

EPILOGO

Estas últimas reflexiones no se proponen ser una conclusión general. Hemos ya escrito, a modo de conclusión, los §§ 46-50 para la *primera parte*, y los §§ 79-85 para la *segunda parte*. No nos toca entonces aquí resumir lo ya dicho ahí, sino relanzar la pregunta inicial.

§ 86. *Superación de la cristiandad y de la ontología. Hacia una "filosofía de la liberación"*

El dualismo no es solamente un dato histórico. No es sólo una antropología helenística que influenció al cristianismo del siglo II. El dualismo es una experiencia humana cuando el hombre pierde su normalidad, cuando su "ser-cuerpo" ha sido de algún modo distorsionado. "En estos casos de desintegración el alma y cuerpo se manifiestan como aparentemente distintos y ahí está la verdad del dualismo" (1). En la enfermedad psíquica, que a veces puede transformarse en actitud cultural, "el cuerpo fenoménico [mi cuerpo], con las determinaciones humanas que permitían a la conciencia no distinguirse de él, va a pasar a la condición de apariencia; el *cuerpo real* [*Körper*] será aquel que la anatomía o más generalmente los métodos de análisis aislante nos hacen conocer: un conjunto de órganos del que no tenemos ninguna noción en la experiencia inmediata y que interponen entre las cosas y nosotros sus mecanismos, sus poderes desconocidos [...]. El mundo se desdobra: habrá un *mundo real* tal como es *fuera* de mi cuerpo, y el mundo tal como es para mí [= mundo], numéricamente distinto del primero; habrá que separar la causa *exterior* de la percepción y el objeto *interior* que contempla.

(1) M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, París, 1960, p. 226.

El cuerpo propio ha sido reducido a una masa material, y correlativamente el sujeto se retira de él para contemplar en sí mismo [desde su interioridad trascendente] sus representaciones”(2). El dualismo surge entonces del suelo de una estructura ontológica unitaria donde el hombre se encuentra siempre arrojado a un mundo, siendo en un mundo. “El cuerpo es exactamente la manera misma por la que accedemos al mundo, y, al mismo tiempo y correlativamente, un cierto modo de aparición del mismo mundo”(3).

Si el hombre es esencialmente el alma, o el *cogito*, como propone el dualismo el cuerpo es desvalorizado, el cuerpo no puede ser el punto de inserción en el mundo y de comunicación con el Otro. El no-al-cuerpo, a la carnalidad humana, es igualmente no-al-Otro como claramente puede verse en el idealismo. El idealismo (que comienza por la subjetivación cartesiana y culmina con Hegel, que también descarta al cuerpo con la “conciencia” al comienzo de la *Fenomenología del Espíritu*) es absolutización de un mundo desencarnado, es absolutización de mi mundo como Razón que todo lo comprende, abarca, explica, constituye. La Razón como el horizonte dentro del cual se dan los entes (“lo pensado”) llega en Hegel a su más prototípica culminación: “Idéntico es el pensar que el ser”.

Los posthegelianos, en cambio, se levantan airados contra la identidad de pensar = ser. Feuerbach(4) redescubre el nivel de la sensibilidad que todo dualismo niega, y a través de la sensibilidad muestra que la realidad es sensible y, radicalmente, es un Tú (*Du*). De esta manera comienza, en el nivel erótico, a superar la ontología idealista que se funda en el dualismo antropológico. A poco, Marx, redescubre que la superación de la ontología exige ir más allá de la mera sensibilización del cuerpo del Otro. Es necesario darle de comer, porque el Otro es realidad corpórea y “tiene hambre”. Paradójicamente recupera un nivel originario de la antropología cristiana: “Tuve hambre y me dieron de comer” (*Mateo 25, 42*). De esta manera se recupera una exterioridad física más allá de la ontología y al servicio del Otro.

Por su parte Kierkegaard, muestra que la Razón ontológica se ha divinizado. El pensar ha devenido “dios” en la cristiandad luterana, pero ¿qué es la cristiandad luterana sino el fruto maduro de las cristiandades bizantina y latina? Más allá de la totalización deformante de la cristiandad Kierke-

(2) *Ibid.*, p. 205.

(3) A. de Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté*, Lovaina, 1951, p. 109 (cfr. cap. VIII, pp. 108 ss.).

(4) Véase mi obra *Método para una filosofía de la liberación*, cap. IV.

gaard muestra la vigencia metafísica (la metafísica llega hasta donde la ontología no puede llegar: llega hasta la realidad del Otro) de la fe, como un aceptar su palabra revelada porque sí, sin más razón que el hecho de que él me lo revela, lo absurdo para la ontología.

Por otra parte debemos igualmente dejar a Heidegger en el camino, porque su ontología y su mundo es solipsista; y desde el solipsismo ontológico jamás se podrá responder a una persona otra, jamás se podrá resolver la cuestión del cuerpo del Otro como otro. Sin exterioridad metafísica Heidegger no logrará jamás superar la raíz del dualismo, porque es la ontología la que en definitiva funda el dualismo.

El dualismo, por último, distorsiona todas las relaciones alterativas. Una erótica dualista tiende a la negación de la sexualidad y con ello a las más inhumanas perversidades, a la pretensión angélica de alcanzar un estado de asexualidad que por último se retorna sobre el ángel pervirtiéndolo. Distorsiona las relaciones políticas porque sitúa al hermano dentro de la totalidad racionalizada del *sistema*. El Otro viene a ser interpretado desde la totalidad como un ente a mi disposición, en razón del derecho que tengo en dominarlo a fin de comunicarle la civilización, el ser y la realidad. De esta manera, el hombre de la cristiandad latina, hispánica, llegó en el siglo xv a América y alienó al indio con un principio que Sarmiento formulará ontológicamente en pleno siglo XIX: "Civilización o barbarie". La política de la dominación se hace pedagogía alienadora.

El dualismo, entonces, fue un momento del *humanismo de la cristiandad*. Por humanismo entendemos una formulación cultural acerca del hombre. Débese distinguir entonces entre antropología cristiana originaria y humanismo de la cristiandad. La primera indica una comprensión del hombre que se abre a la exterioridad del pobre, del Otro, de la persona como persona. La segunda, el humanismo de la cristiandad, en cambio, es ya una ideológica ontificación de la experiencia cristiana en el marco de una cultura: la cristiandad. Por ello el dualismo no toca la esencia del cristianismo sino la esencia de la cristiandad bizantina, latina y el mundo europeo moderno. Sólo una antropología de los oprimidos, como exteriores a la totalidad cultural europea podrá superar radicalmente los supuestos del dualismo.

Por otra parte, desde los griegos hasta los modernos, desde Descartes hasta Kant, Hegel o Heidegger, sigue campeando la ontología. "El ser es, el no-ser no es" de Parménides (en un caso el ser es la *fysis*, en los otros el *cogito*). La superación de la ontología es el comienzo de una metafísica nueva, que debe ser pensada desde la exterioridad del sistema dominador

de la Europa moderna. Hemos denominado a este pensar crítico y metafísico, con otros pensadores argentinos y latinoamericanos, la "filosofía de la liberación" inicialmente de América: latina pero esencialmente del Tercer Mundo.

Una "filosofía de la liberación" nace desde la *ruptura teórica* que supone saberse situar fuera del orden ontológico, en la exterioridad, y desde allí comenzar un camino nuevo que hemos indicado inicialmente en una obra citada a veces en este trabajo *Para una ética de la liberación latinoamericana*, en especial la tercera parte, y *Método para una filosofía de la liberación*, capítulo V. La presente obra une las meditaciones realizadas por indoeuropeos y semitas con los estudios sobre la historia de América. De esta manera, durante largos años, hemos llegado a recorrer personalmente un largo camino, el de la pre-, proto- e historia propiamente dicha del mundo latinoamericano presente. *¡Ese largo camino era necesario recorrerlo personalmente!*