para llevar una vida buena (pues, recordando a Sócrates, nadie persigue lo malo). El encuentro con los pueblos extranjeros debe propiciar el intercambio moral por el que unos y otros pueden habilitarse mejor a llevar una vida más plena y próspera, pero ya no en soledad y menos aún en el conflicto o la hostilidad, sino en la cooperación y la fraternidad universales. Atreverse a confiar en el concurso de las alteridades es en nuestro tiempo un reto de vida o muerte.

#### ***4.3. Interculturalidad como pluralismo cultural analógico***

En *Interculturalidad y derechos humanos* (2005) Beuchot profundiza una serie de reflexiones que ya han sido presentadas brevemente en relación a la dignidad humana del indio en el siglo XVI. Fue en 1992 cuando nuestro autor analizó los principales argumentos de los más insignes representantes de la Escuela de Salamanca que se posicionaron desde la tradición aristotélico-tomista en relación a la legitimidad de la guerra de conquista a los pueblos americanos. Como hemos podido indicar, Beuchot estudió esto con singular interés para señalar que los que terminaron por masacrar y destruir a las culturas amerindias en sus instituciones, conocimientos y costumbres, en su vida tal y como fluía en estas tierras, fueron sin duda los españoles. Pero también hay que reconocer que ese movimiento conquistador

---

<sup>634</sup> *Ibidem*, pp. 65-66. Es de destacar que Beuchot use en este caso el concepto de “distinción” y no meramente el de “diferencia”. La palabra “distinción” ha sido trabajada desde los años 70’ por Enrique Dussel pare referirse a lo propio de alguien en tanto Otro, en tanto alteridad. Para el filósofo argentino-mexicano, el otro es Otro no porque sea una mera diferencia interna y funcional respecto de una totalidad dada, sino porque es realmente otra persona, otra libertad que nunca podrá ser del todo asumida en ninguna totalidad vigente (pues guarda siempre *exterioridad*). Ciertamente, estamos en un acuerdo sustancial de nuestros dos autores en el contexto de la interpretación crítico-hermenéutica que realizó Bartolomé de Las Casas respecto de la situación histórica que enfrentaban los indios (que para él habrían sido sin duda, los Otros).

expansionista no dibujaba a la cultura española de cuerpo entero, es decir, en su auténtico “humanismo”, y que valiéndose de una plena tradición intelectual cultivada en el seno de su civilización se presentaron las más enérgicas, rigurosas y brillantes defensas en favor del derecho del indio, así como de cualquier pueblo del orbe, a hacer valer su propia autoridad en relación al modo en que deseaba encaminar su vida libremente. Hubo, como lo ha dicho Enrique Dussel, un *anti-discurso* de la modernidad colonizadora (sobre todo en la figura del obispo de Chiapas, Bartolomé de Las Casas). Un contradiscurso que en un primer momento fue *interno* ante la marejada violenta que se precipitaba sobre territorio americano, usando el mensaje cristiano y lo mejor de la filosofía tradicional europeo-latino-griega para denunciar y condenar la intervención militar, pero que paulatinamente se tornó *externo* en relación a la palabra-negada de los indios que comenzaban a re-organizarse en una lengua nueva que hacía las veces de un bilingüismo de resistencia entre el castellano y las lenguas amerindias (como en el caso de Guamán Poma de Ayala). Beuchot concentró su mirada en el momento interno del movimiento colonizador por razón de que él ha considerado necesario afirmar que en los textos más sagrados y prestigiosos de la cultura europea podemos encontrar principios clarísimos de justicia, de una justicia que no iniciaba ni terminaba con los europeos, sino que se abría a la humanidad entera (que ya se comenzaba a apreciar como realmente diversa): *un mensaje de liberación*. Los defensores de indios se apoyaban en los textos que para ellos eran lo más sagrado (en términos académicos y de fe) para contener e impedir (cuando fuese posible) una masacre, aportando argumentos de cuño propio que son una insigne herencia para el futuro. Aunque el desastre fue consumado por los españoles, debe decirse que hubo entre ellos gente civilizada que ha pasado a la historia por su infatigable anhelo de lograr una vida universal basa en la paz y en la prosperidad entre todos los pueblos de la Tierra. Con los americanos, Europa se probó a sí misma, en lo peor y en lo mejor. Quedan las ruinas de varios centros mesoamericanos para recordarnos la crudeza de una incursión militar totalmente desequilibrada, cuya negatividad todavía resentimos hasta nuestros días sobre todo en las y los descendientes de las culturas ancestrales. Es mucho lo que debemos reflexionar sobre aquel impactante episodio histórico que posibilitaría el inicio de la globalización occidental y del cual depende la imagen que podemos construir de nuestras naciones en un mundo como el actual.

Ahora bien, si *positivamente* la visión sobre los derechos humanos ha de partir de la comprensión de que los pueblos son iguales en razón y libertad, en dignidad humana, *negativamente* habrá que sostener que esto no se ha dado así históricamente porque las guerras, los saqueos, las intervenciones y los genocidios han tenido un vergonzoso papel protagónico el transcurrir de los tiempos. Beuchot denomina estos procesos tensionales como “conflictos”. La Conquista de América fue en verdad la culminación de todos los conflictos de las edades anteriores. Pero ¿por qué comenzar una exposición sobre la interculturalidad por la problemática de los conflictos? ¿Cómo actuar en ellos? ¿Qué posición asumir? Los estudios sobre los discursos de los doctos de Salamanca nos ayudan a comprender que para Beuchot es posible, es *racionalmente* posible, asumir una posición equilibrada pero justa, es decir, no indolente ante la injusticia (sino denunciante de ella), que permita discernir los caminos que han de llevar a los distintos pueblos a una igualdad real, experimentable (porque de lo contrario la justicia sería en verdad una noción carente de toda significación). Si bien los conflictos ocurren no porque siempre esté mediando el afán de poder y la dominación, es claro que arden más con estos combustibles. Los conflictos han existido siempre en relación a distintas motivaciones (siendo el comercio una vía de gestión de los conflictos), pero lo importante aquí es poder atisbar maneras de enfrentar esos conflictos dándole a cada quien

el lugar que se merece por mayoría de edad según sus proporcionales reivindicaciones, según su justo derecho a lo propio. Dice Beuchot al respecto:

las culturas tienen una identidad y una vida propias, que van desarrollando continuamente. Pero, en su seno mismo, con el paso del tiempo, o en su interactuar con otras, surgen conflictos. Conflictos referidos a la comprensión a la valoración de los derechos humanos. Surge la crisis cuando son diferentemente entendidos o diferentemente valorados.<sup>635</sup>

Porque en el fondo lo que está en juego, al decir de nuestro autor, es la dignidad humana (como lo vimos en el caso de Conquista de América). Es decir: la historia puede interpretarse desde aquello que posibilita o impide que se respete a cabalidad la dignidad de los pueblos y las personas. Es por esto que habrá que asumir una actitud intermedia entre pensar que la propia cultura lo ofrece todo y, por tanto, que nada se puede aprender de afuera y pensar que nada se puede decir de las otras culturas porque precisamente están afuera de la propia (estos extremos se tocan en actitudes que incurren en violencia). Desde luego que poder saber qué aprender y qué criticar es lo más complicado de esta propuesta analógica en el concierto de los conflictos culturales. Ni absolutismo de la propia cultura, ni relativismo que nos desconecte de las demás experiencias de cultivar la vida. El conflicto lo ubica Beuchot en relación con la conformación de la identidad cultural (tanto al interior como al exterior); el conflicto supone una crisis de la identidad.<sup>636</sup> El desarrollo de tal identidad en una nación, por ejemplo, no es homogéneo, es más, no puede serlo. Se trata de un “desarrollo” tenso en el que, según nuestro autor, se van configurando nuevos elementos que reaccionan con los existentes. La causa bien puede hallarse en la influencia de otras naciones o culturas en la propia. Es que una verdad histórica es que no hay nación o cultura que no haya sido influida por otra. No hay culturas que se hayan hecho a sí mismas sin contacto o intercambio con las demás (esto es inherente a la constitución de las naciones); podríamos afirmar incluso que la condición de posibilidad de la organización de una cultura o nación es precisamente que ha sabido acoger y mantener *a su manera* lo que mejor le ha funcionado del exterior (como un tipo de fagocitación simbólica). Pero este proceso produce contradicciones que Beuchot ha denominado “conflictos” y que permiten que los valores tradicionales de una cultura sean vistos con otros ojos. Esto es, la cultura es vista por otra en lo que la primera asume de la segunda. Las crisis culturales, según nuestro autor, se explican sobre todo cuando los elementos externos (porque también los hay internos) han cobrado una vida propia que no puede ser ocultada y trata de ocupar un lugar autónomo dentro de la cultura vigente. Esta crisis cultural es, por ende, una crisis axiológica<sup>637</sup> por saber discernir qué elementos de la realidad son valiosos (deben permanecer) y cuáles ya no (deben fenecer).

Pero Beuchot no considera que las crisis culturales sólo sean del tipo en el que se puede libremente integrar algo del exterior esperando a ver cómo eclosiona lo nuevo en relación con lo antiguo. Las crisis culturales se dan en primera instancia porque la interacción entre las naciones es inevitable. Pero estas interacciones no siempre se dan apelando a lo mejor de las negociaciones diplomáticas, sino que también existe, como ya se ha visto aquí, movimientos colonizadores y conquistadores cuyo despliegue civilizatorio militar o económico o religioso (o una suma de los tres) vulnera y somete a otras naciones que ha devorado, confiriéndoles un lugar de servidumbre con nula capacidad deliberativa. Así

---

<sup>635</sup> Beuchot, Mauricio, *Interculturalidad y derechos humanos*, Siglo XXI, México, 2005, p. 21.

<sup>636</sup> *Idem*.

<sup>637</sup> *Ibidem*, p. 22.

llegamos a la consideración de que en el orbe hay sociedades que dominan a otras, que no las toman como iguales (en el sentido de la dignidad humana ya comentada: como semejanza plena, atendiendo la diferencia, pero afirmando lo común). En el caso de los pueblos indígenas, por ejemplo, en tanto culturas dominadas y minoritarias en el contexto actual de un país como México se nos ha dicho que existen una serie de posiciones que caen en los extremos. O se lucha o bien por cerrar celosamente a las comunidades indígenas de la afección (o “infección”) por los valores occidentales y del mercado (una visión purista o esencialista romantizadora) o bien, de forma contraria, por “asimilarles” en la dinámica capitalista con los valores y estilo de vida correspondientes (una visión integracionista por homologación funcional): los dos extremos, el primero de la equivocidad (e incomunicación) y el segundo de la univocidad (la con-fusión en la identidad vigente). La crisis cultural ha devenido por tanto en dos Méxicos; el mestizo y el indígena. Esta crisis es una tensión violenta que, por la globalización, estrangula a las comunidades originarias en el olvido, la miseria y la discriminación. La posición relativista que les desea proteger en reservas o guetos tiene sus flagrantes limitaciones porque se niega de esta manera el aprendizaje del exterior y al exterior el aprendizaje que pueda obtenerse con el acervo cultural de estas comunidades. ¿Por qué no aprovechar las “ventajas” de la globalización?, se pregunta nuestro autor. ¿Por qué negarse a la toda la Modernidad? Además, ¿por qué sólo unos cuantos pueden acceder a todo lo producido mientras que otros no pueden contar ni con lo básico? Suponiendo que esta sea parte de la salida al dilema, ¿en qué términos estas comunidades deberían abrirse (en término de “ventajas” reales) a la globalización sin negar toda su riqueza civilizatoria? Nuestro autor acierta en que, a todas luces, es una tremenda injusticia que existan pueblos condenados a una exclusión forzada de todo lo que se produce en la época actual, pudiendo resolver sus necesidades con las nuevas instancias técnicas.<sup>638</sup>

Es un sinsentido, una aberración (algo contra-natura, según la terminología vista en esta parte), que a estas alturas sigan muriendo seres humanos de hambre y de enfermedades curables. Beuchot afirma la integración y no la exclusión (y menos todavía la exclusión forzada). Esta posición es racional pues, al fin, si hemos de perdernos en las fauces del ídolo del capital, que sea en iguales condiciones de consumo y acceso a todo lo producido y no en la inmundicia de la desigualdad estructural. Pero es un deber ético preguntarse ¿cómo hay que incluirse en la globalización capitalista? Esto es: ¿qué tipo de interacción (integración) es aceptable, apropiada, justa? Beuchot responde: hay lograr que estos pueblos sometidos “se beneficien de lo que la cultura moderna ha alcanzado en cuanto a las necesidades básicas, que tengan acceso a la ciencia y a la técnica<sup>639</sup> en cuanto a los aspectos buenos y aprovechables. Pero hay que tratar de salvaguardar lo más posible las diferencias culturales, con un sano relativismo cultural moderado”.<sup>640</sup> Lo significativo de la cita está al

---

<sup>638</sup> Desde luego que en esta comprensión falta una más clara fundamentación económica que permita ver que en realidad la globalización no tiende a la igualdad, es decir, a que todas las personas puedan consumir los bienes producidos en el sistema capitalista, sino que tiende, por el contrario, a la desigualdad, a que sólo cada vez más unos cuantos puedan comprar casi todo (quedándose con la mayor parte de las riquezas y bienes de la humanidad) mientras que la mayoría pueda cada vez más comprar menos (quedándose siempre en las deudas interminables que los llevan a formas de vida indignas). La salud estaría asegurada del primer lado mientras que del segundo lo sería la enfermedad.

<sup>639</sup> Desde luego que tener acceso a la ciencia y a la tecnología no supone ser científicos ni tecnólogos. Es decir, no es lo mismo poder comprar un celular que producirlo técnicamente. Esta diferencia es crucial según nos lo ha indicado Dussel desde su lectura minuciosa de Marx en relación con la dependencia económico-tecnológica de ciertas naciones tales como México.

<sup>640</sup> Beuchot, Mauricio, *Interculturalidad y derechos humanos*, pp. 24-25.



final, pues ¿cuáles elementos de la globalización capitalista pueden ser realmente “buenos” y “aprovechables”? Ante una estructura de desigualdad creciente, ¿en manos de quién queda la posibilidad de una elección racional? ¿A las comunidades, al Estado, a las sociedades? En este punto, desde luego, se dibuja algo interesante, a saber: *para que una elección racional sea realmente racional debe partir siempre de la simetría* (de la igualdad)<sup>641</sup> y no de la asimetría (de la desigualdad). ¿Cómo se debe procurar, entonces, que las naciones, comunidades o personas puedan elegir racionalmente si ante lo que “pueden” decidir sólo les queda afirmar su condición desigual?

Existen dos caminos contrapuestos en la consumación de estos conflictos culturales: o bien el relativismo o bien el absolutismo. En filosofía política, afirma Beuchot, son el liberalismo individualista y el comunitarismo igualitarista. La primera postura promueve la uniformización, mientras que la segunda reivindica la separación aislacionista. Al liberalismo le falta una justa re-distribución de los recursos (“igualdad de recursos y de oportunidades”, dice nuestro autor), pero al comunitarismo le falta una visión de interacción crítica excéntrica para poder revisar las tradiciones culturales. El reto se traduce en conservar un ideal de vida buena al tiempo en también conservamos una distinción cultural desde donde ese ideal pueda significar algo. Los conflictos surgen cuando nos obstinamos en imponer uno de estos extremos como forma de enfrentar los procesos históricos, políticos, sociales. De lo que se trata es de lograr lo inaudito: enfrentar los problemas con un espíritu de apertura racional en las partes involucradas. Pero entendámonos, no se trata de suprimir los conflictos (pues son parte de la vida humana), sino de saberlos resolver y orientar de acuerdo con las circunstancias y en relación a un marco prudencial de deliberación, donde no debe excluirse a nadie, pero tampoco ha de integrarse uniformadamente a nadie. Los conflictos no sólo han de resolverse por una justicia formal (por convenios, acuerdos, legislaciones) sino por una voluntad política de conciliación que permita a cada quien una vida digna (donde no predomine el odio ni la rivalidad sino el apoyo mutuo).

La hermenéutica analógica ofrece una posibilidad de tratamiento de los conflictos en el entendido de la vida multicultural (del reconocimiento de la diversidad de culturas y formas de vida), pero desde el marco del respeto a los derechos humanos (que ideológicamente no pueden ser insignia de ninguna ideología o visión particular). Nos dice Beuchot:

creo que el filósofo, aun cuando se encuentra situado culturalmente, es decir, a pesar de que tiene un conocimiento relativo a una cultura, que es la suya, puede también dialogar con otra cultura e incluso hacerse habitante o mestizo de muchas de ellas, y, por ese camino diafilosófico, abducir el significado de los derechos humanos más allá de su propio contexto, de modo que pueda enseñar a otros esa comprensión y la valoración más adecuada de tales derechos.<sup>642</sup>

Es decir, la dilucidación de los derechos humanos no se puede realizar desde una sola cultura, como la europea. Esto nos lleva a entrever que para Beuchot el tema de los derechos humanos no es posesión de ninguna cultura, es más: todas están abiertas a un desarrollo distinto de los derechos fundamentales (análogos entre sí), donde la razón y la libertad se promuevan de diversas maneras. Esto es, los derechos humanos no son una invención del “genio/milagro occidental” sino que cada cultura los *ha* descubierto y los *va* descubriendo y cuidando de

---

<sup>641</sup> Esto fue el núcleo del debate entre Dussel y Apel que enunciamos mínimamente en el capítulo anterior. Por tanto, la pregunta fue: ¿se pueden tomar decisiones racionales en situación de desigualdad estructural?

<sup>642</sup> Beuchot, Mauricio, *Interculturalidad y derechos humanos*, p. 33.

distintos modos según la realidad y las necesidades de cada cual enfrenta en su conformación histórica, de tal suerte que no resulten “derechos humanos” locales, es decir, comunicables, pero tampoco unos derechos “universales” que se imponen amenazantemente por las armas y el mercado (ni localismo aislacionista, ni “universalismo” dominador). Algunas culturas avanzan en unos aspectos mientras que otras culturas lo hacen en otros respecto de los derechos humanos.<sup>643</sup> Es por demás sabido lo incorrecto e injusto que implica afirmar que todo lo que está fuera de Europa es la barbarie irracional de la violencia y el caos. Porque todas las personas y todos los pueblos tienen libertad y razón, de tal manera que se las ejerce de distintos modos para resolver sus problemas más íntimos, para avanzar en la consistencia de una determinada identidad. Trascendiendo el propio contexto cultural es que se puede llegar a una visión más completa y articulada de los derechos humanos donde todos los pueblos participan necesariamente y todos pueden aprender unos de otros. En esto, la hermenéutica analógica, nos dice nuestro autor, tiene la tarea de

---

<sup>643</sup> Tal es el sentido de la obra del antropólogo inglés Jack Goody. Goody aborda el tema de “las profundas transformaciones causadas por la igualdad de los sexos, que convierten la negociación en el orden del día”. “Las mujeres ya no aceptan la dominación masculina –afirma Goody-. La vida personal se ha convertido en un proyecto abierto, que genera nuevas demandas y afanes. Nuestra existencia interpersonal está sufriendo una transfiguración, y nos involucra a todos en lo que llamaré los experimentos sociales del día a día.” Lo cual es realmente interesante siempre que con ello no se caiga de nuevo en una visión eurocéntrica, es decir, “encubridora” de la complejidad y dinamismo social que existía en otras civilizaciones. Pensar las otras sociedades humanas como estructuras cerradas y monolíticas es propio del mecanismo “encubridor” de la modernidad capitalista. Sostener la visión de que el día de hoy las mujeres son más “libres” y “plenas” que en el pasado tradicional es negar la diversidad de respuestas que las mismas mujeres construyeron en los marcos históricos de las sociedades donde estuvieron. Además, la retórica de la “igualdad entre los sexos” desconoce que si han existido “avances” en la adquisición de derechos para el ejercicio de una libertad mayor de las mujeres no ha sido gracias al marco jurídico moderno, sino a pesar de él, es decir, desde las luchas de las actrices sociales que sufriendo la negatividad de sus cuerpos controlados y explotados se atrevieron a pensar en una nueva realidad social libre de dominación. Si la modernidad negaba a alguien era justamente a las “mujeres”, a su sexualidad. Quienes mostraron la injusticia para con la mujer fueron en principio las mujeres que no pudieron aceptar la utopía machista y esencialmente desigual de la modernidad capitalista. Por esto, la “idea de un salto espectacular a la modernidad, que rompe con los hábitos ‘tradicionales’, parece negar cualquier parte activa a la cultura (o a la historia, de la que la cultura constituye un aspecto), a la transmisión de papeles y funciones, creencias, hábitos, técnicas, e incluso a los relatos (conformados por sintagmas ininterrumpidos) de unos participantes que, durante ese salto, están inmersos en la vida como padres e hijos”. Todas las civilizaciones, por tanto, “están compuestas por cadenas de generaciones entrelazadas, que transmiten a la vez que innovan [...] la innovación sería imposible sin un lenguaje que permaneciera esencialmente igual a lo largo del tiempo, permitiendo así la comunicación intergeneracional e intrageneracional. Y la comunicación conlleva, necesariamente, un cierto nivel de comprensión del otro, de modo que lo nuevo siempre es, en cierto sentido, la transformación de lo viejo, que lleva consigo sus propias ‘huellas’”. En esta reflexión Goody llega a una propuesta de lo que la “modernidad” puede significar más allá de la retórica y narrativa eurocéntricas occidentales. ¿No será la “modernidad” el momento en que las sociedades reconstruyen sus propios postulados desde un “espacio de crisis” que la misma dinámica social posibilita pero en ello existen más bien modernidades y no sólo un modelo de modernidad? De lo que se trata, propone Goody, en respuesta a la posición de Giddens, es recuperar justamente la “dimensión del tiempo histórico” más allá de una “visión catastrófica de lo moderno, en la que todo está ‘completamente cambiado, cambiado por completo’”. Lo cual no corresponde con nuestra experiencia del presente. Se trata pues de sustituir la insatisfactoria visión catastrófica de la modernidad por una explicación más evolutiva del panorama contemporáneo, donde los cambios son progresivos y no radicales “cuya reflexividad nos conduce, dice Goody, a una creciente complejidad en el concepto de yo”, que dicho sea de paso en cada sociedad debe ser examinado de acuerdo a su propia historia mostrando su singularidad cultural. Goody, Jack, *Modernidad y capitalismo: el gran debate*, Crítica, Barcelona, 2005.

“alcanzar núcleos de identificación o, por lo menos, de semejanza” entre las culturas. Así podrá universalizar, encontrar universales culturales y además pistas para la universalidad de los derechos humanos. De este modo, les dará un estatuto universal pero diferenciado, matizado, peculiar, “mestizo” [...] en un pluralismo analógico de las culturas, o en una hermenéutica analógica aplicada al multiculturalismo.

No es que una formulación cultural de los derechos humanos (como la liberal occidental) sea la que deba universalizarse, sino que el estatus de “universal” es el resultado de un proceso de comunicación y aprendizaje más amplios, más allá de los discursos totalitarios, racistas, xenófobos; la condición ética de universalización implica un diálogo intercultural previo basado en el respeto, la solidaridad y una inteligencia de la apertura por la que podemos contrastar lo propio con lo ajeno de una forma franca. El resultado de este proceso de universalización es lo que nuestro autor ha dado en llamar como lo “mestizo”. No es la visión de una cultura o de otra sino de *aquello que comparten por semejanza* en lo más profundo de sus instituciones, valores y tradiciones.

Creo que el mestizaje es una forma privilegiada de universalización, que no debería consistir en la destrucción de una cultura por otra, sino en un mutuo enriquecimiento, respetando diferencias e idiosincrasias. No la aniquilación de una de las partes; ni siquiera sólo enriquecimiento de una a expensas de la otra, con empobrecimiento de ella, sino conservación parcial y enriquecimiento de la misma. El mestizo es el análogo, el ícono. Y es también el limítrofe, el que hace que se encuentren en el límite analógico dos realidades, como dos razas y dos culturas.<sup>644</sup>

Esta propuesta hermenéutica se enfrentó con la objeción de un Gianni Vattimo. Parece que el uso de la analogía de proporcionalidad no representa ningún ejercicio de violencia pues parte de la semejanza horizontal, de lo que las culturas tienen en *común* en el tratamiento de un asunto o problemática; pero la analogía de atribución, que requiere jerárquicamente un analogado principal, podría llevar a una universalidad dominadora que impusiera una visión cultural por encima de las demás (lo que hicieron algunos filósofos españoles en la justificación de la Conquista de América y también en el siglo XX y XXI cuando por mediación de la guerra se pretendieron “llevar los derechos humanos” de Occidente a las naciones islámicas). La propuesta de solución de la hermenéutica analógica, tal como fue pensada por Beuchot en el diálogo con Vattimo, es la siguiente: “

el analogado principal no sería aquí una cultura en concreto, sino un modelo abstracto: aquel modelo de cultura que deseábamos todos, al menos de manera consensual,<sup>645</sup> como ícono o paradigma para todas las culturas [...] (por abducción peirciana) y que sería, además, sólo un ideal regulativo.<sup>646</sup>

Mas este modelo, insistimos, no está en ninguna cultura, sino que se va *modelando* en función del conocimiento necesario de cómo las otras culturas descubren, viven y piensan los derechos humanos desde sus propios escenarios y circunstancias. Se trata de un “modelo concreto-abstracto”, de un paradigma por el que podemos aspirar a una universalidad no

---

<sup>644</sup> Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, Herder, México, 2004, p. 165.

<sup>645</sup> Aquí podemos entrever que nuestro autor debe recurrir necesariamente en esta formulación intercultural al consenso. Sin consenso no puede haber paradigma que adquiriera su normatividad para que sirva, justamente, como modelo de acción y decisión.

<sup>646</sup> Beuchot, Mauricio, *Interculturalidad y derechos humanos*, p. 37.

impositiva, violenta, unívoca.<sup>647</sup> Este paradigma no puede ser sino necesariamente *analógico*, usando para ello las dos analogías que puedan ofrecer, por un lado, apertura, permisividad, extensión y, por otro, un asomo de “verdad” (posición compartida o acuerdo intercultural) a la que se puede llegar con un esfuerzo conjunto. La analogía de atribución supone un movimiento paradigmático en la metonimia separando jerárquicamente, mientras que la analogía de proporcionalidad permite conjuntar sintagmáticamente hasta llegar a la metáfora.<sup>648</sup> Pero ¿cómo se da el funcionamiento de cada cultura en esta propuesta intercultural?

A la luz de la analogía de proporcionalidad, todas las culturas se comparan entre sí respetando sus diferencias, pero buscando su unificación, esta última sólo proporcional. Se les da cierta paridad, pero también se busca lo de común que tienen. (Y esto ya esto buscar cierta universalidad). Si se ven las culturas a la luz de la analogía de atribución, habrá un más y un menos, es decir, una jerarquía entre unas y otras; pero también se puede erigir como primer analogado de atribución, según dijimos antes, no una cultura concreta, sino un modelo abstracto, un paradigma de cultura que se desea como lo mejor para el hombre, el cual tal vez nunca se realizará (completamente), pero fungirá como una idea regulativa, que oriente los esfuerzos hacia la construcción de esa cultura ideal.<sup>649</sup>

Recordemos que las culturas no son unitarias y quizás no podamos encontrar en ellas posiciones enteramente aceptadas sobre ciertos asuntos (aunque exista cierta delimitación más o menos clara sobre las mismos que es a lo que llamamos “consenso”). Es claro que al interior de las culturas se dan las tensiones y los conflictos (ya sea en el camino de consolidar una unidad orgánica y sistémica civilizatoria o en la vía contraria del agotamiento y descomposición civilizatoria) que se disputan la verdad de los hechos históricos que tienen que interpretar con base en los mismos textos o con base en textos diferentes (lucha de textos). En nuestra época unidimensional arribamos a la fragmentación de los metarrelatos de las grandes culturas y con ello nos convertimos en espectadores mediáticos del fratricidio global. Aunque es curioso que por esta misma contorsión civilizatoria podemos identificar la radicalización de ciertas visiones culturales dominantes que hallamos superpuestas y en constante choque y que tienen cierta unidad discursivo-simbólica (la visión cristiana, la visión musulmana, la visión amerindia, la visión secular-liberal, la visión progresista-socialista, la visión anarquista). El destino del mundo está en la forma en que tales visiones resuelvan sus reivindicaciones entre sí. ¿Es posible la paz en tal escenario global de hostilidad? Además, aunque son visiones que se encuentran enfrentadas a nivel mundial, no son las únicas; hay muchas visiones más en distintas comunidades minoritarias que de alguna u otra manera pueden o no adherirse a alguna de esas visiones para formar bloques de mayor densidad política, económica o cultural.

De todas maneras, todas las visiones culturales deben ser consideradas no importando si tienen micrófonos, cámaras o reflectores o no los tienen. Esta consideración ético-política debe establecerse como punto de partida de un verdadero consenso hacia el paradigma analógico, que puede pasar o no por la política “multilateral” (en el mejor de los casos) en el

---

<sup>647</sup> Más adelante, Beuchot dirá que: “La univocidad es un ideal, sólo regulativo, para tender hacia él, pero sabiendo que nunca lo vamos a tocar. Llegamos a un grado suficiente de confianza y de explicación, un grado analógico”. Beuchot, Mauricio, *Hechos e interpretaciones*, p. 69.

<sup>648</sup> Beuchot, Mauricio, *Interculturalidad y derechos humanos*, p. 38.

<sup>649</sup> *Ibidem*, p. 38.

concierto internacional de los Estados nacionales.<sup>650</sup> En todo caso, para Beuchot, el modo de proceder analógicamente ante el desafío multicultural se sostiene en el análisis detenido de conflictos específicos donde podemos encontrar los retos más significativos para los derechos humanos. Requerimos una universalidad que aglutine las distinciones, pero sin sacrificar la vida individual de las personas y de los grupos humanos (sin negar o excluir las distinciones). No se busca en modo alguno la universalidad en menoscabo de la libertad de cada quien. ¿Derechos individuales sin derechos comunitarios? ¿Individuo sin comunidad o comunidad sin individuo? Tiene que buscarse una *confluencia* o *convergencia*, dice Beuchot, para poder proteger a la persona singular de posibles agresiones sociales o estatales al tiempo que con ello se impide el desarraigo y los vínculos comunitarios. Beuchot ha sostenido que la reivindicación de la diferencia debe darse en la búsqueda de la justicia, porque la diferencia por sí sola puede significar injusticia (como el caso de grupos fundamentalistas etnocéntricos que promueven la discriminación o exclusión de quienes a sus ojos no son “como ellos”).<sup>651</sup> Pero esto es igualmente necesario en la reivindicación de la colectividad (ya sea grupal, comunitaria, nacional, regional o global). El derecho de tales movimientos se legitima por una sana diferenciación hacia dentro o hacia afuera. El cultivo íntimo de la personalidad o la difusión de los ideales o valores de una comunidad son aceptables siempre que cuenten con el principio de la conservación sin imposición, sin agresión. De la defensa a vivir de una cierta forma y nunca de la ofensiva para afirmar tal forma de vida por la fuerza. Si una herencia cultural tiene valor se podrá sostener por sí misma en un cultivo pacífico y creativo.<sup>652</sup> En definitiva, ¿cuál es el proceso para establecer los “mínimos de justicia” que se requieren no ya para vivir en un capitalismo razonable sino para vivir en una *mundialidad analógicamente justa*?

Como hemos dicho, hay distintos modelos en materia de derechos humanos, es decir, distintas maneras de concebirlos según la tradición y cultura a la que se pertenezca. Nuestro autor tiene la convicción de que hay una virtud del liberalismo, pero también hay una virtud del comunitarismo. No obstante, aunque en su planteamiento general son extremadamente virtuosos (y, por tanto, u-tópicos), en su aplicación pueden incurrir en diversos vicios (un individualismo o un aislamiento extremados). Hay que decir que tanto el liberalismo como el comunitarismo pueden ser considerados como respuestas dialécticas a un tipo de sociedad que se busca transformar, cambiar: el liberalismo ante el autoritarismo feudal-monárquico y el comunitarismo ante la violencia del individualismo capitalista que aniquila las tradiciones. Hoy estamos sin duda alguna ante las consecuencias del salvajismo liberal,<sup>653</sup> ligado al sistema económico global del capital, donde el comunitarismo es la reacción natural, de ahí su radicalización y aislacionismo proteccionista (uno es intervencionista desde las instituciones del derecho internacional como la ONU, el FM o el BM, mientras que el otro

---

<sup>650</sup> De aquí la propuesta de Dussel del diálogo “Sur-Sur” entre los pueblos, comunidades y movimientos sociales que puedan tejer relaciones de cooperación y traducción de saberes más allá de los Estados.

<sup>651</sup> Tales como el Ku Klux Klan en USA con su evidente configuración racista e hipernacionalista identitaria.

<sup>652</sup> Las comunidades religiosas tienen un gran reto de difundir sus ideales y doctrinas sin hacerlo bajo amenaza o intimidación, sino por una genuina búsqueda de felicidad. Una felicidad que puede ser compartida tranquila y seguramente por más personas de todos lugares.

<sup>653</sup> De ahí la crítica de M. Walzer a los excesos de la defensa liberal que es razonable cuando limitaba el poder de la Iglesia o los reyes, pero que se torna irracional cuando deja al mercado en manos de gente sin escrúpulos. Lo que implica que el liberalismo resultó efectivo en su origen, pero se ha vuelto ineficaz ante lo que evidentemente le conviene ideológicamente, que es un mundo hecho a su medida sin verdadera oposición o contraste, un mundo humano liberal excluyente. Véase “El liberalismo y el arte de la separación” en *Guerra, política y moral*, Paidós, Barcelona, 2001, pp. 93-114.

es proteccionista y separatista para vivir el propio modelo algunas veces sin posibilidad de aceptar nada de fuera, lo que puede devenir en un cierre fundamental-tradicionalista sobre sí). Se requiere otra opción, ¿pero es posible? Sostiene Beuchot:

Podemos obtener una actitud y una práctica de los derechos humanos que, sin renunciar a los logros de los derechos humanos en su modelo liberal o individual, pueda incorporar derechos comunitarios convenientes y justos, y de los cuales tenemos mucha necesidad, pero que poco a poco van incorporándose en las legislaciones. Éste es un modelo pluralista cultural, atento a las diferencias pero también capaz de integrar los aspectos diversos en una cierta semejanza. Respeta particularidades pero acierta a incorporarlas en el seno de alguna universalidad, no prepotente y pretenciosa, sino restringida y matizada. Me gusta llamar a esto un modelo analógico, porque en la analogía predomina la diferencia sobre la semejanza. Un pluralismo analógico tendría que respetar o destacar más las diferencias de las culturas, dentro de la misma cohesión e interacción que ejercen de suyo y sin que podamos ya evitarlo, con una perspectiva de los derechos humanos que pueda integrar aspectos del liberalismo y aspectos del comunitarismo, aunque, como he dicho, en lo analógico predomina la diversidad. No podrá ser, pues, un equilibrio de partes iguales, porque ese equilibrio es inexistente en las ciencias humanas [...] ¿Qué diferencia predominaría en este modelo? Yo daría el predominio a la parte comunitaria sobre la parte individual, pues la parte comunitaria es la parte más carente y necesitada, y, por lo mismo, la más débil, y la que más requiere ser reforzada o promovida. Creo que los derechos humanos, tal como los conocemos, tienen demasiada carga individual, la cual entra en conflicto con las tendencias comunitarias, y muchas veces llega a lesionarlas. Siendo, como son, cosas justas y convenientes, si se viven de manera individualista y egoísta, llegan, a la larga, a relegar a los otros y se vuelven injustas.<sup>654</sup>

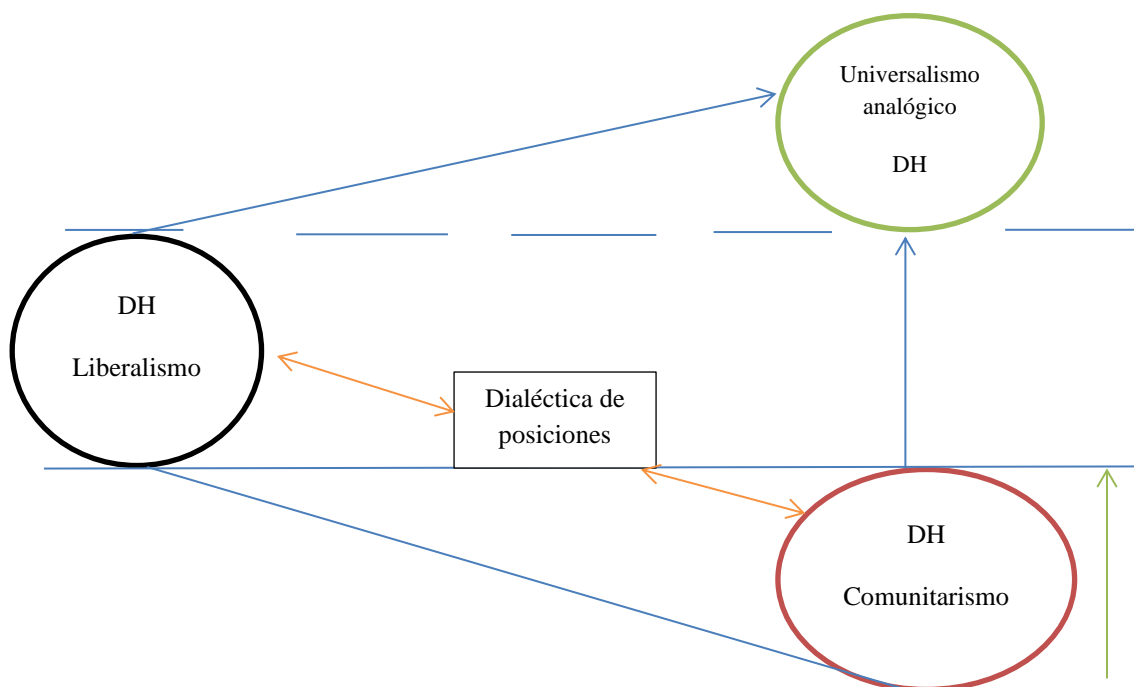
Hay que destacar los puntos sobresalientes. Habría que comenzar preguntando: ¿por qué el liberalismo ha llegado a ser una ideología perversa e injusta? La respuesta está en que el liberalismo que funciona “virtuosamente” en el capitalismo contemporáneo al promover el emprendedurismo y la sana competencia se denigra sin embargo en la conformación de un ser humano egoísta, narcisista, consumista, en eterna confrontación, oposición violenta con otros y otras. Es ante este “liberalismo *salvaje*” ante el que reacciona el comunitarismo como resistencia de protección autónoma de los valores, tradiciones y costumbres de las culturas que están en peligro de perderse, de ser bombardeadas, arrasadas. La segunda visión es la respuesta dialéctica de la primera, puesto que la virtud del liberalismo (la libertad de pensar por cuenta propia, el *sapere aude* de Kant) se tornó en vicio en una civilización mercenaria, bélica. Si esto es así, podemos entender qué es lo valioso de cada respuesta en sus formulaciones originales, pero sin perder de vista sus orígenes históricos y la relación que guardan entre sí.

Ahora bien, el modelo analógico privilegia la diferencia (o distinción) por sobre la mera semejanza. ¿Qué quiere decir esto? Que la analogía no busca un equilibrio perfecto entre las culturas porque esto sería sencillamente imposible. Pero juega un papel *nivelador*. Se pone del lado de las culturas que están en una situación de vulnerabilidad. Apuesta por una universalidad que se pueda fundar desde estas culturas y tradiciones marginadas. Volvemos aquí al tema del conflicto. Puesto que el conflicto es parte de las relaciones entre las visiones, tradiciones u horizontes culturales, son los conflictos los que nos advierten, como nos lo ha enseñado Bartolomé de Las Casas, dónde se está cometiendo una injusticia. Pero consideramos que este tema requiere de mayor reflexión porque desde luego los conflictos no se dan en la nada, sino que, hoy por hoy, están situados geopolíticamente en el ámbito de los intereses internacionales hegemónicos donde las potencias dominantes son las que imponen a discreción su interpretación sobre los derechos y obligaciones que las otras naciones deben contraer si es que quieren sobrevivir (léase: la relación USA-Cuba o Rusia y

---

<sup>654</sup> *Ibidem.* p. 71.

Ucrania). Los conflictos no son sólo entre dos particulares, sino que, en todo caso, esos dos particulares se encuentran comprendidos en una totalidad más amplia que nos manifiesta un nivel más concreto del conflicto. En este sentido, podremos ver con claridad cuáles son las razones que se aducen para emprender una intervención en otra cultura con el pretexto de llevar la “civilización”. No se trata, pues, de que impongamos nuestra visión de los derechos humanos, sino que podamos establecer principios para reconocer cuándo está de por medio la dignidad humana y cuándo estamos hablando meramente de intereses y ambiciones ocultos. También habría que afirmar que, aun cuando hay culturas o comunidades agraviadas, no sería tanto su negatividad (estar en desventaja) sino su positividad (como sus instituciones, tradiciones, valores, conocimientos) lo que permitiría llegar a una universalidad más rica, más diversa, más interesante. El método analógico, según lo entendemos de acuerdo a lo enseñado hasta ahora por nuestro autor, apuesta por la anulación de las pretensiones agresivas y totalizantes para dejar sobre sus pies los mejores logros de las culturas que puedan aportar a la conformación de una nueva forma de vivir entre pueblos y comunidades que son siempre distintas y siempre deben lucharlo por serlo en el cultivo de una distinción abierta al encuentro, a la genuina comunicación donde se afectan en lo mejor de cada uno. ¿No jugaría acaso aquí la semejanza como un intento de cultivar lo común sobre la afirmación de la vida de cada cultura? Se trata, por ende, de afirmar la diversidad, pero en lo justo, ¿y no es lo más justo aquello que garantiza la paz entre las personas y los pueblos, la convivencia afable y duradera? Una diagramación posible de lo dicho hasta ahora sobre esta posibilidad es la siguiente:



El universal analógico incluye a la diferencia (el comunitarismo) y a la identidad (el liberalismo) en las reivindicaciones de los derechos humanos, pero promoviendo más la diferencia que en el plano de los conflictos ha quedado en peligro de agresión y hasta de muerte.

Para terminar, y ante todo lo expuesto, es necesario es resolver cómo es posible cuestionar prácticas culturales que a primera vista parecen inaceptables (contrarias a una visión abierta y amplia de los derechos humanos). Pero, ¿lo son en verdad y en qué medida lo son? Pues si se ha establecido que cada horizonte cultural tiene un modelo de vida buena que cumplen sus participantes, donde nadie busca el mal como tal, ¿cómo es que se puede mostrar la no-racionalidad y la no-libertad de una práctica cultural? ¿Cómo mostramos al sistema capitalista que el fenómeno del suicidio, cada vez más presente en las sociedades occidentales, por procesos de depresión generados por una dinámica indolente y atomizada es una violación a los derechos humanos? En este sentido, habría que decir que no parece claro que siempre estemos en capacidad para precisar que lo que está delante de nuestros ojos sean realmente “violaciones” a los derechos humanos. Pero ¿no debíamos primero llegar a un consenso sobre las prácticas más riesgosas? ¿El método analógico que procede por casos de conflicto puede ayudarnos a cuestionar la visión (totalidad) de una cultura o civilización para hacerla transitar hacia algo más por lo que las culturas puedan ser “mejoradas” o “transformadas”? De nueva cuenta: ¿cómo saber cuándo estamos ante una violación a los derechos humanos? La respuesta está quizás en Bartolomé de Las Casas. En un mismo proceso de colonización en marcha, él no vio los sacrificios humanos como la aberración escandalosa que atentaba contra la dignidad humana (del sacrificado o del observador español) sino que posó su mirada en la defenestración y dominación que los indios estaban sufriendo por parte de los colonizadores. No atendió como absoluta la negación de la dignidad humana de los sacrificados en ritos religiosos altamente organizados porque sabía que este era el argumento del contrario para justificar la guerra de conquista; atendió la negación de la dignidad humana de los indios porque de esa manera y sólo de esa manera era posible una transición auténtica a algo mejor: a una nueva civilización que incorporara las innumerables virtudes y logros de los pueblos americanos. Porque lo primero sólo conducía a ver *la paja en el ojo ajeno y no la viga en el propio*. La cuestión está en saber cuándo tenemos delante una injusticia y cómo llegamos a este discernimiento. Los sacrificados aztecas o mayas aceptaban ser sacrificados por ser un deber y un honor. Quien interpreta, como lo hizo Las Casas, se pone no meramente como observador sino como *escucha* de lo que acontece, haciéndose cargo de lo que rebasa todo límite ético en un momento donde nadie podría detenerse a pensar lo que estaba poniéndose en marcha.

Lo cierto es que para Mauricio Beuchot la universalidad se construye desde la capacidad mutua de corregirse, de aprender, de entenderse y escucharse según la posición de cada cual en la relación que poseen, de avanzar en el descubrimiento común de una lista de derechos que por último nos lleven a *otra cultura mundial* que respete lo que cada pueblo o nación ha aportado. Pero si lo valioso para uno (una vida pública basada en la propiedad en común) es lo malo para el otro (la privatización de todo por la elevación de la tasa de ganancia) es de verse que el conflicto no parece que pueda resolverse dejando satisfechas a las dos partes. ¿El pluralismo puede vivir en un régimen económico global que tiende por su naturaleza a la fagocitación de las alteridades, de los modos de vida diversos? El derecho a la diferencia tiene límites en lo malo, pero no en lo bueno, según nuestro autor. Pero, ¿cómo procedemos cuando frecuentemente damos por bueno lo que es malo y damos por malo lo



que es bueno? Decimos que ir semidesnudo por la calle es malo cuando no lo es necesariamente (dado un contexto), pero afirmamos en cambio que es bueno hacer de todo un negocio cuando no lo es (no importando qué). Más racional sería saber qué es lo que nos incomoda (atenta contra nuestra visión del mundo) de las y los otros para poder entender nuestros propios excesos y desarrollar un espíritu de auto-contención. ¿Es igual de malo el tráfico de órganos en sociedades poscoloniales que el sacrificio ritual humano de los antiguos mayas o aztecas? ¿Qué prácticas culturales más allá de Occidente son “riesgosas” para los derechos humanos? Pero sobre todo: ¿cómo ayudar a “mejorar” las prácticas culturales sin introducir nuevos vicios? ¿Quitar el *burka* para las mujeres musulmanas, pero para sólo sustituirla por la adicción a los implantes de silicona y las cirugías plásticas? Celulares sí ¿pero con el mismo sistema operativo cerrado e individualizante? Internet sí, ¿pero sólo con los contenidos, censura y controles de una corporación? ¿Hay que pasar por la cultura consumista del capitalismo para llegar a una renovada comprensión de las mejores prácticas humanas?

Definitivamente consideramos que hay que plantear estas y otras preguntas para no caer en la falacia del observador español escandalizado por los “apocalípticos” sacrificios humanos. Juzgar y defender respecto de lo que hacemos en la propia casa *antes* de juzgar y defender lo que pasa en las casas ajenas. En esto vemos el método analógico de nuestro Mauricio Beuchot en acción. ¿Puedo vivir la distinción de mi vida cultural en la distinción de la vida de las demás expresiones culturales? ¿Qué cultura mundial puede permitir la paz del encuentro entre distintas maneras de hacer la vida? Será una futura, ciertamente, porque la nuestra no ha surgido para alentar la paz sino la guerra, la identidad unidimensional y no la diferencia, la fragmentación y no la unidad, la mentira, el miedo y no la verdad (sin segundas intenciones) y la alegría. Es necesario un verdadero equilibrio donde no esté un letrero amenazador en la puerta que invariablemente reza “lo tomas o lo dejas”. Existe un diálogo que es necesario realizar para que en la observación de los acontecimientos se pueda tener una pretensión de justicia en la tarea de diagnosticar los males de una época determinada y proceder con un espíritu de denuncia genuina que vayan anulando lo malo y propiciando lo bueno, animando las virtudes y sofocando los vicios, siempre atendiendo la dignidad de la vida humana en cada caso. Contamos con la analogía para ayudarnos en este arduo proceso de acceso a los derechos humanos como aprendizaje de traducción de los conflictos en busca de una mejor forma de convivencia.

## CONCLUSIONES PARA EL DIÁLOGO. LA ANALOGÍA COMO CRÍTICA Y COMO PRUDENCIA

Nuestro problema es el de alteridad cultural. Y uno de los métodos elegidos para poder tratarle de una mejor forma es el *analógico* (el que también se ha dado en llamar *equivocidad ordenada*), sobre todo en la línea del “multiculturalismo analógico” defendido por Mauricio Beuchot y la “trans-modernidad” de Enrique Dussel. Se ha hecho así por la decidida convicción de los peligros que representan el univocismo absolutista (*un* único modelo de significación) o el equivocismo (relativismo o fragmentación caótica del particularismo). Tanto el unitarismo como el particularismo en el mundo de la cultura implican dos caras de la misma moneda; es decir: el primero anula la singularidad cultural al ponderarla inválida e inaceptable; mientras que el segundo fragmenta de tal modo las subjetividades que las vuelve incomunicables sin posibilidad de llegar a un horizonte de comunidad y de construcción de acuerdos sobre problemas comunes. De tal suerte que se anulan tanto la identidad como la singularidad en su relatividad, es decir, en su relacionalidad. Por lo que al perder su especificidad relacional, pierden también su “sentido”. No tiene, pues, sentido hablar de identidad sin distinción. El afán por la univocidad o el afán por la fragmentación deben ser entendidos como perniciosos y absurdos porque liquidan el esfuerzo por la comunidad. Además de mostrar que lo que corre peligro en la separación es el “sentido” mismo de la expresión humana. Recordemos lo que ya nos enseñó Eduardo Nicol al comienzo de nuestro trabajo: “la univocidad lleva consigo la necesidad, y es propia del orden del ser sin sentido, no del orden de la existencia humana [y así también:] el mundo del sentido es un orden de inteligibilidad y comprensión; no es el caos de la arbitrariedad individual. Esto sería lo contrario del sentido: la anarquía es el ‘sin sentido; La univocidad y perfección formal sólo se logran a costa de la significación. Los términos realmente significativos no pueden ser unívocos; son analógicos o son multívocos, no sólo porque los objetos a los cuales representan simbólicamente ofrecen diversidades ópticas de las cuales el término prescinde, sino, más radicalmente, porque el término mismo, en tanto que símbolo expresivo, es histórico: evoluciona semánticamente, a aparte de la intención significativa consciente con que se use [...]”<sup>655</sup>

Debe indicarse que la cuestión que nos plantean nuestros autores estudiados debe comprenderse dentro del horizonte discursivo de la toma de posición en contra de la discriminación, la violencia, la marginación y la exclusión; en una frase: en contra de la tendencia a tratar a *otra* persona o comunidad, por mecanismos de coacción, como “medio” para la realización de los propios y particulares intereses o proyectos. Existe, por tanto, un esfuerzo ético-teórico de poder diseñar e imaginar alternativas para la libre, creativa y pacífica convivencia entre las personas que conforman un todo social o comunitario, pero sin menoscabo del elemento del disenso.

Podemos establecer tres temas fundamentales de nuestro recorrido, a saber: a) la relevancia de la recuperación de la noción de sujeto en campo del conflicto cultural; b) la

---

<sup>655</sup> Nicol, E., 1957, *Metafísica de la expresión*, FCE, México, pp. 337, 342.

pertinencia de postular un “sujeto analógico” o “mundo analógico”, más allá tanto del paradigma moderno ilustrado, meramente formal, de realidad unívoca como de la realidad equívoca de la fragmentación aislacionista; y c) la cuestión la violencia y la exclusión fáctica y de qué es adecuado hacer frente a ella.

a) Compartimos con ciertos autores que el sujeto es uno de los elementos principales de la construcción de cualquier teoría ético-cultural, y que dependiendo de la consideración que sobre él se tenga, serán posibles ciertos modos de actuar y de entender la dinámica cultural. Me interesa aquí destacar el papel del sujeto en el campo de la cultura en el que éste se inscribe. Para algunos teóricos contemporáneos, tales como Raúl Fonet-Betancourt (que trabajamos en la tesis de licenciatura y es necesario recuperar en esta parte) y su propuesta intercultural, el “principio de subjetividad” representa la “fuente” motriz de toda constelación cultural, la cual posibilita en cada momento histórico la reconfiguración de los fines y de los valores.<sup>656</sup> Puesto que: “la forma de estar –declara Fonet-Betancourt– y ser una persona humana en eso que llama su cultura, es la de ser sujeto en y de esa cultura. La cultura en la que el ser humano está y es, hace al ser humano; pero al mismo tiempo éste hace y rehace su cultura en constantes esfuerzos de *apropiación*”.<sup>657</sup>

Al apropiarse de la cultura ésta se vuelve una “opción” para el sujeto que se desarrolla en ella; opción porque el sujeto de cultura tiene que “optar” y “tomar partido”, es decir, ser sujeto *creador* de su propia situacionalidad. Este derecho, es así, una responsabilidad por hacer prosperar la propia realidad cultural a la luz de la tensión interna entre tradiciones y visiones presentes en la vida cotidiana. Con lo se introduce *la pregunta por la calidad de una cultura*. Ésta se refiere a la posibilidad de los miembros de una cultura particular para cuestionar su propia herencia y reconocer que ella no puede ofrecer ni asegurar toda la vitalidad para el desarrollo y mejoramiento de su realidad cotidiana. Pues ante la pregunta por la calidad de una cultura “lo que sus miembros quieren saber es el estado o situación en que se encuentra su cultura, y ver si tiene o no fuerzas para seguir siendo horizonte generador de sentido en la vida de todos los días”.<sup>658</sup> Esta experiencia, que hace *comparecer* a la cultura misma, lo hace bajo la convicción de que los fenómenos de la cultura, al decir también de Fernando Salmerón, no han de concebirse como entidades fijas e imperecederas sino como

---

<sup>656</sup> Podríamos expresarlo también con la frase de Bolívar Echeverría como “la libertad que da fundamento a la necesidad del mundo”. “[...] el rasgo más peculiar del proceso de reproducción del ser humano es la constitución y la reconstitución de la síntesis del sujeto. El proceso de reproducción social [cultural] no es un proceso que repita indefinidamente, como debería hacerlo según las disposiciones de la Vida [...]. Lo que hay de peculiar [en la reproducción social] es que al sujeto resultante del proceso le está no sólo abierta sino impuesta la posibilidad de ser diferente del sujeto que la inició; en él está incluida de manera esencial la posibilidad de que ese sujeto cambie de identidad.” “Sólo tratándose de la comunicación –agrega– podemos hablar de un código que exige del sujeto una toma de *distancia* frente a él, es decir que se pone ante el sujeto como una *oportunidad* de componer varias significaciones concurrentes y, por tanto, también como una *obligación de elegir* entre ellas; de un código que permite, por tanto, que el sujeto lo ponga a prueba en un *apertura no sólo nueva sino inédita al contexto*.” Echeverría, B., 2001, *Definición de la cultura*, Itaka-UNAM, México, pp. 64, 152-153. Subrayado mío. En este sentido sirve para nuestro fin lo que Ernesto Laclau señala: “Estoy *condenado* a ser libre, pero no, como los existencialistas lo afirman, porque yo no tenga una identidad estructural, sino porque tengo una *identidad estructural fallida* [la estructura no logra constituirse como un orden estructural objetivo]”. Laclau, E., 1990, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva visión, Buenos Aires, p. 60.

<sup>657</sup> Fonet-Betancourt, R., *Transformación intercultural de la filosofía*, Descleé de Brouwer, Bilbao, p. 187. Subrayado mío.

<sup>658</sup> *Ibid.*, p. 226.

las realidades que surgen de los *proyectos* de los seres humanos.<sup>659</sup> La identidad cultural que se configura de esta manera bien puede llamarse “auténtica”.<sup>660</sup> De tal suerte que podamos inferir que la institución de la cultura está para el ser humano y no el ser humano para dicha institución.

b) El “sujeto analógico” o “mundo analógico” representa el principal problema en los planteamientos actuales. Pues trata de ir más allá de la visión hegemónica y fija del sujeto moderno, donde se concibe a éste como mera *res cogitans*, es decir, como el sujeto que establece trascendentalmente las condiciones de conocimiento de un objeto determinado. Pero al mismo tiempo trata de ir más allá del particularismo voluntarista y fragmentario, inconmensurable, del sujeto postulado por la propuesta posmoderna o comunitarista. ¿Cómo lograrlo? El método es, como ya se dijo, el *analógico*. Ya que, en palabras de Mauricio Beuchot: “la analogía es pro-porción, admisión de porciones conjuntadas o armonizadas, no desligadas ni caóticas. Es un respeto de las porciones, que son diferentes y divergentes, pero con unidad proporcional. La analogía es una tensión, casi dialéctica, entre lo particular y lo universal. Respects lo particular y diferente sin negar lo alcanzable de universalidad y semejanza”.<sup>661</sup> De tal suerte que así como lo ha visto también Eric Przywara, la analogía “puede ser caracterizada con la fórmula (metafórica) ‘en y más allá’ –comprendidos simultáneamente-.”<sup>662</sup> Ciertamente, como se ha comentado en las discusiones sobre la analogía, “hay que recuperar al sujeto”. Pero, dicho sea con este cariz, *no a cualquier sujeto*. Sino a uno que sea capaz de reivindicar su derecho a la distinción sin renunciar al mismo tiempo a formar parte, *enriquecer* si se quiere, a la comunidad o sociedad de la que *debe* formar parte con simetría y pleno respeto. No es aceptable ni un sujeto que con su particularismo egoísta, individualista, sólo vea para sí (tomándose a sí mismo como “medida de todas las cosas”); ni tampoco un sujeto agotado en la comunidad, sin derecho a la palabra, a una visión distinta sobre cómo poder vivir en común. En este caso vale la pena hacer una remembranza, en el horizonte de nuestra historia de las ideas, del planeamiento de la original *metafísica de la expresión* bajo el horizonte del “principio ontológico-existencial de no indiferencia” de Eduardo Nicol, formulada a mediados del siglo pasado. Quien a la letra indicaba con señera contundencia: “la palabra es esencialmente una expresión, una comunicación. No sólo se aplica a *algo*, sino que se dirige a *alguien* [un *inter-locutor*, un *semejante*]. [...] Además, muy claramente, esta relación no se produce tan sólo entre un sujeto que conoce y habla, y un objeto conocido y designado verbalmente, sino entre [por lo menos] *dos* sujetos que *se* hablan tomando como referencia común la cosa conocida y mentada”.<sup>663</sup> Donde el “sentido” se define como “la relación existencial entre por lo menos dos sujetos”. El ser del ser humano es esencialmente expresivo, esto es: *simbólico*. Este planteamiento filosófico es plenamente armónico con la ontología analógica de Mauricio Beuchot. La realidad del sujeto personal, particular, es siempre *relativa*, es decir, relacional

---

<sup>659</sup> Salmerón, F., 1998, *Diversidad cultural y tolerancia*, Paidós-UNAM, México, pp.38-39.

<sup>660</sup> En este sentido, agrega Salmerón a lo dicho: “Lo contrario de una cultura auténtica es aquella que responde a necesidades y proyectos propios de una *situación distinta* de la que vive su pueblo [...]”. *Ibid.*, p. 81. Subrayado mío.

<sup>661</sup> Beuchot, M. y Arriarán, S., 1999, *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*, Itaka, México, p. 195.

<sup>662</sup> Scannone, J.C., “Respuesta a Raúl Fernet-Betancourt”, en Fernet-Betancourt, R., 2004, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid, p. 179. Recordemos nuestro propio acercamiento a Przywara en el capítulo correspondiente.

<sup>663</sup> Nicol, E., 1951, *La vocación humana*, El Colegio de México, México, p. 329.

con respecto al lugar que ocupa dentro de su comunidad, respecto de sus semejantes, donde por principio ha quedado comprendido.

Se trata de construir un horizonte, se dice, donde la mismidad y la alteridad puedan convivir en equilibrio. Las tradiciones particulares, de este modo, tienen que convertirse en *puentes* que facilitan formar una “comunidad humana”. No niegan su distinción para asumir ciegamente patrones ajenos (exculturación o desarraigo) o servir de la misma manera a los propios (etnocentrismo). Se reinician constantemente en el desgarramiento, en el contraste (léase: *diá*-logo). Se propone explícitamente, por tanto, la dinámica de una constante “fusión de horizontes” (la *Horizontverschmelzung* de Gadamer), donde los saberes de unos se *transporten* a los otros. Aquellos relatos de sí mismo que han sufragado la imagen de una identidad unitaria han de ser “contrastados” y “reubicados” en el proceso de una mudanza constante, de una *maduración* gradual del sujeto mismo. Un sujeto que esté dispuesto, entonces, bajo una consideración “abierta” de su propia subjetividad (a la que por tanto tendría que considerar como “limitada”), a adoptar actitudes mínimas de convivencia tales como el respeto y la escucha de lo que propone el otro. Emerich Coreth lo expresa así: “A pesar [de la negación obstinada por parte de unos a entender al otro, y de esta manera romper y abrir su mundo] vale lo que es cierto que cada uno vive en su mundo concreto de comprensión, pero que este mundo es fundamentalmente abierto y no está jamás definitivamente fijado y encerrado en sí mismo. El horizonte de intelección está esencialmente dispuesto a ser ampliado y enriquecido por concepciones y experiencias ulteriores, a ser permanentemente formado por nuevas maneras de ver nuevos contenidos”.<sup>664</sup> De la misma manera lo ha señalado León Olivé: “del reconocimiento de que los hechos del mundo son diferentes según los recursos conceptuales y culturales de que se dispone, no se sigue la imposibilidad de interpretar a los otros y de llegar a acuerdos sobre cuestiones de interés común”.<sup>665</sup> La tesis de la heterogeneidad absoluta es insostenible.<sup>666</sup> Empero, la comunicación y la convivencia armónica han sido posibles. De ahí que el diálogo, la convivencia y la disposición a aprender no sean sólo factibles sino necesarios en la construcción de un mundo realmente plural. Pero, en tal propósito, como exhorta Gadamer, hay que *hacernos capaces de entrar en diálogo a pesar de todo*.<sup>667</sup>

De esta manera, la analogía nos permite considerar al sujeto en una tensión sana y ordenada entre su singularidad (de lo es, de lo que quiere y de lo que es capaz de aportar) y el horizonte religante con la colectividad de la que forma parte (de lo que se le pide que sea, que quiera y que porte).

c) De esto último queremos formular nuestras preguntas más urgentes. Porque hemos hablado del diseño de una convivencia analógica entre los seres humanos donde no se pierda

---

<sup>664</sup> Coreth, E., 1971, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Herder, Barcelona, pp. 145-146.

<sup>665</sup> Olivé, L., *Interculturalismo y justicia social*, UNAM, México, 2004, p. 72.

<sup>666</sup> Tal es la posición de Seyla Benhabib, quien sostiene frente a las posiciones de relativismo radical: “La inconmensurabilidad radical y la intraducibilidad radical son nociones incoherentes, pues para ser capaces para identificar un patrón de pensamiento, un lenguaje –y, podría agregarse, una cultura– como los sistemas humanos de acción y significación complejos y coherentes que en verdad son, deberíamos al menos primero reconocer que los conceptos, las palabras, los rituales y los símbolos en estos otros sistemas poseen un sentido y una referencia posibles de seleccionarse y describirse de manera inteligible para nosotros; es decir, por ejemplo, como conceptos en sí y no como meras exclamaciones [carentes de sentido]”. Benhabib, S., 2006, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Katz Editores, Buenos Aires, pp. 68.

<sup>667</sup> Gadamer, H.-G., 1992, *Verdad y Método*, Vol. II, Ediciones Sígueme, Salamanca, p. 207.

el trabajo por la comunidad (lo universal) al tiempo en que se procure de igual modo el cuidado y el respeto a la singularidad activa del otro (lo particular). Pero, increpamos ¿cómo opera efectivamente la hermenéutica analógica en la reivindicación de la identidad de una comunidad o persona marginada y/o victimizada (mujer, indígena, países dependientes o colonizados) por parte de un poder y ejercicio de la violencia impuesto por otros? ¿No es acaso aquí cuando la analogía se expresa como *analógica* al acercarse más a la distinción y puede entonces el sujeto dominado tener el derecho a romper con el orden impuesto? Porque no siempre es posible la conciliación como pretende la postura analógica (al menos laxamente entendida). Hay momentos no ya *phronéticos*, sino de “vida-muerte”, donde no hay más posibilidad de diálogo. Donde el continuo vituperio y sojuzgamiento de una sociedad, de una positividad legal o moral a la a-normalidad (femenina, homosexual, disidente, racial, de clase) es inaceptable. ¿Cómo hace la víctima para “darse un lugar” digno en el medio de la exclusión? ¿En qué grado esta o este sujeto negado puede conciliar su distinción con la totalidad dominadora que le oprime? ¿En qué sentido se puede decir que la víctima de una razón indolente univocista *debe* “dirigir la diversidad de su acción individual en dirección de la igualdad en la perspectiva de lo colectivo”, del llamado “bien común”, cuando aquella igualdad suprime flagrantemente su vida? Algunas de las autoras contemporáneas que han estudiado esta temática, como la feminista María Luisa Femenías, han indicado el problema de la subjetividad en términos de lo “subalterno”, es decir, cuando la *diferencia ha significado inferioridad*. A este respecto, declara con singular arrojo: “ante la lógica de la identidad, exaltar la diferencia”.<sup>668</sup> El momento de la “lucha por el reconocimiento” puede ser analógico, ciertamente. Porque la mujer que lucha por su derecho a votar puede muy bien legitimar y fundamentar su diferencia activa en función p.e. de la *Declaración universal de los Derechos del hombre y del ciudadano*. Porque el “universal” de los derechos humanos “-en tanto ideal regulativo- marca un *desideratum*, un paradigma a desarrollar que permite ver cuánto falta aún para que la mayoría de los seres humanos lo alcance.”<sup>669</sup> No se abandona la universalidad, antes bien se la apropia y resignifica desde las necesidades no-cubiertas por el *consensus* de una comunidad ante la cual, ahora, la o el sujeto disidente representa una *fractura* epistemológica y, por lo tanto, moral. Preguntamos una vez más, con prudencia: ¿Se trata, entonces, del empeño de que el esclavo en-tanto-esclavo afirme su alteridad –que en plenitud, sería su libertad-, mientras que procura el “bien común” de la sociedad esclavista –que lo mantiene en su posición de no-libre? ¿Es egoísta el esclavo que desafía el poder imperial y divino –léase, legal- del César y con ello pone en cuestión la verdad o certeza cultural, “estabilidad”, del esclavismo? En otras palabras: considero que el planteamiento analógico puede ser radicalizado justamente desde la dignidad humana, como lo han mostrado tanto Beuchot como Dussel, que es esa dignidad como vida plena la que debe ser defendida y promovida en el vivir en común. “Vivir y dejar vivir”, rezaba esta regla de oro que no debe ser perdida. La analogía busca el equilibrio, es decir, mantiene una sana tensión entre las distintas formas de habitar la Tierra, pero al mismo tiempo este equilibrio no quiere decir indolente asociación sino encuentro franco desde la distinción, y sobre todo defensa de la vida y el derecho a la palabra de quienes se hayan en situación de asimetría, en situación de explotación y sojuzgamiento. Por la analogía podemos decir sí a la universalidad como espacio aperturante del reconocimiento, donde la riqueza de la vida humana se objetiva

---

<sup>668</sup> Femenías, M.L., 2007, *El género del multiculturalismo*, Universidad Nacional de Quilmas Editorial, Buenos Aires.

<sup>669</sup> *Ibidem*, p. 52.

realmente en instituciones más justas e igualitarias. Pero no hablamos de lo abstracto de lo universal sino en lo concreto: en el momento de hablar de una o un “sujeto negado” y una “comunidad moral, legal, pero *represora*”. La analogía, ante la asimetría, es decir, ante la injusticia, no puede equilibrar los términos en disputa por un “bien común” establecido, sino que construye una nueva realidad social desde la negatividad, desde la distinción negada a partir de la cual el “bien común” se hace legítimo y realmente abierto, crece históricamente y así el ser humano puede habitar en mayor paz. El pensamiento analógico no puede plantear una vida saludable en la enfermedad, sino que la curación de la enfermedad es paso necesario para una vida más saludable donde las patologías vayan decreciendo en la medida en que va creciendo la dignidad humana. La tensión y el conflicto deben darse sobre las legítimas distinciones y reivindicaciones de cada alteridad cultural, para que sean la base de una vida diversa, compleja, con opciones. Dice Beuchot: “El conflicto... hace que permanezca el movimiento, el dinamismo, la vida y la existencia”.<sup>670</sup> No se trata de anular el conflicto sino que el conflicto no sea sobre la base de la injusticia, la desigualdad, la opresión. El conflicto no es la guerra, no es el exterminio, no es el pillaje sino la emergencia siempre presente de las distinciones, de la riqueza de los relatos y formas de vida que alimentan lo público, lo común. No es identidad absoluta sino vivencia de las alteridades que se encuentran y reencuentran, que tienen momentos de separación o convivencia, de acuerdos y desacuerdos en un tiempo de maduración social que permite a una comunidad poder prepararse auténticamente a los grandes retos de su devenir histórico.

Sin duda, el sujeto moderno-egoísta debe debilitarse en-tanto-moderno. Pero, en el sentido más fiel de *diá-cronía*, el sujeto debilitado por el poder hegemónico históricamente instituido para cosificarlo y así poder disponer de él, no puede ser debilitado más (lo cual sería un crimen), sino re-animado, re-forzado y exaltado desde su situación de marginalidad, desde su distinción humana. Es lucha por el “bien común”, sí. Pero no necesariamente de los que constituyen hoy los discriminadores o intolerantes a la diferencia (porque ello significaría una falta ética esencial y una *contradictio in terminis*), sino de un mundo-otro donde realmente se procure el *bien común* sin menosprecio o exclusión de las alteridades culturales. Tal ha sido la propuesta del filósofo Enrique Dussel con su proyecto de *trans-modernidad*.<sup>671</sup> En el caso de la propuesta de Dussel sobre la Transmodernidad, se trata, pues, del cultivo de las distinciones (que se alimentan mutuamente en el servicio mutuo) en relación a la identidad del cuerpo finito, comunitario e histórico del ser humano). En la época en que Dussel desarrolló su propuesta analógica tenemos grandiosos aportes a las ciencias sociales que representan un corte epistemológico entre el marxismo convencional y las corrientes filosóficas europeo-norteamericanas. Ahí tenemos a los pensadores de la "praxis", tales como Paulo Freire o Gustavo Gutiérrez, y eso. Están atravesados por esta "categoría" de categorías que les ha permitido indicar la mayoría de edad del pueblo latinoamericano para poder proyectar un futuro distinto al marcado por los principios coloniales que impusieron en su piel las naciones extranjeras (acción para la rehabilitación y unificación de América Latina). Cada uno ha formulado y reformulado desde sus diversos diálogos con la filosofía crítica del centro, coincidiendo curiosamente en distintas lecturas de Hegel y Marx, que han sido los padres de esta categoría. Sin embargo, aunque hay claras similitudes (por un discurso epocal

---

<sup>670</sup> Beuchot, M., *Dialéctica de la analogía*, Paidós, México, 2016, p. 20.

<sup>671</sup> Cfr. Dussel, E., 2002, “World-System and Tans-modernity”, en *Nepantla. Views from South*, Durham, 3/2, pp. 221-244; Dussel, E., 1999, *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, Universidad Iberoamericana, México.

del 68 del siglo pasado), hay distinciones que deben ser precisadas. La propuesta de la *analéctica* dusseliana indica una visión que supera la provincialidad regional del discurso crítico de Freire y Gutiérrez (así como de otros discursos del momento). ¿En dónde se puede ver esta superación? En el paradigma del "pluriverso analógico" que es para Dussel la humanidad misma pero de un futuro que está por construirse donde no haya naciones coloniales, es decir, periféricas y sometidas. Este pluriverso implica una posición de similitud en la distinción de cada nación, de cada pueblo para participar en un concierto polifónico que ofrezca las mejores expresiones en el servicio común de la vida humana. Este radicalismo no pudo ser planteado así por otros críticos ni por los clásicos de la teoría crítica (Escuela de Frankfurt), sino que Dussel ya representa el intento de lograr un discurso mundial por la simetría donde al mismo tiempo las culturas no se las entienda como sustancias sino como sujetos, pero, todavía más como una comunidad de comunidades donde realmente los conocimientos, pensamientos y experiencias puedan afianzar un estadio civilizatorio más racional. Pluriverso. ¿Cómo es que comenzamos a tejer este pluriverso desde la escucha atenta de justicia? ¿Cómo alentamos el pluriverso desde los contextos de sometimiento? ¿Cómo damos paso a la lucha no por el reconocimiento formal institucional (que igual nunca llega si lo que esperamos es que "nos reconozcan") sino por la real simetría (que no es lo mismo que el reconocimiento porque no pasa por la aceptación de alguien más sino por la instauración de un orden de justicia)? La analéctica no es propiamente un diálogo, sino que un diálogo franco, honesto y de cara a un futuro distinto nace por una interpelación analéctica que mueve a construir otra relación posible. Y el encuentro honesto supone la necesidad de alimentar la distinción del Otro y la Otra. Esto es lo propio de una relación política-educativa (que Dussel pensó en sus primeros años): estimular la distinción de la Otra y el Otro por el encuentro libre y honesto, con pretensión de justicia y simetría. El pluriverso es posible porque hay una comunidad real en la vida, una comunidad vital llena de experiencias, dichas, saberes, música, fiestas, desencuentros, pérdidas, desdicha, creaciones... ¿Cómo se alimenta la distinción de una vida nueva, de una vida Otra? ¿Cómo se alienta a las personas a ser Sujetos y no objetos, pero además pensando en que ellas y ellos también son responsables de alimentar y cuidar la distinción y la novedad? ¿Qué hay más allá de la relación dialéctica entre las generaciones, los géneros, las culturas...? En definitiva: ¿Cómo lograr el florecimiento de la alteridad hacia un lugar *abierto* al porvenir?



## BIBLIOGRAFÍA FUNDAMENTAL

### *Sobre la analogía y la alteridad cultural*

Aubenque, Pierre, *El problema del ser en Aristóteles. Ensayo sobre la problemática aristotélica*, Escolar y Mayo, Madrid, 2008.

González Álvarez, Ángel, *Tratado de metafísica. Ontología*, Gredos, Madrid, 1961

Brun, Jean, *Aristote et le Lycée*, PUF, Paris, 1961.

Brunet, Christian, “L’Être et l’Analogie chez Platon”, en *Reveu de Métaphysique et de Morale*, Juillet – Octobre 1962, No. 3, Librairie Armand Colin, Paris

Coreth, E., 1972, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Herder. Barcelona.

—1964, *Metafísica. Una introducción metódica-sistémica*, Ariel, Barcelona; 1961, *Metaphysik. Eine Methodisch-Systematische Grundlegung*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck.

Dubarle, Dominique, 1986, *Dieu avec l’être*, Institut Catholique de Paris, París.

Ducoin, G. (Janvier – Mars, 1957), Saint Thomas commentateur d’Aristote. *Archives de Philosophie. Tome XX (Nouvelle serie)*.

Evans Civit, Jorge Horacio, 1999, *Introducción y notas a los Tópicos de Aristóteles*, Ciudad Argentina, Buenos Aires.

Fornet-Betancourt, Raúl, 2004, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid.

— 2001, *La transformación intercultural de la filosofía*, Desclée de Brouwer, Bilbao.

García Ruiz, P.E., 2003, *Filosofía de la liberación. Un acercamiento al pensamiento de Enrique Dussel*, Driada, México.

Gambra, J.M., 2002, *La analogía en general. Síntesis tomista de Santiago Ramírez*, Ed. Eunsa,

Höffding, H., 1931, *Le concept d’analogie*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.

Ladrière, J., (2001), *La articulación del sentido*, Salamanca, Sígueme.

Levinas, E., 1968, *Totalité et Infini. Essai sur l’Extériorité*, Nijhoff, La Haye.

Marty, F. (Avril – Juin, 1965), Analogie et degres d’être. *Archives de Philosophie. TomeXXVIII, (Cahier II)*. Pp. 163-180.

Moreau, Joseph, *Aristóteles y su escuela*, EUDEBA, Buenos Aires, 1972.

Nicol, Eduardo, 1951, *La vocación humana*, El Colegio de México, México.

— 1957, *Metafísica de la expresión*, FCE, México, 1957.

Pinchard, Bruno, *Metaphysique et semantique. Autour de Cajetan. Étude et traduction du de Nominum Analogia*, París, VRIN.

Przywara, E., 2013, *Analogia entis I*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

— 2012, *Filosofía de la religión de la teología católica*, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile.

Ricoeur, Paul, 2001, *La metáfora viva*, Trotta, Madrid.

López Quintas, Alfonso, *Metodología de lo Suprasensible II. El triángulo hermenéutico*, Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Mallorca, Madrid, 1975.

Scannone, J.C, 1976, *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Salamanca, Sígueme.

— 2005, *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Anthropos, Barcelona.

— 2009, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*, Anthropos, Barcelona.

Secretan, P., 1984, *L'analogie*, Paris, Presses Universitaires de France.

Söhngen, G., 1963, *Propedéutica filosófica de la teología*, Barcelona, Herder.

### ***De Mauricio Beuchot***

Beuchot, M., 2016a, *Hechos e interpretaciones. Hacia una hermenéutica analógica*, FCE, México.

—, 2016b, *Dialéctica de la analogía*, Paidós, México.

y Arenas-Dolz, F., 2008, *Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*, Anthropos, Barcelona.

—, 2005a, *Interculturalidad y derechos humanos, Siglo XXI*, México.

—, 2005b, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, UNAM, México.

—, 1998, *La retórica como pragmática y hermenéutica*, Anthropos, Barcelona.

—, 1994, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de Las Casas*, Anthropos, Barcelona.

—, 1993, *Filosofía y derechos humanos, Siglo XXI*, México.

—, 1992a, *La querrela de la conquista. Una polémica del siglo XVI*, Siglo XXI, México.

—, 1992b, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás*, UNAM, México.

### ***De Enrique Dussel***

Dussel, E., 2016, *14 tesis de ética*, Trotta, Madrid.

— 2009, *Política de la Liberación. Arquitectónica*, Vol. II, Trotta, Madrid.

— 2007, *Las metáforas teológicas de Marx*, El perro y la rana, Caracas.

— 2006. *Filosofía de la cultura y la liberación*, UACM, México.

— 1998a, *Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión*, Trotta, Madrid.

— 1997, “La analogía del término”, en Sanabria, J.R. y Mardones, J.M., *¿Tiene la analogía alguna función en el pensar analógico?*, Universidad Iberoamericana, México.

— 1996, “La analogía de la palabra (el método analéctico y la filosofía latinoamericana)” en *Analogía Filosófica*, México, Año X-1, enero-junio, pp. 29-36.

— 1992, *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*, Nueva Utopía, Madrid.

— *Producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI

— 1975a, “El método analéctico y la filosofía latinoamericana”, en Ardiles, R. *et al.*, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires.

— 1974, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Sígueme, Salamanca.

—, 1973a, “El método analéctico y la filosofía latinoamericana”, en *Latinoamérica*, Anuario, UNAM/FFyL, México, 6, pp. 107-131.

—, 1973b, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, vol. II, Siglo XXI, Buenos Aires.

—, 1973c, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, vol. I, Siglo XXI, Buenos Aires.

—, 1973d, *América latina, dependencia y liberación*, Fernando García C., Buenos Aires.

—, 1967, “La doctrina de la persona según Boecio. Solución cristológica”, en *Sapientia*, Órgano de la Facultad de Filosofía, Año XXII, No. 84, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, pp. 101-126.