

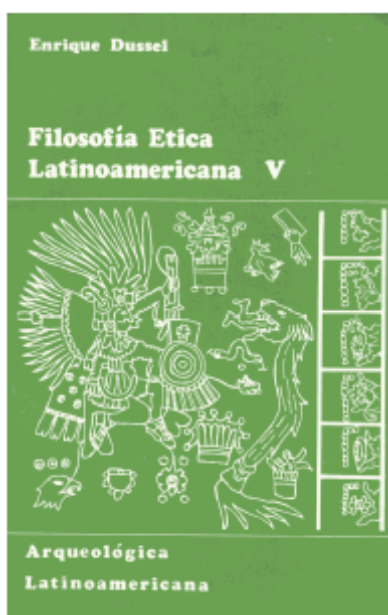
FILOSOFIA ETICA LATINOAMERICANA V

Enrique Dussel

Textos completos

Filosofía ética Latinoamericana V

Enrique Dussel
1980



El comienzo de la década del 70 marca para Dussel esa etapa fructífera, iniciada en los cursos de Ética que dictaba en la Universidad de Cuyo, buscando fundamentar la filosofía de la liberación latinoamericana. En 1973 la Editorial Siglo XXI publica en Buenos Aires los dos primeros tomos de su obra "Para una ética de la liberación latinoamericana", que después son reeditadas en México en 1977 por Edicol, con el título, "Filosofía ética latinoamericana". En ese mismo año Edicol publica el tomo III de la obra. La Universidad Santo Tomás de Aquino, a través del Centro de Enseñanza Desescolarizada, publicó en 1979 el IV tomo, titulado "Política latinoamericana", y completa con este V tomo la obra de Dussel, que marcará una etapa en la filosofía ética continental.

INDICE DE MATERIAS

[Palabras preliminares](#)
[Índice de la Bibliografía citada](#)

CAPITULO X

La Arqueológica latinoamericana
(Antifetichismo metafísico)

- [67. La arqueológica simbólica.](#)
- [68. Fetichización ontológica del sistema.](#)
- [69. Hacia un discurso ateo de todo sistema](#)
- [70. El estatuto ético del cosmos.](#)
- [71. La economía arqueológica.](#)
- [72. La eticidad del proyecto arqueológico](#)
- [73. La moralidad de la praxis de liberación arqueológica](#)

APENDICES

[I -Religión: Como supraestructura y como infraestructura](#)

(Conjunto de tesis provisionarias)

- 1.Introducción
- 2. La religión supraestructural
 - 2.1. La religión para Hegel, Marx y el marxismo posterior
 - 2.2. La religión como ideología supraestructural
 - 2.3. La religión de la totalidad. Divinización y fetichismo 105
 - 2.4. Materialismo acrítico
 - 2.5. El culto en la religión de la totalidad.
 - 2.6. A modo de ejemplo: la doctrina de la 'Seguridad Nacional' y la 'american way of life' "
- 3. La religión infraestructural
 - 3.1. La religión para los profetas de Israel y la praxis críticoprofética latinoamericana"
 - 3.2. La religión infraestructural como crítica.
 - 3.3. La religión de la exterioridad. Ateísmo y antifetichismo
 - 3.4. Creación y materialismo crítico.
 - 3.5. El culto en la religión de la exterioridad.
 - 3.6. A modo de ejemplo: la liberación de la periferia y



la
praxis revolucionaria latinoamericana
4. Algunas conclusiones
4.1. Lucha religiosa y táctica ideológica.
4.2. Nuevo orden histórico en vista del escatológico.

[II- El ateísmo de los profetas y de Marx](#)
(Propedéutica a la afirmación ética de la alteridad)
1. Los profetas contra el ídolo, el fetiche
2. Marx contra el ídolo moderno, el dinero.

[NOTAS](#)

Derechos Reservados
Hecho el depósito que establece la Ley
© Universidad Santo Tomás

Centro de Enseñanza Descolarizada
Sección de Publicaciones
Carrera 9a. No. 51-23, Teléfonos: 2553034, 2357192 Ext. 22
Bogotá, D. E., Colombia

PALABRAS PRELIMINARES

En este tomo V, presentamos tres trabajos escritos de 1971 a 1979. Aunque hay muchos años de diferencia, creo, se podrá ver la unidad, el camino seguido, la coherencia a través de todos los pasos. En primer lugar se encuentra el capítulo X de nuestra *Ética*, redactado entre abril y junio de 1975 -con dos párrafos finales escritos en 1979-. Se trata del remate de esta obra que nos ocupara desde 1970.

En segundo lugar, se incluye una ponencia presentada en Dubrovnik en 1976, con ocasión de un seminario internacional. Por el público, profesores de un país socialista, quise comenzar una tarea que incrementaré en el futuro. Se trataba de hablar con categorías comprensibles para nuestros amigos formados en una cultura marxista. El fruto de estos trabajos se muestra en el presente y se torna central en la coyuntura nicaragüense.

En tercer lugar hemos colocado un artículo presentado en un Congreso en Córdoba en 1971, sobre "El ateísmo de Marx y los profetas". Para algunos críticos la antigüedad de este trabajo les mostrará que este tipo de planteos no es nuevo para nosotros. Recuerdo que fue el fruto de un diálogo que sostuve con Franz Hinkelammert en Santiago de Chile en 1970. Lo propuesto en este trabajo a comienzos de los 70 no debo variarlo en nada, y lo sostengo a comienzos de los 80.

Tenemos conciencia que la filosofía de la religión, que la ética en su nivel arqueológico o último, trata de cuestiones fundamentales para la política, la pedagógica y la erótica.

*INDICE DE LAS EDICIONES DE LA BIBLIOGRAFIA
CITADA EN ESTE VOLUMEN*

Este índice de autores y de sus respectivos textos, trata sólo de indicar las ediciones de las obras que han sido citadas en el desarrollo de este quinto volumen, y las que hemos tenido a mano. No se trata de dar al lector una bibliografía sobre religión, ya que es imposible, además de inútil: una inmensa bibliografía no orientaría al lector.

ALEGRIA. Ciro, *El mundo es ancho y ajeno*, Losada, Buenos Aires, 1973.

AMIN, Samir, *El desarrollo desigual*, Fontanella, Barcelona, 1974.

AQUINO. Santo Tomás de, *Summa theologiae*, Marietti, Torino, t. I-III, 1948-1950.

ARGUEDAS, José María, *Los ríos profundos*, Losada. Buenos Aires, 1973.

ARISTOTELES, *Ética a Nicómaco*, En traducción *L'éthique à Nicomaque*, introducción y comentarios de R. Gauthier -Y. Jolif, Nauwelaerts, Lovaina, t. I-IV, 1970.

ASSMANN. Hugo, "El cristianismo, su plusvalía ideológica y el costo social de la revolución socialista", en *Teología desde la praxis de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1973.

ASSMANN, Hugo-REYES MATE, *Sobre la religión*, Sígueme, Salamanca, 1974.

ASSMANN, Hugo, *Teoponte: experiencia guerrillera boliviana*, Fondo Editorial Salvador de la Plaza, Caracas. 1971.

BALLESTEROS BERRETTA, A., "Cristóbal Colón y el descubrimiento de América", en *Historia de América*, Salvat, Barcelona, desde 1946.

BARTHES. Roland, *Le degré zéro de l'écriture*, Seuil, Paris, 1953.

BARRAND, H. J., *La science et le materialisme*, Marcel Rivère, París, 1973.

BAUDRILLARD, Jean, *Crítica de la economía política del signo*, Siglo XX I, México, 1974.

- BAUMGARTNER, Hans Michael, *Schelling*, K. Albert. Freiburg, 1975.
- BAUMGARTNER, H.M., *Metaphysica*, Olms Heildesheim. 1963.
- BAYLE, Pedro, *Pensamientos diversos sobre el cometa que acaba de aparecer*, 1683.
- BEAUVOIR, Simone de, *La vejez*, Ed. Suramericana. Buenos Aires, 1970.
- BELO, Fernando, *Lectura materialista del evangelio de Marcos*, Verbo Divino. Estella, 1975.
- BERGSON, Henri, *Les deux sources de la morale et la religion*, PUF, París, 1969.
- BERGSON, Henri, *L'évolution créatrice*, Alcan. París, 1912.
- BLOCH, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt. 1970, 3 tomos.
- BLOCH, Ernst, *Atheismus im Christentum*, Rowohlt. München, 1970.
- BLONDEL, Mauricio, *L'action*, (1893), PUF, París, 1950.
- BROUAIRE, *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, París. 1964.
- BRUNNER, August, *Die religion. Eine philosophische untersuchung*, Herder, Freiburg, 1956.
- BUNGE, Mario, *Causalidad*, Eudeba, Buenos Aires, 1972.
- CARDENAL, Ernesto, "Tahirassawichi en Washington", en *Homenaje a los indios americanos*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1972.
- CARDENAL, Ernesto, *Salmos*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1973.
- CARPENTIER, Alejo, *El reino de este mundo*, Arca, Montevideo, 1969.
- CARRIZO, Juan A., *El cristianismo en los cantares populares*, Violetto, Tucumán, 1934.
- CARRIZO, Juan A., *Cancionero popular de Salta*, Univ. Nal. de Tucumán, Buenos Aires, 1933.
- CASPER, Bernhard, *Das dialogische denken*, Herder, Freiburg, 1967.
- CASTRO, Fidel, *Cuba-Chile*, Ed. Políticas, La Habana, 1972.
- CASTRO, Fidel, *La revolución cubana*, Ed. Era, México, 1971.
- CODICE MATRILENSE DE LA REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA, recopilaciones de Sahagún. Ed de Paso y Troncoso, Madrid, 1907.
- COHEN, Hermann, *Religion der Vernunft*, Melzer, Köln, 1959.
- COMBLIN, J., "Seguridad Nacional", en revista *Mensaje*, Santiago de Chile, 1976. El artículo fue publicado también en *Liberación y Cautiverio*, México, 1976.
- COOPER, Burton, *The idea of God*, Nijhoff, La Haya.
- COUTA E SILVA, Golbery do, *Geopolítica do Brasil*, Olympio Editora, Rio, 1967.
- CSUMA, Hans, *Der philosophische standpunkt in Schelling Philosophie der Mythologie und Offenbarung*, Universität Innsbruck, 1969.

- CUSA, Nicolás de, *Formas de vida*, Revista de Occidente, Madrid, 1966.
- CHAPELLE, Albert, *Hegel et la religion*, Editions Universitaires, Paris, t. I-III, 1963-1971.
- CHAVEZ, Julio C., *Tupac Amará*, Asunción, Buenos Aires, 1973
- DESCARTES, Renato, *Méditation touchant la première philosophie*, Pléiade, París.
- DE HOLBACH, *Sistema de la naturaleza*, Lautaro, Buenos Aires, 1946.
- DIAZ DEL CASTILLO, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de América*, Austral, Buenos Aires, 1955.
- DE ORTIZ, Tomás de, "La versión cakchiquel de la conquista", en *El reverso de la conquista*, Mortiz, México, 1974.
- DE RENEVILLE, Jacques Rolland, *Aventure de l'Absoly*, Nijhoff, La Haya, 1972.
- DUSSEL, Enrique, *El humanismo helénico*, Eudeba, Buenos Aires, 1975.
- DUSSEL, Enrique, *El episcopado latinoamericano*, Cidoc, Cuernavaca, 1969.
- DUSSEL, Enrique, *Método para una filosofía de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1974.
- DUSSEL, Enrique, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Guadalupe, Buenos Aires, 1974.
- DUSSEL, Enrique, *El humanismo semita*, Eudeba, Buenos Aires, 1969
- DUSSEL, Enrique, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, t. I-II; *Filosofía ética latinoamericana*, Edicol, México, 1976, t. III. *Filosofía ética latinoamericana*, USTA-CED, Bogotá, 1979, t. IV.
- DUSSEL, Enrique, *Caminos de liberación latinoamericana*, Latinoamericana de Libros, Buenos Aires, 1972
- DUSSEL, Enrique, *Filosofía de la liberación*, Edicol, México, 1977.
- DUSSEL, Enrique, "Bartholomeus de las Casas", en *Encyclopaedia Britannica*, 1975.
- DUSSEL, Enrique, *Para una de-STRUCCIÓN de la historia de la ética*, Ser y Tiempo, Mendoza, 1973.
- DUSSEL, Enrique, "Historia de la fe cristiana y cambio social en América Latina", en *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Sígueme, Salamanca, 1973.
- DUSSEL, Enrique, "Sobre la historia de la teología en América Latina", en *Liberación y Cautiverio*, I Encuentro Latinoamericano, México, 1975.
- ENGELS, Friederick, *Dialektik der Natur*, Dietz Verlag, Berlin, 1971.
- FABRO, Cornelio, *Participation et casualité*, B. Nauwlaerts, Louvain, 1961.
- FABRO, Cornelio, *La nozione metafisica di partecipazione*, Ed. Internazionale, 1950.
- FABRO, Cornelio, *Dall'essere all'esistente*, Morcelliana, Brescia, 1957.
- FERNANDEZ DE OVIEDO, Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias*, I-IV, Madrid, 1959.
- FEUERBACH, L., *Das Wesen des Christenthums*, en *Saemliche Werke*, Frommann, Stuttgart, 1960.

- FEUERBACH, L., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Ed. W. Bolin-F. Jodl, Frommann, Stuttgart, 1960.
- FLORIO, Rubén, *Los ritos de iniciación en el Martín Fierro*, Mandola, Buenos Aires, 1972.
- FREUD, S., *Sigmund Freud Studienausgabe*, ed. A. Mitscherlich -A. Richard -J. Strachey, Fischer Verlag, Frankfurt, t. I-X, 1970-1974. Ed. Cast.: *Obras Completas*, trad. por L. López -Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid, t. I-III, 1967-1968.
- FRIEDMAN, Milton, *Capitalismo y libertad*, Rialp, Madrid, 1966.
- FUENTES, Carlos, *La muerte de Artemio Cruz*, FCE, México, 1969.
- GARCIA MAROUEZ, Gabriel, *El coronel no tiene quien le escriba*, Sudamericana, Buenos Aires, 1972.
- GAVIRIA ALVAREZ, Olmedo, "L'idée de création chez Levinas", en *Revue Philosophique de Louvain*, 1974.
- GEHLEN, Arnold, *Urmensch und Spatkultur*, Athenaum, Frankfurt, 1956.
- GERR, Stanley, "Language and science", en *Philosophy of Science*, 1942.
- GOETZ, J., "L'évolution de la religion", en *Histoire des religions*, Bloud et Gay, Paris, s/f.
- GOMEZ CAFARENA, J., VELAZCO, Juan M., *Filosofía de la religión*, Revista de Occidente, Madrid, 1973.
- GONZALEZ DAVILA, Gil, *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de las Indias Occidentales*, Ed. Diego Díaz de la Carrera, Madrid, 1649.
- GREGOIRE, Franz, *Etudes hégéliennes*, Nauwelaerts, París, 1958.
- GUICHARD, Jean, *Eglise, luttes des classes et stratégies politiques*, Cerf, París, 1972.
- HEGEL, G.W.F., *Theorie Werkausgabe. Werke in zwanzig Bänden*, edición de E. Moldenhaver- K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt, t. I-XX, 1969-1971.
- HEIDEGGER, Martin, *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1957.
- HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, Neske, Pfullingen, 1961.
- HENRICH, Dieter, *Der ontologische Gottesbeweis*, Mohr, Tübingen, 1960.
- HERNANDEZ, José, *Martín Fierro*, Losada, Buenos Aires.
- HINKELAMMERT, Franz, "Dialéctica del desarrollo desigual", en *Cuadernos de la realidad nacional*, Santiago, 1970.
- HINKELAMMERT, Franz, *Las armas Ideológicas de la muerte*, Educa, San José, 1977.
- INTERNATIONAL CONFERENCE OF CHRISTIANS FOR SOCIALISM, Quebec, 1973.
- INTERNATIONAL JOURNAL PHILOSOPHY OF RELIGION, Ed. E.H. Henderson, La Haya, 1970.
- JACOBI, F. H., *Werke*, Ed. G. Fleischer, Leipzig, 1812-1819, 6 tomos.
- JAEGER, X., *La teología de los primeros filósofos griegos*, FCE, México, 1952.
- KADENBACH, J., *Das Religionsverständnis von Karl Marx*, München, 1970.

- KANT, E., *Crítica de la razón práctica*.
- KANT, E., *La religión dentro de los límites de la sola razón*.
- KIERKEGAARD, Sören, *Poscriptum*, Gyldendal, Kobenhavn, París, 1962, 2 tomos.
- KRICKESERG, Walter, y otros, *Die Religionen der Menschheit*, Kohlhammer, Stuttgart, 1961.
- LAFFOUCRIERE, Odette, *Le destin de la pensée et "La morte de Dieu" selon Heidegger*, Nijhoff, La Haya, 1968.
- LANGE, A., *Historia del materialismo*, Lautaro, Buenos Aires, 1946.
- LAS CASAS, Bartolomé de, *Historia de las Indias*, BAE, Madrid, 1958.
- LAS CASAS, Bartolomé de, *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*, BAC, Madrid, 1958.
- LA CRUZ, San Juan de, "Subida del Monte Carmelo", en *Obras de San Juan de La Cruz*, Pablet, Buenos Aires, 1944.
- LASSON, Georg, "Einführung", en *Hegels Sämtliche Werke*, Meiner, Leipzig, 1930.
- LAVALLÉN, Benedicto, "El destino del hombre", en *Cantares de la tradición oral bonarense*, en *Revista del Instituto Nacional de la Tradición*, Buenos Aires, 1, 2, 1948.
- LA VEGA, Inca Garcilaso de, *Comentarios reales de los Incas*, Universo, Lima, 1967.
- LEON PORTILLA, Miguel, *El pensamiento prehispánico*, UNAM, México, 1973.
- LEON PORTILLA, Miguel, "Los testimonios quechuas de la conquista", en *El reverso de la conquista*, Mortiz, México, 1974.
- LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, la Haya, 1968.
- LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, la Haya, 1974.
- LEVINAS, Emmanuel, "Enigme et phénomène", en *Découvrant l'existence*, Vrin, París, 1967.
- LEVINAS, Emmanuel, "La trace", en *Humanisme de l'Autre homme*, Fata Morgana, 1972. Hay traduc. castellana en Siglo XX I, México, 1974.
- LOEWITH, K., "Heidegger und Rosenzweig", en *Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart, 1960.
- LOEWITH, K., *Von Hegel zu Nietzsche*, Kohlhammer, Stuttgart, 1964.
- LUBAC, Henry de, *Proudhon y el cristianismo*, Zyx, Madrid, 1965.
- LOGONES, Leopoldo, "La muerte del diablo", en *Filosoficula*, Centurión, Buenos Aires, 1948.
- LUGONES, Leopoldo, "La existencia de Dios", en *Filosoficula*, Centurión, Buenos Aires, 1948.
- LUNACHARSKI, Anatoli, *Religión y socialismo*, Sígueme, Salamanca, 1976.

- MANN, Ulrich, *Einführung in die Religionphilosophie*, Wissensch. Buchgesellschaft, Darmstadt, 1970.
- MARCUSE, Herbert, *El hombre unidimensional*, Mortil, México, 1969.
- MARECHAL, Leopoldo, *Adán Buenosayres*, Sudamericana, Buenos Aires, 1966.
- MARECHAL, Leopoldo, *El banquete de Severo Arcángelo*, Sudamericana, Buenos Aires, 1970.
- MARX, Karl, *Frühe Schriften*, en Werke, ed. H. - J. Lieber -P, Furth, Wissensch. Buchg., Darmstadt, t. I-II, 1971.
- MARX, Karl, *Das Kapital*, Ed. Ullstein Buch, Frankfurt, 1969.
- MAYER, Reinhold, *Franz Rosenzweig*, Kaiser, München, 1973.
- MCCLOSKEY, H. J., *God and evil*, Nijhoff, La Haya, 1974.
- MERCADER MARTINEZ, Manuel, *Cristianismo y revolución en América Latina*. Diógenes, México, 1974.
- MOREIRA ALVES, Marció, *El Cristo del pueblo*, Ercilla, Santiago de Chile, 1970.
- MESAROVIC, Mihajlo -PASTEL, Eduard, *Strategie pour de main*, Seuil, Paris, 1974.
- NERUDA, Pablo, *Confieso que he vivido. Memorias*, Losada, Buenos Aires, 1974.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Sämtliche*, Ed. Kröner, Stuttgart, T. I-XX, 1964-1965.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Also sprach Zarathustra*, en Werke Wissensch. Buchgesellschaft, Darmstad, 1973.
- ORACION MATUTINA AL CREADOR, en la *Literatura de los Guaraníes*, Mortiz, México, 1965.
- PANNIKER, Raimundo, *Religión y religiones*, Gredos, Madrid, 1965.
- PAZ, Octavio, *Posdata*, Siglo XXI, México, 1973.
- PAZ, Octavio, *El laberinto de la soledad*, FCE, México, 1973.
- PAZ ZAMORA, Néstor, *El místico cristiano de la guerrilla*, ISAL, Quito;
- PLOTINO, *Eneada*, Belles Lettres, París, 1931.
- POPPER, K., *Las miserias del historicismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1973.
- POPPER, K., *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Francke, München, 1977.
- POPOL VUH, *Antiguas historias del Chiché*, Ed. de A. Recinos, FCE, México, 1947.
- PROUDHON, *Misère de la philosophie*, Union Générale d'Editions, París, 1964.
- PRZYWARA, Erick, *Religionsphilosophie*, Odenbourg, München, 1926.
- RICARD, R., "Prophecy and messianism in the works of Antonio de Vieira", en *The americans*, Washington, 1961.
- RICOEUR, P., *Bulletin du Centre Protestant à l'Etranger*, 1964.
- RICHARD, Pablo, *Cristianismo, lucha Ideológica y racionalidad socialista*, sígueme, Salamanca, 1975.

- ROA BASTOS, Augusto, *Cuerpo presente*, Centro Editor, Buenos Aires, 1971.
- ROA BASTOS, Augusto, *El trueno entre las hojas*, Losada, Buenos Aires, 1961.
- ROMBACH, Heinrich, *Substanz, System, Struktur*, Alber, Freiburg, t. I-II, 1965-1966.
- ROSENZWEIG, Franz, *Der stern der Erlösung*, Frankfurt, 1922.
- ROSENZWEIG, Franz, *Kleinere schriften*, Berlin, 1937.
- ROUSSEAU, J.J., *Emile*, Garnier, París, 1964.
- SABATO, Ernesto, *Abaddón el exterminador*, Sudamericana, Buenos Aires, 1974.
- SCANNONE, Juan Carlos, "Ausencia y presencia de Dios en el pensar hoy", en *II Congreso Nacional de Filosofía. Actas*, Sudamericana, Buenos Aires, 1973.
- SCANNONE, Juan Carlos, "Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje", en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires, 1974.
- SCANNONE, Juan Carlos, "Dios en el pensamiento de Heidegger", en *Stromatta*, 25, Buenos Aires, 1969.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich, *Ueber die Religion*, Reclam, Stuttgart, 1969.
- SCHMALENBERG, *Das Todesverständnis bei S. de Beauvoir*, Goyter, Berlin, 1973.
- SCHMIDT, Alfred, *El concepto de naturaleza en Marx*, siglo XXI, México, 1976.
- SCHMIDT, Erik, *Hegels Systems der Theologie*, Neske, Pfullingen, 1957.
- SCHMIDT, Wilhelm, *Ursprung und Werden der Religions. Theorien und Tatsachen*, Aschendorff, Münster, 1930.
- SCHOLZ, Heinrich, *Religionsphilosophie*, Gruyter, Berlin, 1974.
- SCHULZ, *Die Vollendung des deutschen Idealismus In der Spät-philosophie Schelling*, Stuttgart.
- SCHULZ, W., *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Neske, Pfullingen, 1957.
- SOUSTELLE, J., AGRAIN, A., "Les religions du Mexique", en *Histoire générale des religions*, Blond et Gay, París, s/f.
- SOUSTELLE, J., "La religion des Incas", en *Histoire des religions*, Quillet, París, 1948.
- SPINOZA, B., *Ethica*, FCE, México, 1958.
- TACIANO, *Discurso contra los griegos*, Ed. Ruiz Bueno, Madrid, 1954.
- THEUNISSEN, Michael, *Hegel Lehre von absoluten Geist als Theologisch - politischer Traktat* Gruyter, Berlin, 1970.
- THEUNISSEN, Michael, "Hegel and the philosophy of religion", en *The Wofford symposium*, Nijhoff, la Haya, 1970.
- THEUNISSEN, M "Bubers negative ontologisches Zwischen", en *Philosophisches Jahrbuch*, München, 71, 1964.
- TOYNBEE, Arnold, *A study of history*, Oxford University Press, London.

- TRESMONTANT. Claude, *Los problemas del ateismo*, Herder. Barcelona, 1974.
- TRESMONTANT. Claude, *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*, Seuil, Paris, 1966.
- TSE TUNG, Mao, *Obras Escogidas*, Ed. Lenguas Extranjeras. Pekín, 5 tomos, 1968-1977
- VARIOS, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Ed: J. Ritter, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1974.
- VELAZCO, M., *Filosofía de la religión*, Revista de Occidente Madrid, 1973.
- VYCINAS, Vicent. *Search for Gods*, Nijhoff La Haya, 1972.
- WEISCHEDEL, Wilhelm, *Der Gott der Philosophen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, t. I-II, 1973
- XAUFFLAIRE, Marcel, *Feuerbach et la théologie de la secularisation*, Cerf, París, 1970.
- YOUNG LEE, J., *God suffers for of God*, Nijhoff. La Haya, 1974.
- ZUBIRI, Xavier, "El origen del hombre" en *Revista de Occidente* (Madrid) 17 (1964) 146-173.

TERCERA PARTE

NIVELES CONCRETOS DE LA ETICA LATINOAMERICANA

V

LA ARQUEOLOGICA LATINOAMERICANA

Capítulo X

ARQUEOLOGICA LATINOAMERICANA (Antifetichismo metafísico)

“Avra quatro años que, para acabarse de perder esta tierra, se descubrió una boca del infierno por la qual entra grand cantidad de gente, que la cobdicia de los españoles sacrifica a su dios, y es una mina de plata que se llama Potosí”

(DOMINGO DE SANTO TOMAS, en carta del 1.º de julio de 1550 en Charcas, actual Bolivia; Archivo General de Indias, Charcas 313).

En este capítulo el discurso filosófico de la liberación accede al ámbito originario, al "desde-donde" todo procede. Por ello hemos denominado nuestra reflexión una "arquelógica": un *logos* sobre el "origen". En griego, *arjé* significa "comienzo" (como en hebreo *rishit*), pero también fundamento (en alemán *Grund*) o causa (aitía), (*Ursache*). Este será el sentido ontológico de la cuestión (que se tratará en el § 68). En nuestro caso queremos incluir en su significación lo que está "más allá" del fundamento (anarjé): "desde-donde" todo "salta" (*Ursprung*) o aún mejor, lo abismal, abisal (*Abgrund*), más allá del fundamento. Será la cuestión metafísica por excelencia (§ 69). "Arquelógica" significa entonces el pensar filosófico que accede no sólo al fundamento de la totalidad sino también al "desde-donde" la totalidad procede.

Acerca del "desde-donde" radical u originario no puede haber de-

mostración (en griego *apo-deiktikós*: "lo que se muestra desde" el origen), porque es el principio de toda demostración posible. El "origen radical" nadie lo ha puesto nunca seriamente en cuestión. El "origen" es lo que da cuenta de lo "presente"; es lo sub-puesto aun en el mismo poner en duda.

Por ello no trataremos de *de*-mostrarlo, no sólo porque es indemostrable (ya que, como hemos dicho, no se puede mostrar desde algo anterior, lo que es la anterioridad misma, el origen), sino porque no necesita *de*-mostración (ya que es el origen de toda *de*-mostración). Lo que haremos, en cambio, es mostrar la lógica de los orígenes (ontológico y meta-físico) para descubrir el absurdo de uno de ellos. Será una demostración por el "absurdo del contrario" del origen real y operablemente viable. La razonabilidad operativa de nuestra demostración de la "sistencia" del origen (porque tiene *ex*-sistencia lo ya "originado", si "ex" significa "desde-donde", no será ontológica (por el camino de la interioridad *a priori*) sino meta-física (por su revelación *a posteriori* a través de la historia y como ruptura desde la exterioridad). No será un probar su existencia, sino un "probar" de gastar (catar) las vías prácticas de acceso a su realidad; será un acceso práctico político. Por ello también será un discurso latinoamericano, desde nuestra realidad exterior (cuestión *simbólica* que se expondrá en el § 67).

El errado planteo de esta cuestión ha llevado a la filosofía y también a la filosofía latinoamericana, a callejones sin salida, o, lo que es peor, a lo que Kierkegaard denominaría "lo cómico": la ridícula posición de los que *de*-muestran el origen o de los que lo niegan afirmándolo subrepticamente más allá de su pretendida negación. Nuestra "ironía" ante los teismos y ateismos contradictorios será la reacción crítica ante "lo cómico" del pensar que se cree crítico porque simplemente niega lo tradicional vigente, del materialismo que se afirma ateo pero sacraliza el burocratismo, del teísmo que se pretende creacionista y fetichiza el sistema capitalista.

Pensamos que en esta cuestión, Como en ninguna otra, la filosofía de la liberación latinoamericana propone una palabra *nueva*, o, si se quiere, propone de nueva *manera* una cuestión tan antigua como el hombre mismo.

§ 67. La arqueológica simbólica

Cuando el hombre llega al "límite" se enfrenta con el "más allá"; cuando la finitud se descubre como tal puede proponerse la cuestión del infinito; cuando el tiempo entra en crisis nace la posibilidad de abrirse a la eternidad. El "límite" de la vida personal es la *vejez*,⁽¹⁾ el "límite" del hombre en su progreso histórico, desde el neolítico, es lo que se ha dado en denominar el *límite del crecimiento*. De todas maneras, "el hombre ansía siempre una felicidad situada *más allá* de la porción que le es otorgada (...). Agobiado de penas y de tareas, hermoso dentro de su miseria, capaz de amar en medio de las plagas, el hombre sólo puede hallar su grandeza, su máxima medida en el Reino de este Mundo"⁽²⁾.

En primer lugar, entonces, "la muerte es un espejo que refleja las vanas gesticulaciones de la vida [...]. Para los antiguos mexicanos la oposición entre la muerte y la vida no era tan absoluta como para nosotros. La vida se prolongaba en la muerte. Y a la inversa. La muerte no era el fin natural de la vida, sino fase de un ciclo infinito (...). Para el habitante de Nueva York, París o Londres, la muerte es la palabra que jamás se pronuncia porque quema los labios. El mexicano, en cambio, "la frecuente, la burla, la acaricia, duerme con ella, la festeja, es uno de sus juguetes favoritos y su amor más permanente"⁽³⁾. La muerte es el horizonte de la vejez, el límite personal, es vivida en América Latina de manera propia:

*"De rodillas a su lado
yo lo encomendé a Jesús;
faltó a mis ojos la luz,
tuve un terrible desmayo;
caí como herido del rayo
cuando lo ví muerto a Cruz"*⁽⁴⁾

La muerte nos hace dar la cara al "origen", como si el fin fuera al mismo tiempo el comienzo (sea el ser como fundamento, sea el que más allá del ser se ausenta como la Ausencia). Claro es que hay muchos tipos de muerte, ya que "cada quien tiene la muerte que se busca, la muerte que se hace. Muerte de cristiano o muerte de perro son maneras de morir que reflejan maneras de vivir"⁽⁵⁾. Las mil maneras de evitar en vida el "origen" se hacen impostergables en el "límite". La arqueológica es entonces un pensar que nace de la muerte, no por desprecio a la vida sino por aprecio a ella porque "morimos como vivimos"⁽⁶⁾.

Por otra parte, y lo hemos visto al fin del párrafo anterior, el "límite" de la historia como totalidad son las crisis que anuncian el fin de una etapa y el comienzo de otra. Por ello "las crisis actuales y futuras -de la energía, de los alimentos, de las materias primas- tienen la función de indicadores de *error*"⁽⁷⁾, o, como dice uno de los fundadores de la Escuela de Marburg, Hermann Cohen, "el pobre se transforma en el símbolo de la humanidad [...]. En el pobre se conoce por su posición la enfermedad sintomática del Estado"⁽⁸⁾. El pobre indica en un sistema histórico la realidad de la injusticia; injusticia que la crisis cuestiona después, cuando el sistema comienza a desplomarse por sus errores. El fin de un sistema nos enfrenta ante el "más allá" de la totalidad y por ello las grandes épocas de crisis de la humanidad, como la presente, son momentos propicios para encarar la cuestión del "origen", no sólo del sistema que agoniza, sino de la historia humana como totalidad.

Vejez y crisis son los límites existenciales que permiten acceder de manera más radical a la arqueológica. Si la *pedagógica* descubre al niño ya la juventud, si la *erótica* enfrenta al adulto en el amor procreante, si la *política* se implanta entre los hermanos en la ciudad, la *arqueológica* enfrenta la finitud con el infinito y aunque dicho acceso siempre es posible y necesario, al hombre se le hace impostergable en la vejez y la crisis. "El coronel necesitó setenta y cinco años -los setenta y cinco años de su vida, minuto a minuto- para llegar a ese instante"⁽⁹⁾. "Artemio Cruz... nombre... inútil... corazón... masaje... inútil... ya no sabrás... te traje adentro y moriré contigo... los tres... moriremos... Tú mueres... has muerto..."⁽¹⁰⁾.

En el comienzo está siempre lo originario: "Este es el *principio* de las antiguas historias de este lugar llamado Quiché" -nos dice el *Popol Vuh*⁽¹¹⁾. Nuestra América latina, tanto en su prehistoria, en su Cristiandad colonial o en su historia neocolonial, está como suspendida sobre el misterio, el mito, "todas las historias de todos los pueblos son simbólicas; quiero decir, la historia y sus acontecimientos y protagonistas aluden a otra historia oculta, son la manifestación visible de una realidad escondida"⁽¹²⁾. Amerindia, sin embargo, y tal como lo hemos visto en los § § 42, 48 y 54, t. III, de esta obra, tenía un sentido sagrado

de la existencia cotidiana. Nada era profano; todo en la vida imitaba los actos arquetipales de los dioses. El símbolo religioso era el símbolo por excelencia, era el único símbolo:

*"La choza de Tirawa es el redondo cielo azul.
Lo primero que hay que hacer
es escoger un lugar sagrado para habitar
un lugar consagrado a Tirawa, donde el hombre
pueda estar en silencio y meditación.
Nuestra choza redonda representa el nido
(el nido donde estar juntos y guardar los hijitos).
En el centro está el fuego que nos une en una sola familia.
La puerta es para que cualquiera pueda entrar..."⁽¹³⁾.*

La estructura mítico-ontológica de los pueblos nómadas o platadores de Norte América, el Caribe y Sudamérica, se funda en la afirmación de un Gran dios del Cielo, demiurgo organizador del cosmos, algunas veces opuesto a un dios gemelo o pareja primordial: "¡Oh verdadero Padre *Ñamandu*, el Primero -canta cada mañana el *mbyá* guaraní- En tu tierra el *Ñamandu* de corazón grande se yergue simultáneamente con el reflejo de su divina sabiduría [se refiere al Sol, que está saliendo...]"⁽¹⁴⁾. Junto al Gran dios uránico se situaba un innumerable conjunto de demonios, dioses, ídolos, que daban sentido a todo momento de la existencia. Los lugares sagrados eran vitalizados por el ciclo litúrgico anual, con las grandes fiestas del nuevo año en la primavera, el comienzo del período de la caza, etc. Las almas de los muertos, los totems del grupo, las maldiciones o bendiciones habitaban ese mundo prehistórico del eterno retorno de "lo Mismo".

Las grandes culturas neolíticas amerindianas poseyeron igualmente un fundamento sagrado. En México se adoraban los dioses en el gran Teocalli, principalmente dedicado a *Huitzilopochtli* (dios del cielo diurno, uránico entonces zoomórfico, que al mismo tiempo fue el "dios de la guerra"). Sin embargo, era *Tonatiun*, el sol o "el principal dios del firmamento", el que dominaba el panteón, junto a *Tezcolipoca* (dios del "cielo nocturno"). Entre todos, sólo *Tloque Nahuaque* el *Hunabkumaya*, adorado en Texcoco, era el único propiamente uránico y demiúrgico, origen aun de la divinidad dual *Tonacatecuntli* y *Tonacacinautl*. El gran racionalizador de estas divinidades de los pueblos nómadas, cazadores y guerreros venidos del norte (entre los que se encontraban los bárbaros nahuas) es el personaje histórico-mítico *Quetzalcóatl*, el *Gucumatx* maya, quien vivió según parece en el siglo IX a. J.C.), la "serpiente emplumada", el planeta venus ("el sol del ocaso"), expresión de la sabiduría, el sacerdocio:

*"Y sabían los toltecas que muchos son los cielos,
decían que son doce divisiones superpuestas,*

*allí está, allí vive el verdadero dios y su opuesto,
el dios celestial que se llama Señor-de "la-dualidad"*⁽¹⁵⁾.

Quezalcóatl propugnaba, como todas las culturas del Océano Pacífico, la gran interpretación de la cruz de los cuatro puntos cardinales. El mismo *Popol Vuh* expresaba igualmente:

"Grande era la descripción y el relato de cómo se acabó de formar todo el cielo y la tierra, cómo fue formado y repartido en cuatro partes, cómo fue señalado y el cielo fue medido y se trajo la cuerda de medir y fue extendida en el cielo y en la tierra, en los cuatro ángulos, en los cuatro rincones"⁽¹⁶⁾.

La contrapartida któnica, agrícola, estaba manifestada por la *Coatlicue* ("tierra madre") y *Tlaltecuntli* ("señor de la tierra"), que emergen desde la oscuridad de los abismos y las aguas originarias. El dios *Tlaloc* tiene un lugar en esta cadena simbólica.

Existencial y cotidianamente era una vida trágica, ya que todo retornaba desde siempre: cada año tenía su ciclo, sus fiestas. Pero los años eran comprendidos en ciclos de 52 años, y estos ciclos en las grandes épocas. Para Quezalcóatl, estaban los de Tula en la "cuarta edad"; para Tlacaelel, en México se vivía la "quinta edad", la del sol representada en la "piedra" del Museo Antropológico de México. Para el *tlamatinime* (sabio) Nezahualcóyotl (nació en Texcoco en 1402 y murió en 1472), sólo *Tloque Nahuaque* es "el que se está inventando a sí mismo" (*Moyocoyatzin*), el hombre en cambio es limitado, finito, relativo:

*"Sólo un instante dura la reunión,
por breve tiempo hay gloria...
tus flores hermosas
sólo son secas flores"*⁽¹⁷⁾.

*"¿A dónde iremos
donde la muerte no exista?"*⁽¹⁸⁾.

Entre los incas la racionalización del panteón estaba mucho más avanzada que en Mesoamérica. El mismo Toynhee habla de un *huiracochaismo*⁽¹⁹⁾, una especie de filosofía-teológica abortada. En el Imperio Inca, donde el dualismo socio-cultural es un hecho indiscutible, la nobleza incaica adoraba, sola ella, a *Pachacamac* ("creador del mundo") o *Illa Ticci Huiracocha Pachacacik* ("antiquísimo fundamento señor maestro del mundo"), dios uránico por excelencia. Mientras que *Inti* (el sol) era el culto popular del Imperio, fuerza vital de los dioses. "Realizada la conquista de una provincia se establecía la religión del sol y se edificaba un templo solar en la localidad"⁽²⁰⁾. El 22 de junio, el día más corto del año, era festejado el "nacimiento del sol" o el

"Nuevo año". Reunida la nobleza y el pueblo en todo el Imperio se ofrecía al sol especialmente en Cuzco jugo de fruta, sangre, viva ¡para que renaciera un año más! Un 22 de junio sería el fin de la edad del Imperio.

Por su parte, existía igualmente el ciclo simbólico de la agricultura (la Madre tierra: la *Pachamama*), el agua (para los pescadores era el mar: *Mamacocha*)⁽²¹⁾, la mujer y la primavera que paren la nueva vida. Por ello la fiesta de la Luna (*Quilla*) se celebraba el 22 de septiembre al comienzo de la primavera, como símbolo de la resurrección de la vida. La multitud esperaba que el astro se hiciera presente en el firmamento nocturno y elevaba un clamor diciendo: "Lejos de nosotros las enfermedades, las faltas, los peligros, y todo el pueblo procedía a tomar abluciones de purificación ritual -como en la fiesta del *purín semita-*.

Lo sagrado normaba la totalidad de la vida, a tal punto que lo imprevisible, lo que pudiera dar lugar a lo profano o monstruoso ("fuera del orden") era igualmente sacralizado. Así, por ejemplo, los enfermos o los niños mal formados o nacidos antes de tiempo -al contrario que los espartanos, pero por las mismas razones- eran declarados divinos y protegidos de manera especial.

Se trata entonces de una *experiencia ontológica* de la religión, en tanto *todo* es divino y lo divino es un momento, el fundamental, de la existencia mundana del cosmos. De allí que el culto, entre los incas, justificado por los *amautas* (los sabios), tendía a la repetición, a la revitalización, al permitir que "lo Mismo permanezca lo mismo". La *Identidad* es reconstituida por la negación de la *Diferencia*. Es posición ahistórica, donde la sacralidad lo invade todo: *el ser es lo divino*⁽²²⁾.

Sobre lo sagrado amerindiano irrumpe lo divino tal como era vivido en la Cristiandad latina e hispánica en particular. Siendo la cristiandad una cultura (donde el cristianismo era sólo un momento perfectamente diferenciable teóricamente), se había producido en ella un largo proceso de fetichización. El hombre español y europeo despliega dialécticamente la acción conquistadora como operar sagrado. Un nuevo "dios" es adorado, junto a otros "dioses" y contra el Otro absoluto (cuya epifanía se cumple siempre a través de la justicia hacia el otro antropológico). Es el fetiche del *ego* europeo renacentista y moderno, metropolitano primero y después imperial. Veamos algunos ejemplos histórico-simbólicos de la época de la conquista americana.

"Ya sabéis cómo se dice que los cristianos pasan acá -explica el cacique Hatuey de Cuba en el año 1511- (...) No lo hacen por eso sólo, sino porque tienen *un dios* a quien ellos adoran y quieren mucho y por haberlo de nosotros para lo adorar nos trabajan de sojuzgar y nos ma-

tan". Y continúa el texto: "tenía cabe sí una cestilla llena de oro (...): -Véis aquí el dios de los cristianos, hagámosle si os parece *areitos* (que son bailes y danzas) y quizá le agrademos, y les mandará que no nos hagan mal (...)"⁽²³⁾. Tanto anhelaba el español el oro y la plata, que los indios del Perú llegaron a creer que el cristiano "comía plata y oro"⁽²⁴⁾.

En México, con Cortés, "se hace requisa de oro, se investiga a las personas, se les pregunta si acaso un poco de oro tienen, si lo escondieron en su escudo, o en sus insignias de guerra, si allí lo tuvieron guardado"⁽²⁵⁾.

En Centroamérica, "luego Tunatiun (Alvarado) les pidió dinero a los reyes. Quería que le dieran montones de metal, sus vasijas y coronas. Y como no se las trajesen inmediatamente, Tunatiun se enojó con los reyes"⁽²⁶⁾.

En la Gran Colombia, nos dice Tomás de Ortiz que "vi que el dios y la administración que les enseñan y predicán es: "Dadme oro, dadme oro". Y fue tomando tizones para quemar sus casas (...). Esto hacía el gobernador apeándose en cada pueblo"⁽²⁷⁾.

En el Perú el intérprete Felipillo, en la *Tragedia del fin de Atahualpa*, pone en boca de Almagro: "Este fuerte señor te dice: nosotros hemos venido en busca de oro y plata". A lo que se opone fray Vicente de Valverde: "No, nosotros venimos a hacer que conozcáis al verdadero Dios"⁽²⁸⁾. Fray Vicente decía o proclamaba un "verdadero Dios", pero los indios consideraban los hechos, la praxis, y aunque tenían a los mismos cristianos por dioses no podían aceptarlos: "Poco importará que los tengamos por divinos -dice Atahualpa Inca- si ellos lo contradicen con la tiranía y maldad. Yo quiero fiar más de nuestra razón y derecho que no de nuestras armas y potencia"⁽²⁹⁾.

La conquista quedó así consagrada por el nuevo dios europeo de la Edad moderna o imperial: el *fetichismo del dinero*. El proyecto autológico de "estar-en-la-riqueza" fue el nuevo dios al que se inmolarían Amerindia, el África negra, el Asia, las clases trabajadoras del "centro" la mujer, el niño, el anciano, el "pobre".

La Cristiandad de las indias occidentales, entonces, fue una Totalidad equívoca, cuyo constitutivo formal está explícitamente legalizado en la *Recopilación de las leyes de los Reynos de las Indias* (efectuado en 1681), en cuya primera ley se habla de la bula pontificia que justifica la alienación del indio: es un derecho canónico-civil, una cierta divinización del orden imperial vigente. El "dios" que justificaba que los indios pagaran tributo, que fueran encomendados, que fueran tratados como "rudos" ante la cultura europea no podía ser el Otro absoluto

que se epifaniza por el pobre. El pobre había sido cosificado, ¿cómo podía revelar la palabra interpelante del Otro absoluto? Es verdad que había gran cantidad de predicadores (tales como *Motolinía*, que significa "el pobre" en nahuatl) que criticaban la injusticia de los europeos y diferenciaban el Dios-Otro de la praxis de injusticia. Pero eran pocos y terminaron por ser vencidos en el mismo siglo XVI. "El sistema de la cristiandad colonial, como estructura histórica rindió así culto al fetiche moderno". Véase lo que hemos escrito ya sobre el particular en el § 61 del tomo IV, en especial la actitud de Bartolomé de las Casas, entre otros.

En el mismo *Diario de a bordo* del descubridor de América puede verse el equívoco inicial, cuando escribe que "vuestras Altezas, como católicos cristianos, y Príncipes amadores de la santa fe cristiana y acrecentadores de ella, y enemigos de la secta de Mahoma y de todas las idolatrías y herejías, pensaron en enviarme a mí, Cristóbal Colón, a las dichas partes de India, para ver los dichos príncipes y los pueblos y tierras y la disposición dellas (*sic*), y de todo, y la manera que se pudiera tener la conversión dellos a nuestra sancta fe"⁽³⁰⁾. Por una parte se considera la "disposición" de las tierras descubiertas (su "exploabilidad"), por otra se pretende la "conversión" de dichos pueblos.

La empresa colonial se justificaba plenamente porque "questa gentes destas Indias aunque racionales y de la misma estirpe de aquella sancta arca o compañía de Noé, estaban fechas irracionales y bestiales con sus idolatrías y sacrificios y ceremonias infernales"⁽³¹⁾.

El mundo indígena era absolutamente negado como maligno, ya que "entre estos pecadores (indios) andaba el diablo o que alguno destes hombres era el mismo Satanás"⁽³²⁾. Lo más paradójico es que la lucha contra los demonios (que eran los pobres indios) se hizo en nombre de los santos (que actuaban de *hecho* como demonios): "Otro día, después de nos encomendar a Dios, partimos de allí muy concertados nuestros escuadrones y los de caballá muy avisados como habían de entrar rompiendo (...). Entonces dijo Cortés: ¡Santiago, a ellos!"⁽³³⁾. "Desde la batalla pasada temían los caballos y tiros y espadas y ballesas y nuestro buen pelear, y sobre todo *la gran misericordia de Dios* que nos daba esfuerzo para nos sustentar"⁽³⁴⁾. En nombre de ese "Dios" se subordina por la violencia a Amerindia.

Bartolomé nos dice que "la causa de la perdición y acabamiento destas gentes asigna Oviedo que es porque son gentes sin alguna corrección ni aprovecha con ellos castigo, ni halago ni buena amonestación e naturalmente son gente sin piedad, ni tienen vergüenza de cosa alguna; son de pésimo deseo e obras e de ninguna buena inclinación. Cosa es maravillosa de ver el tupimiento que tuvo en su entendimiento aqueste Oviedo, que así pintase a todas estas gentes con tan perversas cualida-

des y con tanta seguridad"⁽³⁵⁾. La actitud de Bartolomé fue evidentemente minoritaria, ya que estructuralmente el indio fue oprimido hasta el presente en América Latina y ofrecido como culto al fetiche moderno.

Por ello un franciscano peruano podía decir, contra Bartolomé, que piensa que "el rey de las Espadas es quien aborrece a los enemigos de Dios (...), sólo él, en consecuencia, *tiene derecho a que conceda el Señor* a sus descendientes *el dominio* de toda la tierra"⁽³⁶⁾. Ese mesianismo hispánico, que consagra la cristiandad de Indias al mismo tiempo que al Rey, pensaba que "el clementísimo Jesús (en revelación sobre) los reinos del Perú y las Indias Occidentales, decía: Cuando vengan sobre España estos males que has visto, aquellos reinos (del Perú) serán mi máximo consuelo"⁽³⁷⁾. La Cristiandad era considerada como un "Reino de Dios" en la tierra, no sólo en la América hispánica, sino igualmente en el Brasil, donde un Antonio de Vieira predica y escribe que así como Israel cumplió las promesas de Dios en el Antiguo Testamento, así la cumple Portugal en el Nuevo, y por ende Brasil. Portugal preparará el quinto imperio mundial donde se dará el reinado "espiritual y *temporal* de Cristo"⁽³⁸⁾.

De todas maneras, "frente a la variedad de razas, lenguas, tendencias y estados del mundo prehispánico, los españoles postulan un solo idioma, una sola fe, un solo señor (...). La determinación de las notas más salientes de la religiosidad colonial -sea en sus manifestaciones populares o en las de sus espíritus más representativos nos mostrará el sentido de nuestra cultura y el origen de muchos de nuestros conflictos posteriores"⁽³⁹⁾.

Tiempos del fin de la Cristiandad colonial desde donde nació el fondo de la historia y del pueblo un movimiento de liberación. En 1776 estuvo en Cuzco Tupac Amarú y llevó a cabo una importante gestión "sobre que se liberten a los naturales de sus *ayllos* de la pensión de la *mita*"⁽⁴⁰⁾. Ante el fracaso rotundo de todo lo que hace por los suyos emerge una vasta conjuración popular india, porque "sufría el cacique viva indignación ante la opresión y la injusticia de que era testigo"⁽⁴¹⁾. A un cura doctrinero le escribe: "Podría Ud. haber omitido su prevención así de lo de arriba, como de los ganados, porque aunque soy un pobre rústico no necesito de las luces de Ud. para desempeñar mis obligaciones; y así aplíquelas Ud. para llenar mejor los deberes de su ministerio"⁽⁴²⁾. Es por ello que Tupac se ocupa de "buscar la verdadera religión", ya que exclamaba: "Habiendo yo pesquisado en la mayor parte del reino, el gobierno espiritual y civil de estos vasallos, encuentro que todo el número que se compone de la gente nacional no tiene luz evangélica, porque le faltan los operarios que se la ministren, viniendo éste del mal ejemplo que se los da"⁽⁴³⁾. Este valiente indio que jugó su vida por los oprimidos recibió este juicio también religio-

so: "El obispo del Cuzco, Moscos, en circular a sus curas y vicarios afirma que es *rebelde contra Dios, la religión y el rey*"⁽⁴⁴⁾. Puede verse claramente una vez más, que ese "Dios" debió escribirse "dios", porque es un fetiche y no el Otro absoluto.

Los héroes de la emancipación de comienzos del siglo XIX, respondieron unos al clamor del pueblo (Hidalgo decreta la abolición de la esclavitud; Morelos, el reparto de los latifundios)⁽⁴⁵⁾, otros a las oligarquías criollas (entre los que se cuentan Bolívar, San Martín y el mismo Iturbide, aunque con muchas diferencias). La nueva religión se predica en las grandes capitales neocoloniales: "Buenos Aires *confesaba y creía* todo lo que el mundo sabio de Europa creía y confesaba"⁽⁴⁶⁾. La diosa "Libertad", acompañada por la "Razón" y el "dios" teísta "fuente de toda Razón y Justicia" -justicia para las oligarquías nacionales semi-coloniales y opresoras del pueblo- pululaban en los panteones de las repúblicas separadas por Canning, el primer ministro inglés.

Por poco tiempo entonces, el Otro absoluto pudo revelarse en el rostro ensangrentado de Tupac Amará, en el grito del cura Hidalgo que enarbolaba el estandarte con la Virgen Morena, y ya nuevamente "el alto clero, los grandes terratenientes, la burocracia y los militares criollos buscan la alianza"⁽⁴⁷⁾ con los nuevos señores metropolitanos.

Las guerras de emancipación contra España, y con el tiempo de Brasil contra Portugal, son la ruptura de un momento de la historia religiosa de América. "El catolicismo fue impuesto por una minoría de extranjeros, tras una conquista militar; el liberalismo por una minoría nativa, aunque de formación intelectual francesa, después de una guerra civil (...). El liberalismo es una crítica del orden antiguo y un proyecto de pacto social (...). Afirma al hombre pero ignora una mitad del hombre: ésta que se expresa en los mitos, la comunión, el festín, el sueño, el erotismo. La Reforma es, ante todo, una negación"⁽⁴⁸⁾. En apariencia, la segunda mitad del siglo XIX latinoamericano no será religión, puesto que parece ha "muerto Dios, eje de la sociedad colonial"⁽⁴⁹⁾. En realidad, ha aparecido un nuevo fetiche: el oro, la plata, el dinero, pero disfrazado con otro nombre y bajo otra liturgia. Ahora el sumo sacerdote era inglés, sus teólogos franceses, su organización el "pacto industrial" que desde la metrópoli compraba cada vez *más baratas las materias primas de las neocolonias*. Los mitos se revisten de nuevas palabras pero no dejan de ser mitos. El fetiche se llama ahora "cultura", "progreso", "libertad", "ciencia", "positivismo", "materialismo", "técnica", "industria", pero el pueblo de los indios, campesinos, mulatos y negros, gauchos y aparceros, obreros suburbanos, marginados... sigue siendo inmolado a los nuevos "dioses". La arqueológica continúa así su camino buscando el "origen" de las Totalidades americanas.

Un nuevo "dios" aparece por el norte: "We trust in God", se escri-

be sobre el dólar y Monroe exclama: "América (toda) para los americanos (del norte)". El Imperio se divinizará a medida que irá creciendo. ¡Leviatán en la tierra! Poco a poco "la estabilidad interna de la primera potencia del mundo aparecerá íntimamente ligada a las inversiones norteamericanas al sur del río Bravo"⁽⁵⁰⁾. La CIA será su brazo oculto.

Ante la oligarquía -pocas veces burguesía- de tipo liberal, capitalina, teísta, dependiente, afrancesada y anglisada, el pueblo de los oprimidos se afirma desde su tradicional religiosidad colonial; se parapeta culturalmente en su catolicismo popular latinoamericano. "Al cabo de cien años de luchas el pueblo se encontraba más solo que nunca, empobrecida su vida religiosa, humillada su cultura popular. Habíamos perdido nuestra filiación histórica"⁽⁵¹⁾. Ese mundo religioso del "catolicismo popular" puede ser conocido a partir de los numerosos testimonios de las tradiciones orales. Puede decirse que se trata de un *ethos* cuyo componente principal es lo trágico:

*"Nace el hombre de repente
y se entrega a la orfandad
sin saber lo que será
en el futuro y presente"*⁽⁵²⁾.

El "cielo" es considerado como una realidad futura que se espera con pasividad y hasta pesimismo en cuanto a su posibilidad real de vigencia histórica. "Hay en los paisanos una resignación a soportar la vida tal cual la llevan; no se rebelan contra su suerte"⁽⁵³⁾. El "destino necesario" es denominado "voluntad de Dios"; el hombre se encuentra como un juguete en manos de las fuerzas superiores; la libertad crítica es casi aniquilada:

*"El mar está tronando
y en la cordillera llueve
sin la voluntad de Dios
ninguna paja se mueve"*⁽⁵⁴⁾.

El castigo del no cumplimiento de los designios necesarios son las enfermedades, maldiciones, temblores, desgracias y el "infierno":

*"El infierno está cubierto
de los que no se enmendaron
con tiempo, porque esperaron
un tiempo futuro incierto"*⁽⁵⁵⁾.

No puede negarse que existen igualmente momentos religiosos transidos de esperanza y como gestos de liberación. El recuerdo de los héroes, de profetas y visionarios que lucharon por "los pobres". Sin embargo, no es el elemento preponderante.

Por último, vinculadas de alguna manera a esta religiosidad y contra el fetiche de la oligarquía liberal (que sin embargo poco a poco se ha acercado al conservador), nace una como teología guerrera en el lenguaje de la CIA se trata de la "seguridad del Hemisferio Occidental", pero el nombre que le dan nuestros militares de derecha es el de la "civilización occidental y cristiana". El fetiche ahora es un verdadero "dios Marte", dios de la guerra, un Santiago hispánico resucitado, que temple el valor de los hombres que empuñan la violencia de las armas contra el pueblo que se rebela por hambre. Ese "dios Marte" es, tal como lo revela el poeta: "Babel armada de bombas ¡Asoladora! Bienaventurado el que coja a tus niños -las criaturas de tus laboratorios- y los estrelle contra una roca"⁽⁵⁶⁾.

La religión, dejando ahora la exposición histórico-simbólica y entrando en una descripción más estructural, cumple a veces una función de encubrimiento, sacralización de la injusticia, consagración del orden:

Con su voz delgada, altísima, habló el Padre, en quechua:

"-Yo soy tu hermano, humilde como tú; como tú, tierno y digno de amor, peón de Patibamba, hermanito. Los poderosos no ven las flores pequeñas que bailan a la orilla de los acueductos que riegan la tierra. No las ven, pero ellas les dan el sustento. ¿Quién es más fuerte, quién necesita más mi amor? Tú; hermanito de Patibamba, hermanito; tú sólo estás en mis ojos, en los ojos de Dios [debería haber escrito: "dios"], nuestro Señor. Yo vengo a consolarlos, porque las flores del campo no necesitan consuelo; para ellas, el agua, el aire y la tierra les es suficiente. Pero la gente tiene corazón y necesita consuelo. Ustedes sufren por los hijos, por el padre y el hermano; el patrón padece por todos ustedes; yo por todo Abancay y Dios ["dios"], nuestro Padre, por la gente que sufre en el mundo entero. ¡Aquí hemos venido a llorar, a padecer, a sufrir, a que las espinas nos atravesasen el corazón como a nuestra Señora! ¿Quién padeció más que ella? ¿Tú, acaso, peón de Patibamba, de corazón hermoso como el del ave que canta sobre el pisonay? ¿Tú padeces más? ¿Tú lloras más...?

"Comenzó el llanto de las mujeres, el Padre se inclinó y siguió hablando :

"- ¡Lloren, lloren -gritó-, el mundo es una cuna de llanto para las pobrecitas criaturas, los indios de Patibamba! [...].

"El robo es la maldición del alma; el que roba o recibe lo robado en condenado se convierte; en condenado que no encuentra reposo, que arrastra cadenas, cayendo de las cumbres nevadas a los abismos, subiendo como asno maldito de los barrancos a las cordilleras... Hijitas, hermanitas de Patibamba, felizmente ustedes devolvieron la sal que las

chicheras borrachas robaron de la salinera. Ahora, ahora mismo, recibirán más, más sal, que el patrón ha hecho traer para sus criaturas, sus pobrecitos hijos, los *runas* de la hacienda..."⁽⁵⁷⁾.

En este caso la religión es la del sistema vigente, la que no acepta la experiencia del pueblo; así como la religión "oficial" no permite la entrada en la iglesia parroquial al Cristo del cerro de Itapé: "El gentío bajaba el cerro con la talla a cuestras ululando roncamente sus cánticos y plegarias. Recorrían la media legua de camino hasta la iglesia, *pero el Cristo no entraba en ella jamás*. Llegaba hasta el atrio solamente. Permanecía un momento, mientras los cánticos arreciaban y se convertían en gritos hostiles y desafiantes. Un rato después las parihuelas giraban sobre el tumulto y el Cristo regresaba al cerro en hombros de la procesión [...]. Quizás no era más que el origen del Cristo del cerrito lo que había despertado en sus almas esa extraña creencia en un redentor harapiento como ellos, y que como ellos era continuamente burlado, escarnecido y muerto, desde que el mundo era mundo. Una creencia que en sí misma significaba una inversión de la fe, un permanente conato de insurrección"⁽⁵⁸⁾.

Es por ello que "el latinoamericano" venera al Cristo sangrante y humillado, golpeado por los soldados, condenado por los juegos, porque ve en él la imagen transfigurada de su propio destino. Y esto mismo lo lleva a reconocerse en Cuauhtémoc, el joven Emperador azteca destronado, torturado y asesinado por Cortés"⁽⁵⁹⁾. Esto mismo explicaría a Neruda el sentido de "los terribles Cristos españoles que nosotros heredamos con llagas y todo, con pústulas y todo, con cicatrices y todo, con ese olor a vela, a humedad, a pieza encerrada que tienen las Iglesias [...]. Para hacerlos hombres, para aproximarlos más a los que sufren, a las parturientas y a los decapitados, a los paralíticos y a los avaros, a la gente de iglesias y a la que rodea las iglesias, para hacerlos humanos, los estatuarios los dotaron de horripilantes llagas, hasta que se convirtió todo aquello en la religión del suplicio, en el peca y sufre, en el pecas y sufres, en el vive y sufre, sin que ninguna escapatoria te libere..."⁽⁶⁰⁾.

Sin embargo y contra el Buda colosal que "tiene en el rostro una sonrisa de piedra... sin tanto sufrimiento"⁽⁶¹⁾, los Cristos latinoamericanos no se apartan del dolor, lo presentan, no lo ocultan... ¿no será acaso su realidad sangrante una provocación a la justicia? ¿No tendrán esos Cristos, sangrientos, un mensaje histórico?

Estas realidades que viven nuestros pueblos son los problemas a ser pensados por la arqueológica, temas en general mal planteados porque se los reduce a lo convencional, a lo ya sabido, pero no latinoamericano. Por ello, cuando Olmedo recrimina a Cortés, en una obra de Carlos Fuentes, se enfrenta a una realidad nuestra:

"Olmedo -No me engañas, capitán Cortés. La tentación de orgullo, que es el pecado de Luzbel, se ha apoderado de tí. Escuché tu conversación con esa mujer. ¿Dios tú, extremeño? ¿Tú, emperador de indios?.

"Cortés -A un imperio me enfrento.

"Olmedo -Sí, pero sólo porque otro imperio te sostiene.

"Cortés -Los imperios no han hecho más que pasar de unas manos a otras, desde Alejandro hasta Carlos"⁽⁶²⁾.

Por ello tendría razón Lugones cuando dice: "Os propongo este sencillo experimento filosófico: Negad un instante la existencia del hombre. Dios y el diablo dejan acto continuo de existir"⁽⁶³⁾. A lo cual no podríamos resistir la tentación de preguntar: ¿Cuál: Dios o dios? y él mismo nos responde: "¿Dios... Dios, reverendo padre?.. Murió ayer de inanición en una cueva de mendigos, mientras disputaban sus atributos los teólogos del concilio. Yo le alcancé, reverendo padre, la última sed de agua..."⁽⁶⁴⁾.

§ 68. Fetichización ontológica del sistema

¡El símbolo da que pensar! El pensar incluye muchas distinciones que nos permiten acceder a la realidad expresada en el doble sentido de los símbolos, más cuando son históricos, concretos, culturales.

Tomemos como punto de partida de nuestra reflexión en este párrafo una como sospecha inicial contra toda ontología: "La religión y el *fundamento* del estado son una y la misma cosa; son idénticas en y para sí (...). Considerar la conexión existente entre el Estado y la religión es tema que trata adecuadamente la filosofía de la historia universal" -nos dice Hegel⁽⁶⁵⁾. Es decir, "los imperios no han hecho más que pasar de unas manos a otras, desde Alejandro hasta Carlos" -puso en boca de Cortés el mexicano Carlos Fuentes, como hemos citado arriba-. Pero además, como en la filosofía del Estado, Hegel indica repetidamente que la identidad de la religión se efectúa de manera real en el "estado protestante"⁽⁶⁶⁾.

De esta manera no es difícil concluir que divinizándose el Estado imperial⁽⁶⁷⁾ se absolutiza toda injusticia que se cumple dentro del horizonte de la Totalidad política. Es decir, el proceso de liberación (que se describirá en los §§ 71- 72 por negar la Totalidad vigente fetichizada o sacralizada, será siempre juzgada de atea, profanizante, secularista. Y, por otra parte, los movimientos de justicia y liberación deberán siempre negar la identidad de "religión-estado opresor", de otra manera, harán la crítica de la religión opresora, que como veremos, nunca podrá ser la religión que cumpla con las condiciones meta-físicas (que es lo que la filosofía puede describir) del acceso a la realidad del Otro absoluto, de la Realidad absolutamente absoluta -como se explicará en su momento. Toda religión real (y por ello en la que se adore y rinda culto en ella al Otro absoluto), auténtica, meta-física, será siempre un *más allá* de todo sistema dado, sea erótico, pedagógico o principalmente po-

lítico. Cuando Kierkegaard se opuso a la identidad de religión-cultura, en lo que él llamó la "Cristiandad", significó un comienzo, la prehistoria, de la arqueológica latinoamericana⁽⁶⁸⁾.

Nuestra tesis es entonces, la siguiente: *el ego europeo, y posteriormente de todo el "centro"*, constituye una *Totalidad divinizada, fetichizada, la cual divinidad exige a los oprimidos de la periferia* (y a los que se encuentran dentro del "orden" divinizado: al niño, a la mujer y al trabajador), *que le rindan un culto obligatorio*. Ser ateos de una tal divinidad es la condición de posibilidad de rendir culto al Otro absolutamente absoluto, de cumplir una praxis de liberación.

La filosofía latinoamericana poco y nada ha hecho en esta línea⁽⁶⁹⁾. Pensamos, sin embargo, que será importante su aporte porque la *theología naturalis*, como aún la llamaba Hegel⁽⁷⁰⁾, recibirá desde aquí un impulso insospechado, ya que la filosofía europea ha pretendido "acaparar lo divino"⁽⁷¹⁾ y sólo ha caído en un enfermizo e irracional agnosticismo de "la muerte de Dios", del "nihilismo", buena manera de ocultar su enorme fetichismo⁽⁷²⁾.

El pensar moderno europeo tuvo una experiencia propia del absoluto. "Theos (*deus*) viene del griego *theoreo*, esto es, *ver* -para el Cusano, nos dice Walter Schulz- [...]. Determinado positivamente en sí mismo El [Dios] es subjetividad pura: *videre et intelligere* [...]. El que ve, lo visto y el proceso del ver que une a ambos"⁽⁷³⁾.

La comprensión indoeuropea (ya que *Dyaius* en sánscrito, *Dius* en latín o *Zeus* en griego, dice relación a la palabra "día" o "luz del día" y por ello se refiere a la *visión, luz, claridad*) será volcada en la inmanencia de la subjetividad. El absoluto será pensado ya no desde la *fysis* como "pensar" (como en el caso de Aristóteles), sino desde el *cogito* o acto de la conciencia: como el *ver* mismo. El ser absoluto como *visio Dei* (la visión de Dios con respecto a lo mundano y del hombre con respecto a Dios) es la tradición arqueológica que permanece fundamentalmente idéntica desde el Cusano o Descartes hasta Hegel o Husserl. Si la *visión*, como acto subjetual del *ver*, es el punto de apoyo de la representación del Infinito, se trata de un fundamento ontológico: como el último horizonte *iluminado*, o mejor aún, como la *luz* misma iluminante: "¿Qué otra cosa Señor, es Tu *ver*, cuando me miras con *ojos* de piedad, sino que Tú llegas a ser visto por mí?" -nos dice todavía el Cusano⁽⁷⁴⁾. De lo que se trata es de mostrar la mutua relación implicate de una tal comprensión del ser divino y de la voluntad de poder imperial, momento en que la aparentemente abstracta *visión* se manifiesta como un fetiche castrante de la mujer, filicida y políticamente fraticida. Estas consecuencias pasan desapercibidas a la arqueológica europea en general.

Pareciera que lo nuestro fuera una "filosofía de la religión", pero en realidad este título es equívoco. Si por "filosofía de la religión" se entiende la posición del sujeto hacia "lo religioso" en general (posición de un Rudolf Otto⁽⁷⁵⁾ o Eduard Spranger⁽⁷⁶⁾), habríamos sólo en parte dado cuenta de nuestro tema. En este sentido tendría razón Hegel al criticar semejante subjetivismo que minimiza "lo religioso" como una pura piedad o representación sin contenido⁽⁷⁷⁾. Pero sería igualmente equívoco si se entendiera "lo religioso" como algo meramente objetivo, óntico, representado, el "dios-ente" del deísmo⁽⁷⁸⁾: el ente supremo de la onto-teología, como la llamara Heidegger. Nos queda así la superación del sujeto-objeto por recurso al ser de la ontología como lo divino: éste es el camino seguido por Hegel. Para Hegel el Absoluto es Dios, y éste es el "ser": el ser es la Totalidad, la divinidad, el Espíritu... que es portado por el Estado imperial ante el cual los demás estados no tienen derecho -como lo hemos estudiado en el § 62 del t. IV de esta misma *ética*.

En efecto, Hegel pretenderá superar la oposición sujeto-objeto incluyendo la experiencia subjetiva religiosa en la misma experiencia de Dios consigo mismo, a través del acto de fe como culto supremo espiritual, tal como lo veremos más adelante. Esta fetichización ontológica es lo que trataremos de explicar.

El joven Hegel se ocupa casi exclusivamente de temas de filosofía de la religión hasta 1800. En su seminario luterano parece que sólo leyó de Kant la *Crítica de la razón práctica*⁽⁷⁹⁾ y *La religión dentro de los límites de la sola razón*⁽⁸⁰⁾. No es entonces difícil comprender la implantación histórico-política de sus primeras obras teológicas: "Religión popular y Cristianismo", "El espíritu del Cristianismo y su destino", donde siempre se parte desde la situación del judaísmo -cuestión central de la última obra nombrada de Kant-. En la carta de enero de 1775 a Schelling, Hegel habla que es su "punto de encuentro la Iglesia invisible"⁽⁸¹⁾. Esa comunidad ética es el lugar de la religiosidad subjetiva, viva, el amor, la libertad y el ser; contraria a la religiosidad objetiva, abstracta, la muerte, el deber universal⁽⁸²⁾.

Desde 1801 Hegel formula ya de manera irreversible el lugar de la religión dentro de su ontología -y significa así la culminación moderno-europea de la cuestión-. En su obra *Fe y saber* (1802) nos dice que "la antigua oposición entre razón y fe, entre filosofía y religión positiva [...] ha sido transferida hoy al interior de la misma filosofía"⁽⁸³⁾. Contra Jacobi, que pensaba que "Dios es: o fuera del yo, ser viviente y subsistente por sí, o yo soy Dios; no hay un tercer término"⁽⁸⁴⁾. Hegel indica que "hay un tercer término [...] porque Dios no es sólo un ser, sino también pensar (*Denken*), es decir: un Yo, y él se reconoce como la identidad absoluta de ambos [Ser-Pensar], negando toda exterioridad"⁽⁸⁵⁾. La religión como el ejercicio de la fe, entonces,

queda subsumida desde el saber como filosofía, y por ello puede comprenderse que en el "Cuaderno de Jena" (1803-1806), apuntes de sus reflexiones, la religión, posterior al arte, anticipe a la filosofía: "La religión absoluta es el saber (*Wissen*), que es Dios, en tanto es la profundidad del Espíritu que sabe su mismidad"⁽⁸⁶⁾.

Estamos ya en la *Fenomenología del Espíritu*, donde se nos dice que la religión es "la conciencia de la esencia absoluta, pero solamente desde el punto de vista de la conciencia, consciente de la esencia absoluta"⁽⁸⁷⁾. La religión no es un "espíritu inmediato, porque éste no es todavía la conciencia del espíritu"⁽⁸⁸⁾. Sólo en caso de la religión revelada se da la "encarnación humana de la esencia divina o el que ésta tenga esencialmente y de modo inmediato la figura de la autoconciencia, que es el contenido simple de la religión absoluta"⁽⁸⁹⁾.

Podemos concluir que para Hegel "la religión es la elevación (*Erhebung*) del hombre, no sólo del finito al infinito, sino de la vida finita a la vida infinita"⁽⁹⁰⁾: dicha vida debe entenderse como el acto del pensar (*Denken*), del saber (*Wissen*): *noein*.

En efecto, el proceso ontológico por ascensión del ente, la parte o lo finito diferenciado *hacia* el ser, el todo o el infinito indiferenciado es la experiencia misma de la religión en el pensar griego y moderno. Entre los griegos el horizonte ontológico-divino es la *fýsis*; entre los modernos es el *cogito*.

Desde los presocráticos la cuestión ha sido planteada de la misma forma, y Hegel lo sabía muy bien⁽⁹¹⁾. Al llegar a Parménides en el clima teológico de los corceles que llevan al sabio al "reino de la verdad" (*Reiche der Wahrheit*)⁽⁹²⁾, exclama: "Con Parménides ha por fin comenzado la filosofía"⁽⁹³⁾. La identidad del ser y el pensar, nos permite comprender igualmente la identidad entre la Idea platónica y la divinidad: la Idea es "lo visto", *theo-orao* (teoría), como ver lo divino.

Por ello, para Platón, hablar de filosofía o *teología* es idéntico. Por ello también, cuando Aristóteles expresa en su *Metafísica* la famosa fórmula, que Hegel retoma al final de su *Enciclopedia*, no hace sino resumir la totalidad de la ontología indoeuropea -no sólo helénica-: "El pensar se piensa a sí mismo (*autón noei honous*) en tanto recibe lo inteligible (*noetòs*) [...]. Esta actualidad es lo más divino que posee de divino, y la teoría (*theoría*) lo más agradable y mejor [...]. La vida es ciertamente en él [lo divino], pues la actualidad del pensar (*noû enérgeia*) es vida; lo divino es actualidad; esta actualidad en tanto es por sí es la vida mejor y desde siempre. Sabemos que lo divino (*tòn theòn*) es viviente desde-siempre, lo mejor; de tal manera que la vida y la continuidad eterna (*aiòn*) y desde-siempre (*aidios*) son propios de lo divino. Esto es lo divino (*ho theòs*)"⁽⁹⁴⁾. El mismo Plotino, al fin de la

tradición indoeuropea (ya que en él se sintetiza históricamente el pensar helenístico, iránico y brahmánico), explica que lo divino, el Uno, todo lo que "produce retorna necesariamente hacia él, y plenamente saciado y por la visión de si mismo (*pròs auto blépos*) se convierte en *noûs*"⁽⁹⁵⁾.

La pregunta que debemos hacernos es la siguiente: ¿Por qué la ontología de la *fýsis* griega debió llegar siempre a la comprensión del fundamento o *arjé* (origen) como inteligencia, pensar o visión? La respuesta la daremos cuando hayamos comprobado que es idéntico el resultado en la modernidad europea.

En el siglo XVII Descartes plantea, a partir de una tradición medieval, la de Anselmo y su prueba ontológica⁽⁹⁶⁾, el problema de la divinidad desde la idea de infinito⁽⁹⁷⁾. La empresa del cuestionamiento radical del *Discurso del Método*, es decir, el expresar por primera vez la experiencia europea-moderna de un *ego* conquistador que constituye un mundo desde su propio poder, tiene por último que referirse a Dios como fundamental garantía de la totalidad del discurso: tanto de la veracidad del decir como de la realidad de lo pensado. Aunque el punto de partida cartesiano es decididamente ateo ("Hay ciertamente algunos que amarían que negara la existencia de Dios... No les resistamos por el momento y supongamos en su favor que todo lo que se dice de Dios es para leyenda")⁽⁹⁸⁾. Desde este punto de vista alcanza por la duda ontológica el punto de partida de su discurso: "Pienso, luego existo"⁽⁹⁹⁾.

Sin embargo, en esta certeza por sobre toda duda aparece más clara que nunca la *finitud* de la *res cogitans*. El sujeto puede constituir todas las ideas, menos una: la idea de Infinito, porque "conocerme quiere decir: diferenciarme siempre de un ser infinito"⁽¹⁰⁰⁾. Desde el horizonte del Infinito el Finito es puesto radicalmente en cuestión y el discurso moriría si no se recurriera al que "es imposible que nunca me engañe"⁽¹⁰¹⁾: Dios. El Ser Infinito es el momento fundamental del discurso que permite volverse al conocimiento de las cosas: "Me parece que he descubierto un camino que nos conducirá *de* la contemplación del verdadero Dios *al* conocimiento de las otras cosas del universo"⁽¹⁰²⁾.

La resolución de la aparente contradicción la alcanza Spinoza cuando, al comienzo de su *Ética*, expresa claramente: "*Por causa de sí* (*causa sui*) entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente"⁽¹⁰³⁾. El ser finito, el hombre tanto como *cogito* o como cuerpo, son un momento determinado de la única substancia: Dios. El recurso a lo divino no es ya, como para Descartes (y como recuerdo del creacionismo medieval), el de fundamentación (el infinito funda al finito), sino de inclusión sustantiva: el Infinito es lo finito como su momen-

to indeterminado. Por ello, la perfección humana (religión-filosofía) se define así: "El amor intelectual del alma a Dios es el amor mismo de Dios con que Dios se ama a sí mismo (*ipse Dei amor quo Deus se ipsum amat*), no en cuanto infinito, sino en cuanto puede explicarse por la esencia del alma humana"⁽¹⁰⁴⁾.

A Hegel debe inscribirse en la tradición que, partiendo del Pseudo-Dionisio o Escoto Eriúgena⁽¹⁰⁵⁾, pasa por el Meister Eckhart, Nicolás de Cusa, Giordano Bruno, Jacobo Boehme, y el mismo Spinoza⁽¹⁰⁶⁾ a través de Fichte y del joven Schelling: un Panteísmo de la subjetividad absoluta. Por el contrario, la tradición deísta, que considera a Dios como un Ente supremo pero no como un momento fundamental o como la Totalidad misma, es interpretada por Hegel como un mero aspecto objetivo u óntico de la religión⁽¹⁰⁷⁾.

Llegamos así al momento central de la filosofía de la religión hegeliana, los §§ 564-571 de la *Enciclopedia*⁽¹⁰⁸⁾, y la Introducción y la Primera parte de la *Filosofía de la religión*⁽¹⁰⁹⁾. Si la exposición en la *Fenomenología* es como la ascensión de la conciencia hacia la autoconciencia de su fundamento y por ello la religión es ascesis⁽¹¹⁰⁾ y la exposición en la *Filosofía de la religión* es más histórico-objetiva, es sólo en la *Enciclopedia* donde la exposición es especulativa, dialécticamente asumiente del aspecto subjetivo ascensional de la conciencia y objetivo histórico cultural: es ontológicamente concreta.

La noción "especulativa" de la religión en la *Enciclopedia*, entonces, podría sintetizarse como el movimiento dialéctico por el que el hombre, como ente finito, se eleva al Ser o Espíritu absoluto (el fundamento ontológico) reconociéndose en el Infinito como su determinación. El acto religioso supremo es la representación (como *forma* del conocer) del contenido del Espíritu: autoconciencia refleja perfecta que no sólo es fe sino que además es el culto perfecto. El Dios *Idea absoluta* recibe la liturgia del *acto intelectual* previo al Saber absoluto. La *visión* define la religión por todos sus lados. Veamos esto por partes, aunque se necesitaría mucho más espacio y, por otra parte, llegaremos en nuestra exposición al punto culminante de abstracción. Pedimos paciencia al lector.

"Dios no es Dios -se nos dice en el § 564, Zusatz- sino en cuanto se sabe a sí mismo; su saber -de- sí es al mismo tiempo su autoconciencia en el hombre (*im Menschen*) y el saber que el hombre tiene de Dios (*von Gott*), el cual progresa hasta el saber -de- sí del hombre en Dios^(III). Como vemos, la religión sería el momento en que el hombre, el ente finito "pensante se orienta hacia lo eterno"⁽¹¹²⁾, el momento en que Dios se reúne consigo mismo en el hombre "en el movimiento que consiste en negar su determinación natural inmediata y su querer propio... para consigo mismo en el dolor de la negatividad, de tal suerte que se conozca como unido a su esencia (*als vereint mit dem Wesen sich zu erkennen*)"⁽¹¹³⁾.

El acto supremo de la religión, para Hegel, previo al Saber absoluto o la filosofía que es la perfección humana irrebasable, es "el acto por el que el espíritu se ensimisma (*Zusammenschliessen*) consigo mismo para alcanzar la simplicidad del creer (*des Glaubens*) y el sentimiento devotamente recogido (*Gefuhlsandacht*)"⁽¹¹⁴⁾. Se trata del entusiasta y cordial acto unitivo descrito por los místicos de la *ontología* -como veremos después, muy diverso al de los de la *metafísica*-. Ese acto supremo es el culto perfecto, del cual la fe es su momento privilegiado: "la fe (*Glauben*) en el Espíritu único y la devoción del culto (*Kultus*)"⁽¹¹⁵⁾. El culto es el acto mediante el cual lo que se había escindido -la naturaleza y la historia- retorna a la unidad. Por ello hay como una distancia entre aquel al que se ofrece el culto y el que lo ofrece, mientras el culto es imperfecto. En el culto perfecto, en cambio, es la "Unidad concreta"⁽¹¹⁶⁾ lograda en el completo retorno de la conciencia como autoconciencia que se reconoce como finitud suprimida desde su esencia que es Dios. El culto supremo es la gloria que Dios se rinde a sí mismo en la autoconciencia del hombre que se conoce fundado en la Totalidad, el Espíritu absoluto.

Ese culto perfecto que el Espíritu se rinde en el hombre y el hombre rinde en él al Espíritu es posible por la fe. La fe, del mismo modo "es el testimonio (*Zeugnis*) que el Espíritu rinde al Espíritu"⁽¹¹⁷⁾. El Espíritu se cree a sí mismo en la fe del hombre; esta fe consiste en "la certeza (*Gewissheit*) del creer en la verdad"⁽¹¹⁸⁾; verdad que consiste en la identidad del acto del saber con el contenido del saber es el Absoluto mismo. Pero en la fe, el acto no es propiamente del saber, sino sólo del representar bajo la forma de la certeza un contenido testimoniado como verdadero pero todavía no sabido. El Espíritu cree en la autoconciencia religiosa que lo representado es idéntico al posible contenido sabido gracias al testimonio del mismo Espíritu.

Pero esta distancia entre la forma de la creencia (por representación del entendimiento como certeza de un contenido no sabido) y el contenido mismo de la esencia del Espíritu como tal, ha ido negando sus determinaciones naturales o lejanas objetivas alienadas, para cada vez unirse más a dicha esencia: es decir, la historia de las religiones es exactamente el proceso de la desalienación de las formas de la representación religiosa que, liberándose de las determinaciones de los cultos más primitivos, se ha ido elevando hasta el culto perfecto: el de la religión cristiana. De esta manera, Hegel entronca su filosofía de la religión con la historia universal -tal como lo hiciera en su *Filosofía del derecho* o en su *Estética*-. Veremos así cómo, de pronto, su filosofía de la religión se reúne con la política y cómo, por otra parte, América Latina y toda la periferia queda excluida de la religión absoluta, portada por el estado orgánico (el Imperio) y a partir de cuyo fundamento sacralizado se realizan todas las conquistas y las guerras "santas" contra los pueblos y las clases oprimidas del mundo.

Hegel indica que existe "una conexión entre el Estado y la religión (...pero aunque) se haya considerado esta conexión no se ha visto que es la conexión absoluta (*absolute*) tal como la conoce la filosofía"⁽¹¹⁹⁾. En efecto, la historia de las religiones (desde aquellas cuyo objeto de culto es la mera naturaleza ofrecida a un fetiche: el África central⁽¹²⁰⁾, hasta el cristianismo germánico no es sino el momento fundamental de la historia universal, porque no debemos olvidar que "la historia universal, bajo el cambiante espectáculo de sus episodios, sea el transcurso de ese desarrollo y el proceso real del Espíritu, constituye la verdadera *teodicea*, justificación de Dios en la Historia. Lo único que puede reconciliar el Espíritu con la historia universal y la realidad es la intuición de que lo que ha ocurrido y ocurre todos los días no sólo tiene lugar sin Dios, sino que es esencialmente la obra de El mismo (*seiner selbst*)"⁽¹²¹⁾.

La historia de los Estados, grados orgánico y real de la eticidad (*Sittlichkeit*) o "costumbres" de un pueblo es visualizada desde la belleza sensible en la historia de la estética⁽¹²²⁾ desde la autoconciencia clara⁽¹²³⁾ en la historia de la filosofía, y desde su fundamento en la historia de la religión. *Pero es una y la misma historia*. Todas ellas culminan, como en su resultado, en el Estado germánico imperial: Inglaterra, Alemania y el Estado austro-húngaro.

América Latina, mientras tanto, no entra en ninguna de las historias: ni en la de los Estados (aunque tuvo dos Imperios históricos), ni en la del arte, la religión o la filosofía (aunque en los tres niveles tuvo insignes manifestaciones). La división ideológica de la historia (del "oriente hacia el occidente" y sólo en el continente euroasiático) permite consagrar a Europa como la portadora de Dios en la historia del mundo.

La historia de la religión (anterior a la historia de los Estados) comienza por "la religión natural"⁽¹²⁴⁾, donde se da la unidad entre lo espiritual y lo natural: *el ser es lo divino*, pero termina por expresarse en la magia, en el fetichismo, en la divinización de las realidades cósmicas. En "el despotismo oriental"⁽¹²⁵⁾, en cambio, la religión está más allá de la mera magia africana. Su camino se realiza desde el taoísmo chino, pasando por el brahmanismo hindú, el budismo, el zoroastrismo y el maniqueísmo iránico-parsi, la religión siríaca y el culto de los egipcios.

El segundo momento de la historia de las religiones se produce cuando se escinde (*Entzweiung*) la ingenua inmediatez de la conciencia perdida en la divinidad natural: se trata de "la religión de la individualidad espiritual"⁽¹²⁶⁾. Aparece la conciencia liberada de la inmediatez para recuperarse en la reflexión del sujeto que se descubre como el finito ante el infinito, pero subjetividad todavía no conciliada. Hegel trata

sucesivamente la "religión de la sublimidad" -el judaísmo-, la "religión de la belleza" -el helenismo- y, por último, la "religión de la finalidad o del entendimiento" -el mundo romano-. Es aquí donde la comprensión inadecuada de la historia mundial indica la interpretación ontológica de la misma, al colocar al mundo semita (y en realidad entre éstos sólo a los judíos, ya que sólo dedica dos páginas a las religiones llamadas "siríacas" y nada a los acadios, asirios, babilónicos, musulmanes, etc.) como antecesores de los griegos. Es decir, los pueblos indoeuropeos ocupan en realidad toda la historia y, por su parte, el mismo cristianismo será interpretado desde el helenismo greco-romano y no dentro de la tradición meta-física semita que Hegel ignoraba en su originalidad.

Es por ello que en la "religión de la sublimidad" (el judaísmo) se caracteriza incorrectamente a Dios (al que se le considera como "Dios es la Sabiduría (*Weisheit*)"⁽¹²⁷⁾ y al acto de la creación (como determinación de Dios en él mismo)⁽¹²⁸⁾. El Dios Sabiduría se autoescinde como Concepto, y por ello aparece desde la *visión* como dominador del mundo: el sujeto finito, indefenso, posee como temple esencial el "temor al Señor" (*Furcht des Herrn*)⁽¹²⁹⁾; la individualidad finita se encuentra en "la absoluta falta de libertad, o como la autoconciencia del esclavo ante el señor (*des Knechts zum Herrn*)"⁽¹³⁰⁾. Un dualismo radical se establece entre una subjetividad pasiva y un Absoluto ajeno y lejano.

Entre los griegos, para Hegel, "lo divino exterior es interiorizado en la subjetividad"⁽¹³¹⁾ (se trataría de la moralidad). El espíritu trágico sería esa reconciliación pero todavía en la "necesidad". En Roma, por su parte, y siempre para Hegel, se produce la superación del judaísmo y el helenismo: la subjetividad ante el Absoluto y su reconciliación en la belleza es asumida en la totalidad ética del Imperio: la unidad absoluta de la potencia universal y de la individualidad se encuentra contenida; la unidad de Dios y de los hombres se afirma⁽¹³²⁾. Hegel no oculta su complacencia con la religión política del Imperio, sin embargo, es todavía una "interioridad abstracta (*abstrakte Innerlichkeit*)"⁽¹³³⁾ porque "el Estado es sólo un Estado *abstracto*, una unidad de hombres [...] pero no con organización racional [...] porque Dios no es todavía la Idea *concreta*"⁽¹³⁴⁾. De todas maneras, el *Imperio* romano ha sido el mejor antecedente de lo que se llamará la "religión absoluta"⁽¹³⁵⁾.

El cristianismo es la religión absoluta, la superación completa por lo que la subjetividad absoluta asume en la eticidad de la comunidad consumada e histórica toda exterioridad y rinde en el Espíritu el culto perfecto. "La Idea absoluta, eterna: *I.* en y para sí, Dios en su eternidad, antes de la creación del mundo, fuera del mundo"⁽¹³⁶⁾; *II.* Creación del mundo. Esta creación se escinde en dos momentos: la naturaleza

física y el espíritu finito⁽¹³⁷⁾; *III*. Se trata del camino, del proceso de reconciliación (*Versöhnung*) por el que el Espíritu se reúne con lo que habíase diferenciado en su escisión, en su originaria separación (*Urteil*), de tal grado que el Espíritu Santo es el Espíritu en su *comunidad* (*Gemeinde*)⁽¹³⁸⁾. Veamos algunos aspectos que nos interesan especialmente.

El Hijo, la escisión originaria, es el fundamento de la creación como escisión que determina el mundo (la particularidad: *Besonderheit*)⁽¹³⁹⁾, diferencia de la diferencia. El hombre, Adán cae cuando afirma su particularidad como tal⁽¹⁴⁰⁾, y por ello el Concepto, la Idea universal, el Verbo asume la singularidad (*Einzelheit*)⁽¹⁴¹⁾, sensible, concreta, presencia en el mundo: Cristo, "la unidad de la naturaleza divina y humana... 'Del Cáliz del reino todo de los espíritus rebosa en él la Infinitud'"⁽¹⁴²⁾. Ese Cristo que "se aliena a sí mismo tomando forma de esclavo" (*Filipenses* 2, 7) -cristología bien aprendida por Hegel en Tübingen como ha sido demostrado-, cumple la totalidad de la alienación de la Idea con su muerte: "Dios ha muerto, Dios está muerto [...]. Es la negación en Dios mismo [...]. Es la muerte de la muerte"⁽¹⁴³⁾. "Con la muerte de Cristo comienza la conversión (*Umkehrung*) de la conciencia"⁽¹⁴⁴⁾.

La alienación ha sido negada (como Hijo y como criatura y hombre): La conciencia se reconoce ahora autoconcientemente como "comunidad santa", universalidad concreta: eticidad (*Sittlichkeit* como "costumbres" o cultura) en el Espíritu- En la historia universal esa "comunidad" es real en la Iglesia (en concreto en la Iglesia cristiana), pero sin olvidar nunca que "la unidad del Estado y la Iglesia ha sido avanzada como el ideal supremo"⁽¹⁴⁵⁾. Se trata entonces de la *Cristiandad* -en el sentido Kierkegaardiano-, de la historia de la Cristiandad *europea*.

"En un principio -se nos dice-, la comunidad debió mantenerse alejada de toda actividad propia del Estado"⁽¹⁴⁶⁾, pero ya "con Constantino el Grande la religión cristiana llegó al trono del Imperio"⁽¹⁴⁷⁾. Sólo con el "espíritu germánico" se alcanza un "mundo nuevo", ya que "la finalidad de los pueblos germanos es la de proporcionar portadores (*Trager*) al principio cristiano"⁽¹⁴⁸⁾. Así llegamos al momento definitivo de la religión absoluta: "La historia europea es el despliegue del desarrollo de cada uno de los principios por sí, en la *Iglesia* y en el *Estado*; y también es la exposición de la oposición entre ambos, recíprocamente, y en cada uno de los mismos, por cuanto cada uno es ya la *totalidad* (*Totalität*); y, por último, la historia europea es la descripción de la conciliación de esta oposición"⁽¹⁴⁹⁾.

Hay en Hegel una doble convicción: que el cristianismo siendo la realidad suprema del Espíritu ha cumplido en Europa su esencia, y por

lo tanto, fuera de Europa nada hay de esencial que no se encuentre incluido ya en la experiencia europea. Es verdad que "el mundo occidental se ha lanzado al exterior por las cruzadas y por el descubrimiento de América [...], pero la relación exterior no hace sino *acompañar* la historia no aportando modificaciones esenciales [...]. El mundo cristiano es el mundo de la consumación (*Vollendung*) el principio queda cumplido y con esto se ha llegado el fin de los días: en el cristianismo [europeo germánico] la Idea no puede ver ya nada más por satisfacer aún [...]. El mundo cristiano [europeo germánico] no tiene ya ninguna exterioridad (*Aussen*) absoluta, sino sólo relativa [...]. Se sigue por ello que la relación hacia el exterior no es ya un momento determinante de las distintas épocas del mundo moderno"⁽¹⁵⁰⁾. ¿Para qué más textos? ¿No hemos demostrado ya lo que deseábamos? Pero aún así queremos, sin embargo, resumir lo logrado.

El acto perfecto de la religión es aquel por el que Dios como Espíritu se rinde culto a sí mismo en y por el hombre. Dicho culto, que parte desde la exterioridad alienada de la naturaleza y asciende hasta el espíritu autoconciente, se realiza real o históricamente en la historia del cristianismo como unidad conciliada finalmente de Iglesia-Estado. La Cristiandad (como dicha unidad que se origina en Constantino y culmina en los Estados imperiales germánicos) es el momento supremo del ser mismo de la divinidad como actualidad del Espíritu ante el Espíritu. De esta manera el Estado imperial es el *portador* no sólo del acto de culto absoluto sino que, su misma realidad, es un momento de la divinidad obrando en la historia: es Dios entre nosotros o con nosotros ("*Gott ist mit uns*", decía Hitler, o "*In God we trust*", como está impreso sobre el dólar). El Estado es lo "en y para sí divino, cuya Autoridad y Majestad (es) absoluta"⁽¹⁵¹⁾. Y, tal como lo hemos visto en el *capítulo IX*, t. IV de esta obra, ante un tal Estado todo otro Estado que no es el portador del Espíritu "no tiene derecho".

El hecho de que un tal Estado europeo, imperial, tenga derechos divinos para su dominio mundial es lo que ha justificado ontológicamente la sacralidad de la conquista de América, de la anexión a los Estados Unidos de muchos territorios mexicanos, de la constitución de un mundo colonial en África y Asia en el siglo XIX, y en el presente, la nueva justificación de guerras de depredación que las potencias del "centro" (Estados Unidos, Europa, Rusia, Japón) realizan en la "periferia". En nuestra América Latina, por otro lado, la *CIA* realiza sus *misiones* en nombre de la "seguridad del hemisferio occidental" y la defensa de la "civilización occidental y cristiana". Es decir, lo exterior al centro es ofrendado al dios del sistema: al fetiche al cual se le rinde culto ahogando la revolución liberadora del Tercer Mundo y de las clases oprimidas.

El "dios" como el ser, como el pro-yecto fundamental, como lo

"visto" y comprendido por la razón, como el fundamento del sistema del Estado, termina por *justificar* la matanza de los pobres de la tierra. Este es el "dios" de los filósofos modernos, del cual hay que saber ser ateos como condición teórica de posibilidad para poder pensar una filosofía de la liberación. Tomemos entonces decididamente el camino del ateísmo de un tal fetiche para encaminar a la arqueológica latinoamericana por nuevos senderos, más acordes con nuestra realidad periférica mundial.

Sin embargo, podría tomarse por callejones sin salida. Uno de ellos, aparente ateísmo de un panteísmo que políticamente puede caer en una posición reaccionaria, es el materialismo holbachiano que diviniza la Naturaleza. En efecto, siguiendo la tradición que entre otros abriera Pedro Bayle (1647-1700) con su obra *Pensamientos diversos sobre el cometa que acaba de aparecer* (1683), que mostraba que la ciencia astronómica y la "religión revelada" nada tenían de común, el barón de Holbach (Paul Henri Thierry, 1723-1789) escribió la famosa obra *Sistema de la naturaleza*⁽¹⁵²⁾, que apareció en 1770. "El hombre ha sido la obra de la Naturaleza... Nada existe fuera del conjunto o *Todo*... Nada hay ni puede haber fuera de los límites que encierran a los seres conocidos. Que el hombre cese pues de buscar fuera del mundo en que habita una felicidad que la naturaleza le rehusa"⁽¹⁵³⁾.

Estos enunciados claramente ontológicos son ahora reafirmados: "Casi todos los antiguos filósofos están de acuerdo en decir que el mundo es *eterno*... Todos aquellos que quieran liberarse de prejuicios, notarán la fuerza del principio filosófico: *Nada se hace de la nada*"⁽¹⁵⁴⁾. Y más claramente aún: "La Naturaleza es un todo activo y en movimiento cuyas partes todas concurren necesariamente, y casi siempre sin saberlo, a mantener su acción, su existencia y su vida"⁽¹⁵⁵⁾. Es decir, se han atribuido a la Totalidad la eternidad, necesidad, actividad, existencia, vida y aún el orden y la capacidad de producir la inteligencia (al hombre). ¿No es en este caso la *materia* el ser, el fundamento ontológico del ente y, por otra parte, lo divino mismo? El materialismo holbachiano no es sino un modo diverso de decir "lo Mismo": lo divino es todo. No se trata de un ateísmo, de un panteísmo.

De la misma manera el materialismo de Engels, y por ello el llamado "ateísmo" ruso (que en verdad es un panteísmo burocrático y desde el stalinismo es el fundamento de la dominación pedagógica y el aniquilamiento de la crítica), es igualmente panteísta: "Tenemos la certeza (*Gewissheit*) de que la materia permanecerá eternamente (*ewig*) la misma a través de todas sus mutaciones [...] y por la misma férrea necesidad con que un día desaparecerá de la faz de la tierra su floración más alta, el espíritu pensante, volverá a brotar en otro lugar y en otro tiempo"⁽¹⁵⁶⁾, como "la sucesión eternamente repetida de los mundos en el tiempo infinito [...] porque] la materia se mueve en un ciclo eterno

(*ein ewiger Kreislauf*)"⁽¹⁵⁷⁾. ¿Puede la ciencia demostrar tales conclusiones? ¿Son acaso principios primeros cuya certeza pudiera manifestarse como no necesitando demostración?

En realidad, Engels ha caldo nuevamente en afirmaciones ontológicas indemostrables. En nuestro caso no nos importa si son demostrables o no, lo que nadie puede negar es que no se trata de un materialismo "ateo": la misma materia ha sido divinizada, si por "lo divino" se entiende el fundamento, el ser, lo absoluto, la Totalidad. Políticamente hablando es un tal panteísmo el que justifica como "el *fundamento* del Estado" ruso actual la acción represora contra toda crítica. Es una religión no secularizada, sino una religión ontológico materialista. El idealismo hegeliano o el materialismo engelsiano tienen ambos un discurso idéntico en su forma: de la *Identidad* (sea ésta el Ser como Idea o como Materia) procede el ente por *Diferencia*. En ambos casos el Todo es la verdad, la razón: el sistema. Es necesario ser ateos de una tal divinidad, de lo contrario la liberación de los oprimidos es imposible en el sistema que dice expresar políticamente al Ser (sea Idea o Materia). En nombre de la materia o la Naturaleza se cometen injusticias: nuestra posición debe igualmente criticar la religión del materialismo panteísta o naturalista, ya que puede ser burocrático e imperial.

De lo que se trata, entonces, es que las religiones de los sistemas vigentes y opresores adoran a su propio pro-yecto, su fundamento, el *ser* de la Totalidad que manipulan⁽¹⁵⁸⁾. El *ser*, lo divino por excelencia, "es así, como es". Como es lo primero y el fundamento nada ni nadie puede juzgarlo: en realidad no es bueno sino *verdadero*. El hombre perfecto es el que lo descubre en su estructura, el que lo contempla en su realidad. Desde la *visión* del ser se iluminan los entes. Por ello la perfección es contemplativa y la divinidad se manifiesta como *logos*, idea, razón, concepto. El Todo, como fundamento, no es ético: es simplemente verdadero, habíamos afirmado más arriba⁽¹⁵⁹⁾.

Pero esa divinidad contemplada no es sólo una verdad teórica sino que es una "verdad para la acción", no es sólo una idea sino una *ideología*. Es un "dios" al que se le rinde culto y se le ofrecen no sólo sacrificios de la naturaleza sino "sacrificios humanos": léase ahora el texto puesto al comienzo de este capítulo. La absolutización *hecha* por el hombre, con voluntad de poder, del fundamento del sistema y como razón en nombre de la cual se domina a los hombres, es el proceso de *fetichización*. Es sabido que "fetiche" viene del portugués de *fetisso*, cuya raíz latina es: *facere* (hacer), de donde procede igualmente "hechizo"⁽¹⁶⁰⁾. La fetichización, sin embargo, no es sólo "absolutización", sino que es igualmente fundamento de acción y de culto: el fetiche es operante además de fascinante, luminoso, sagrado. El fetiche es la sacralización del objeto que es la mediación necesaria para el cumplimiento

práctico del sistema de dominación: el fetiche erótico es el "falo"⁽¹⁶¹⁾, el fetiche pedagógico es la "cultura aristocrática"⁽¹⁶²⁾, el fetiche económico político del capitalismo es el "dinero"⁽¹⁶³⁾.

El fetichismo en cuanto representación encubridora es ideológica, y en cuanto a su operatividad es mágica: se "identifica la cosa, y su función"⁽¹⁶⁴⁾, es decir, la sed llama inmediatamente a "CocaCola", y por otra parte, "no hay ningún lapso entre la denominación y el juicio: el cierre del lenguaje es perfecto"⁽¹⁶⁵⁾; es "el recurso al lenguaje mágico ritual"⁽¹⁶⁶⁾. Lo mágico es esa inmediata operatividad que tiene un objeto. La funcionalidad o funcionamiento de una cosa es el lugar que se le asigna en la Totalidad. De esta manera, la praxis "institucional"⁽¹⁶⁷⁾ es el modo moderno del culto al fetiche: sacralizado el sistema en totalidad, se cumplen acciones definidas dentro de un orden también mítico-mágico, y cada cosa responde a las exigencias esperadas de ella. Lo político-religioso es una ontología. El fetiche o "dios" se ha identificado, la praxis y la teoría, según el ideal de Hegel en la Idea absoluta, son idénticas: el hombre en sus costumbres (la *Sittlichkeit*) cumple las acciones rituales del absoluto, el fundamento del sistema: ¡*Ave César!*.

Faltaría, entre tantos otros, mostrar que el fetichismo es además horrendamente violento. Como el sistema se cierra o impide su superación, porque la liberación es muerte del orden vigente y nacimiento de uno nuevo, es el fundamento de la totalidad opresora la que justifica no sólo la dominación sino la represión del oprimido que pretende liberarse. De esta manera, el "dios"-*fetiche* exige víctimas culturales que siempre se escogen entre las mujeres (violación erótica), entre los niños o jóvenes (dominación pedagógica) o entre los vencidos o prisioneros (servidumbre política). El fetiche exige sangre, por ello es *sanc-tum*. Desde Moloch o Huitzilopochtli, hasta el "dios" de la Inquisición o del Imperialismo ruso-americano, *lo sagrado opresor*, la religión que se impone por las armas, exige sacrificios.

Bartolomé de las Casas, en 1514, en la isla de Cuba, tierra elegida del Caribe, escribió: "El clérigo Bartolomé de las Casas [...] andaba bien ocupado y muy solícito en sus granjerías, como los otros, enviando indios de su repartimiento a las minas, a sacar oro y hacer sementeras [...] pero un día de] Pascua de Pentecostés [...] comenzó a considerar [...] del *Eclesiástico*, capítulo 34: 'Quien ofrece en *sacrificio* algo mal obtenido su ofrenda es culpable [...]. Ofrecer un *sacrificio* con lo que pertenecía a los pobres es matar al hijo en presencia de su padre [...]. Comenzó, digo, a considerar su miseria"⁽¹⁶⁸⁾. Bartolomé entendió que el culto del fetiche (que no es otro que el culto perfecto de Hegel) es uxoricida, filicida, fratricida. En este sentido estamos de acuerdo con René Girard, cuando nos dice que "la violencia constituye el corazón verdadero y el alma secreta de lo sagrado"⁽¹⁶⁹⁾, porque "es el dios el

que reclama víctimas; sólo él en principio se satisface del humo de los holocaustos"⁽¹⁷⁰⁾.

Aun en nuestra sociedad contemporánea "los mitos y los ritos, es decir, las interpretaciones religiosas, rondan la violencia originaria sin jamás aprenderla verdaderamente"⁽¹⁷¹⁾. En efecto, la violencia fundadora de la Europa moderna ¿no es acaso la victimación de los indios americanos en las minas, de los negros africanos como esclavos y de los asiáticos en la *guerra del opio*? Las cristiandades modernas, y aún los materialismos feticistas ruso-americanos, ¿no se fundan acaso en divinidades insaciables de sangre humana? ¿Puede ser auténticamente divino el fundamento de tamañas injusticias?

§ 69. *Hacia un discurso ateo de todo sistema*

Deberíamos partir de la praxis liberadora latinoamericana para ver cómo un Tupac Amarú puso realmente en cuestión al *dios-fetiché* de la Cristiandad colonial hispanoamericana en su rebelión de indios; o cómo el cura Hidalgo con su ejército de indios dejó de rendir culto, se declaró prácticamente ateo, del "dios" de la oligarquía mexicana; su praxis de liberación le valió el juicio de herejía, la excomunión y por último la muerte y la separación de su cabeza que quedó expuesta durante años en Guanajuato. Sin embargo, y una vez más, nos remontaremos al discurso ateo de los posthegelianos, ya que en su aparentemente extrema irreverencia hacia lo sagrado, pienso que plantearon filosóficamente de manera adecuada la cuestión (aunque la resolución al planteo no fue lo radical y consecuente que se podía esperar).

Siguiendo algunas propuestas realmente revolucionarias de Schelling⁽¹⁷²⁾, Feuerbach enunció claramente que "la nueva filosofía es la conversión completa, absoluta, no contradictoria de la teología [hegeliana] en antropología"⁽¹⁷³⁾. El discurso de nuestro filósofo es el siguiente: en primer lugar, la cuestión de "dios" ha sido planteada en el siglo XVIII por los deístas; en segundo lugar, se supera el deísmo en el panteísmo, donde incluye también los panteísmos materialistas; en tercer lugar, muestra que la ontología hegeliana es un panteísmo donde se identifica el ser con el pensar; por último, demuestra que esa divinidad no es sino la divinización de la misma razón, un momento del ser del hombre. Feuerbach se declara entonces ateo de la divinización del *cogito* moderno a fin de abrirse al *otro* hombre: "La filosofía humana, dice, por el contrario: aún en el pensar, aún en tanto que filósofo, soy un hombre ante *otro* hombre"⁽¹⁷⁴⁾.

De la misma manera Kierkegaard, contra Hegel, escribe que "todo sistema, en razón de su carácter de cerrado, debe ser *panteísta*"⁽¹⁷⁵⁾.

Este panteísmo ontológico es idealista, y por otra parte, "dar al pensar la supremacía sobre todo el resto es un gnosticismo"⁽¹⁷⁶⁾, y en esto "la especulación moderna [europeo hegeliana] pareciera haber realizado un pase de mano y haber logrado ir más allá del cristianismo, pero no ha vuelto sino al paganismo"⁽¹⁷⁷⁾, al fetichismo. Kierkegaard critica a las comunidades históricas cristianas de su tiempo y muestra que se han transformado en *cristiandades* (culturas paganas lejanas del cristianismo). Esta posición atea ante el "dios" pagano de la *cristiandad* debe ser asumida, y se transforma entonces en la desesperanza de las seguridades engañosas de la totalidad objetual de la cultura imperante, que hemos llamado fetichista.

En su crítica, Kierkegaard agrega a Feuerbach una cierta visión histórica. Con Proudhon tendríamos ya una crítica política, cuando ensimismado piensa para sí como en un monólogo: "Estudiando en el silencio de mi corazón y lejos de toda consideración humana *el misterio de las revoluciones sociales*, Dios, el gran Desconocido, ha llegado a ser para mí una hipótesis, quiero decir, un momento dialéctico necesario"⁽¹⁷⁸⁾. Desde un mismo punto de vista uno de los fundadores de la Escuela de Marburgo, Hermann Cohen, escribirá ya en el siglo XX: "¿En qué consiste la esencia del profetismo? En la no separación entre la religión y lo político [...]; por ello los profetas no fueron filósofos sino políticos [...]. El pobre fue para ellos el símbolo del dolor humano[...]. En su visión social reconocían en el pobre la estructura sintomáticamente enferma del Estado"⁽¹⁷⁹⁾. En esta tradición de ateísmo ante el "dios" de Hegel y de las cristiandades imperantes en Europa, solidarias de las monarquías y del sistema burgués creciente, al mismo tiempo que secularmente imperial, se levanta la voz de Karl Marx.

Ahora puede entenderse, y al mismo tiempo aceptarse nacional e históricamente, que "el presupuesto de toda crítica es la crítica de la religión [fetichista]"⁽¹⁸⁰⁾. Es decir, la sacralización fetichista de un sistema fija con pretensión de eterna ahistoricidad la dicha Totalidad. La manera de desfijarla, movilizarla, relanzarla, hacer posible la praxis de liberación, es declararse y ser ateo del *dios-fetiche que funda* el sistema. La crítica a la religión del sistema es así el comienzo de la crítica política, social, erótica, pedagógica, etc.

En efecto, "el hombre *hace*"⁽¹⁸¹⁾ la religión"⁽¹⁸²⁾, es decir, hace la religión fetichista para mimetizar y justificar las injusticias, las estructuras opresoras. Desde este punto de vista la religión fetichista "es el opio del pueblo". Vemos entonces cómo la crítica atea del dios-fetiche hegeliano y europeo-imperial abstracta de Feuerbach e histórico-individual de Kierkegaard, se torna una crítica económico-política en Marx. La cuestión, en tanto ateísmo o como negación de la divinidad del fetiche, ha sido real y filosóficamente exacta y correctamente planteada. Es la "negación" del *ser* de la ontología como límite

último de la realidad: más allá del ser del sistema hay todavía alguien, el "tú" de Feuerbach, el "Dios" de la fe de Kierkegaard, y por ello "el ateísmo en cuanto negación de carencia de esencialidad no tiene ya más sentido, pues el ateísmo es una negación del dios [fetiche], pero afirma, mediante esta negación, la existencia del hombre"⁽¹⁸³⁾, del pobre, del oprimido, del proletario en la sociedad industrial.

De aquí, entonces, que habría que preguntarse cuál es el verdadero sentido de las palabras de Nietzsche cuando exclamó: "Hemos matado a Dios -tú y yo-. Todos nosotros somos sus asesinos"⁽¹⁸⁴⁾. Por el contexto panteísta del "eterno retorno de lo mismo" pareciera ser la negación del Otro absoluto, pero no sería imposible que el genio poético de Nietzsche fuera más allá que su capacidad racionante y, gracias a ella, haya entrevistado el *fin de Europa*, su muerte, la muerte de su divinización, de su fetichización: "el nihilismo europeo"⁽¹⁸⁵⁾. Pienso que la fórmula nietzscheana -que tiene otro sentido que la hegeliana, es ambivalente, pero en un sentido puede ser aceptada por la filosofía de la liberación latinoamericana: ¡La divinidad de Europa ha muerto!⁽¹⁸⁶⁾.

Negada la divinidad del fetiche, ¿qué es lo que hay *más allá* del horizonte del sistema? *Más allá* del ser de la ontología, del límite de la Totalidad establecida no hay *nada* del sistema⁽¹⁸⁷⁾. La *nada*, negativamente, no es algo del sistema: es lo que está *más allá* (meta) y *más arriba* (anó). La *nada*, afirmativamente, es lo metafísico: el Otro que el sistema, pobre en el sistema, "nada" como otro con respecto al sistema mismo. Por ello coinciden en esto personas tan lejanas como Juan de la Cruz⁽¹⁸⁸⁾, Meslier o Babeuf⁽¹⁸⁹⁾, Bergson⁽¹⁹⁰⁾ o Wittgenstein⁽¹⁹¹⁾. Lo que está más allá que la Totalidad, *nada*, es *lo real* más allá del ser: lo misterioso, lo místico, el Otro. Por ello, *la condición práctica de la posibilidad de afirmar teóricamente al Otro es ser ateo del sistema, de la Totalidad vigente*, del dios-fetiche⁽¹⁹²⁾.

De lo que se trata ahora es de saber internarse en la *nada*, en el "no-ente" (*oùk ón*), realmente, prácticamente. Es decir, debemos describir cuáles son las condiciones de posibilidad práctica del acceso a la realidad del Otro. "El Otro", sin embargo, tiene una significación análoga: puede ser el Otro antropológico (tema tratado en los capítulos VII, VIII y IX de esta ética), o puede ser el Otro absolutamente absoluto: otro no sólo que el mundo sino que el mismo cosmos⁽¹⁹³⁾. Esta cuestión debe retenernos hasta el fin de este capítulo.

Nuestra descripción del itinerario para acceder a la realidad del Otro, más que *pruebas* que demuestran, son un *probar* o *gustar* (experimentar) el camino mismo. Partiremos desde la concreción histórica de un hombre que ha vivido en su existencia latinoamericana la *posición* adecuada. Tomaremos como ejemplo, podría ser otro, es evidente, a

Bartolomé de las Casas⁽¹⁹⁴⁾. En la *cláusula del testamento* escrito en 1564, cincuenta años después de aquel memorable 1514 de su conversión⁽¹⁹⁵⁾, escribió: "E porque por su bondad y misericordia tuvo por bien *elegirme* por su ministro *sin yo se lo merecer*, para *procurar* y volver *por* aquellas universas gentes [...] y por liberarlos de la violenta muerte que todavía padecen"⁽¹⁹⁶⁾.

Esta realidad latinoamericana nos permitirá comprender qué sea la religión metafísicamente hablando. Contra Hegel, que la describía como la elevación del finito al Infinito siendo esencialmente culto en la fe como acto representativo, *la re-ligión es la ex-posición re-sponsable por el Otro ante el Otro absolutamente absoluto*. La destrucción de las palabras con los guiones quiere indicar, pedagógicamente, que la significación de cada uno de esos términos es nueva, meta-física y no ontológicamente comprensible. Veamos esto en la experiencia de Bartolomé.

La palabra religión⁽¹⁹⁷⁾ dice "relación a". Con respecto al ser como fundamento reservaremos la escritura normal: *religión*; con respecto al ámbito meta-físico o an-árjico: *re-ligión* (la separación nos habla de una "ligazón" -o relación irrespectiva a lo originario, no sólo principio [*arjé*, *Grund*] sino *más allá* del principio [*anarjé*, *Abgrund*, *Ursprung*]). La experiencia del "cara-a-cara" (descrita en los *capítulos III al IX* de esta obra) son experiencias re-ligiosas por excelencia: el coito bisexual en la belleza, el respeto metafísico del hijo en la pedagógica, la justicia trans-ontológica ante el oprimido políticamente. Re-ligazón que supone, como veremos, pre-elección de re-sponsabilidad y honra ante la santidad del Otro como el ab-soluto: "alguien" inalienable, in-mediatizable. Para decirlo desde ya en una sola palabra: *obsesión por el Otro*⁽¹⁹⁸⁾. Obsesión: permanecer (*sidere*) delante de (*ob-*). Pero el "delante de" (*ob-*) tiene dos términos (II y III en el *esquema 35* que aparece más adelante).

La re-ligión no es una dimensión óptica ni ontológica, es decir, no es una "intención" en el sentido fenomenológico, y ni siquiera un "existenciarío" en el sentido heideggeriano. No se trata de la constitución de un cierto objeto como sagrado (como posición de la conciencia, por ejemplo, de un primitivo ante el totem del clan, y tal como lo describe Otto), pero tampoco es una apertura al ser como divino. Se trata, en cambio, de una dimensión que está *antes* que lo ontológico y *más allá* del ser: es anterior al *a priori*, es ligazón (como la de la obligación)⁽¹⁹⁹⁾ al Otro, no sólo como interpelante o pro-vocante, sino como necesitante, suplicante, sufriente. Cuando Bartolomé dice que "tuvo por bien elegirme" indica exactamente el primer momento de esta dimensión meta-física. Se trata de la imposibilidad de "sacar el cuerpo", acorralamiento imprevisible y, sin embargo, insuperable; es un experimentarse *electo-para* sin poder huir, como Jonás.

La subjetividad, como dimensión real y previa a la conciencia, queda como situada ante (obsesivamente tensionada hacia lo an-árjico: lo que lo separa de su cotidianeidad cómplice) lo que se impone con exigencia de perentorio acatamiento, obediencia, aceptación. Es la *pasividad* absoluta o meta-física del que se afirma como electo, sin conciencia clara ni desde cuándo, ni dónde, ni cómo: vocado desde siempre, con-vertido en el puntual instante en que la elección (*flecha a del esquema 38*) se presenta como pro-vocación histórica del rostro del pobre (*flecha b*).

La experiencia de la elección es simultánea a la implícita del yo de la conciencia como anterioridad absoluta, de la re-sponsabilidad: "sin yo lo merecer", dice Bartolomé. ¿Cómo habría de tenerse mérito -anterioridad, entonces- de lo absolutamente anterior? El con-vocado queda como alelado, sin palabra, pasmado. Pero al mismo tiempo se derrumba su cotidianeidad segura, instalada: es "muerte" a la totalidad egótica.

Esta aceptación "a pesar mío", en la paciencia absoluta, es siempre una re-ligación de ex-posición re-sponsable. La palabra "ex-poner" significa aquí: poner delante desde el origen (como cuando se dice: "*expuso* el pecho abriendo su camisa ante los que lo iban a fusilar"). Ex-posición es: "- ¡Heme aquí! -"; el *decir* meta-físico antes que *lo dicho* ónticamente. Pero " ¡Héme aquí: *por* el Otro!", por el que me pro-voca históricamente como pobre suplicante. El llamado a la ex-posición es al mismo tiempo re-sponsabilidad ("responder-por" el que se me ha dado a cargo): *por* el Otro que necesita protección, ayuda, socorro. Oír su voz provocante, hemos dicho, es la "conciencia ética"⁽²⁰⁰⁾: sólo el que tiene conciencia ética *escucha* la voz que lo elige por la epifanía del clamor del pobre a tomar re-sponsablemente a cargo la vida del perseguido, el alimento del hambriento, la opresión del dominado (posición 3 *del esquema 35*).

Bartolomé ha sido electo "*para procurar*", "para cuidar-a", para "ocuparse-de", a fin de curar por aquellos que tiene delante: "*por* aquellas universas gentes". No se trata de la cura o pre-ocupación heideggeriana, la manera como el pro-yecto antecede a las posibilidades; se trata de pro-curar por alguien y no por impersonalidad neutra del ser como pro-yecto com-prendido. La pasividad meta-física del interpelado es re-sponsabilidad pro-curante. Pro-curar por el pobre (como exterioridad: II *del esquema*) o el oprimido (posición 3 dentro de la Totalidad) es ex-ponerse; es estar ex-puesto, pero no al error, a la falsedad, sino que, por la condición humana de la carnalidad, de su sensibilidad, a la humillación, el traumatismo, el dolor, la muerte.

El que "saca la cara" *por* el Otro se ex-pone a la persecución. Es más, la re-sponsabilidad por el Otro incluye siempre la tensión persecutoria, no como patológico complejo de persecución (o culpabilidad)

sino como el estar siendo *realmente* perseguido. El que siendo re-sponsable por el Otro lo testimonia, lo representa ante la Totalidad: lo defiende (posición 2 ante *I* en el *esquema*), es siempre objeto de la represión del dominador (posición 1). Es por ello que la aceptación de la interpelación o vocación a la re-sponsabilidad, aceptación previa al compromiso ya la decisión óntica, es obediencia a la expiación, al martirio. El que se juega por el Otro porque es re-sponsable de su seguridad, es el testigo del Otro absoluto interpelante ante la Totalidad: *es la gloria del Otro absoluto* que se gloria en el ex-puesto.

La "gloria" no es sino el reconocimiento de la absolutez del Absoluto; por ello el testimonio del Otro, el pobre y el oprimido, *en* la Totalidad o el sistema, en el: "¡Héme aquí!", afrontando el traumatismo sin evasión, el escándalo de la sinceridad en la imposibilidad del callarse por el Otro, este librarse de la represión del sistema es la presencia de la gloria del Infinito en el sistema. El que está más allá que todo sistema (ana-léctico o an-árjico) es testimoniado en el sistema por el ex-puesto re-sponsable y ob-sesivamente por el Otro, el pobre. Esta dimensión es la re-ligión en su sentido meta-físico⁽²⁰¹⁾.

Realiza su dimensión meta-física re-ligativa al que se le "mueven sus entrañas" ante el rostro sufriente, ante "la violenta muerte que todavía padecen"-indica Bartolomé en su *Testamento*-, el que no puede apartar de su memoria el rostro del otro, actualización histórica de su propia dimensión meta-física inmemorial. La madre posee por su hijo una relación pedagógica cara-a-cara que no puede denominarse, como en los animales, un "instinto materno". Es algo más; es justamente la dimensión re-ligativa por la que la procreadora asume en la re-sponsabilidad al indefenso; re-sponsabilidad que la expone a la muerte si fuera necesario. Es una re-sponsabilidad hacia el pobre, ilimitada, inicial, *apriori* de todo *apriori*⁽²⁰²⁾. Por ello, ante el Otro indefenso y sufriente, la re-sponsabilidad es sustitutiva, asume aún la culpa merecida del Otro, gratuitamente, des-interesadamente⁽²⁰³⁾, ocupa el lugar del que tiene a cargo, *más* allá del éxito o el fracaso, de la felicidad o la infelicidad⁽²⁰⁴⁾. Su pro-curación va más allá que el pro-yecto de la Totalidad, donde se funda el éxito, la felicidad o el fracaso o la infelicidad, pero va aún más allá que el juego, del *homo Indens* de Nietzsche o Fink, porque el Otro es el ámbito de la ex-igencia que re-liga abrumando la conciencia ética y permitiéndole poseer su quietud sólo ante la cabal liberación del oprimido del cual es re-sponsable. Por ello Bartolomé se experimentó como electo y re-sponsable, "*por liberarlos* de la violenta muerte que todavía padecen".

Porque el Otro que pro-voca y con-voca a su liberación está más allá del tiempo de la subjetividad cerrada en la Totalidad del sistema, le llamaremos *anacrónico*; pero porque es anterior a toda acción o compromiso de justicia en el mundo, porque la re-sponsabilidad por el Otro

abre el pro-yecto ontológico de justicia y justifica la praxis liberadora, la llamaremos *diacrónica* (anterior a la sincronía del sistema dominador).

La re-ligión o re-ligación meta-física es esa tensión anacrónica y sincrónica, inmemorial (anterior a toda historia), que ex-pone al testigo y re-sponsable por el Otro, el pobre, ante el Otro absolutamente absoluto.

Pero, ¿qué es esto de "*el otro absolutamente absoluto*"? El es el supuesto arqueológico (en realidad *an*-arqueológico: *más allá* del principio del mundo) de la pro-vocación inicial. Es aquel que "por su bondad y misericordia tuvo por bien elegirme" -nos dice todavía Bartolomé-. "El Otro" antropológico es ab-suelto de continuidad con el sistema; por ello es absoluto, y también santo, digno. Pero de lo que se trata ahora es del "absolutamente" absoluto, del ab-suelto de continuidad aún de la historia humana y del hombre mismo. Acerca del sin nombre, porque se sitúa más allá, no sólo del ente y del ser, sino de la exterioridad dis-tinta humana, acerca del Otro absolutamente absoluto sólo hay huellas, signos que hacen señas, vestigios. Paradójicamente, se encuentran nuevamente unidos tanto un místico⁽²⁰⁵⁾, con un revolucionario⁽²⁰⁶⁾ o un lógico aparentemente escéptico de la meta-física⁽²⁰⁷⁾. Todos coinciden en que acerca de lo que no puede hablarse hay que guardar sagrado silencio, porque acerca de lo que no es ente, ni mundo, ni exterioridad finita, no hay sino "huellas" de su Ausencia.

Cuando Robinson encuentra de pronto en la soledad antigua de su isla ciertas "huellas" humanas sobre la arena, inesperadas y recientes, experimenta lo que deseamos describir. "Huellas" humanas son un signo óptico, un fenómeno. Pero un fenómeno que al mismo tiempo es un enigma, un misterio que exige ser descifrado perentoriamente: "¡Alguien está allí! ¡Hay alguien! ¿Acecha? ¿Me estará viendo? ¿Prepara una celada para robarme, matarme?".

"Las huellas", entonces, son *en* el mundo el testimonio de la ausencia del Otro, al que se le puede encontrar siguiendo sus huellas, accediendo a su lugar de residencia: al fin del camino. El que deja en sus huellas su ausencia no es un *ante* (cara-a-cara), sino que da su espalda, su presencia inquieta por signos que lo señalan, al cual se refieren. Las huellas tienen la presencia del "un no sé qué que queda palpitando" -diría Juan de la Cruz-. El rehén, re-sponsable ex-puesto por el Otro y asediado en su nombre en el "interior" del sistema que lo aprisiona y retiene, como secuestrado, busca en las huellas, en el fenómeno como enigma, en el rostro como misterio, la exterioridad infinita o al infinitamente exterior.

Ateo de sí mismo y de la Totalidad, en dirección hacia el Otro, recorriendo palmo a palmo cada huella, pone así las condiciones reales

del acceso al Otro absolutamente absoluto, el Ausente. "El yo se aproxima al Infinito avanzando generosamente hacia Tí [...]. Me aproximo al Infinito en tanto me sacrifico [por el Otro]"⁽²⁰⁸⁾. Por ello la re-religión, en su sentido meta-físico, no es conocimiento ni saber (como para las ontologías), sino proximidad real: cara-a-cara, presentida, previ-vida, pregustada en el rostro del Otro. El infinito se avanza en sus huellas no son meros fenómenos ónticos sino *epifanía* meta-física: el rostro de la viuda (mujer pobre), del huérfano (niño suplicante), del pobre y extranjero (el hermano sin poder)⁽²⁰⁹⁾. En el rostro del pobre (no del igual *en* el sistema, sino del *exterior* al poder del sistema), en sus ojos que interpelan, es donde se encuentra la enigmática y misteriosa epifanía (la revelación o apocalipsis "a través de la cual": *epí* -en griego-) de lo an-árjico absolutamente absoluto, del anterior a toda anterioridad.

Es en el pobre donde *se revela* el Infinito, donde inspira y pro-voca interpelantemente a sus profetas, a sus testigos, a los que inquietan todos los sistemas históricos. La pro-vocación histórica del pobre (*p* en el *esquema* 35) no es sino la presencia enigmática, e-norme, epifánica de la elección apocalíptica: revelante. El Infinito absolutamente absoluto se revela por sus huellas: el hombre que, más allá del sentido y el valor, en el sin-sentido y la pobreza de todo valor, es alguien todavía: ¡Hay alguien! El que se define como rehén en el sistema, gloria del Infinito y re-sponsable por el Otro, es el hombre re-religioso. Es en esa religación meta-física por donde transita la justicia erótica, pedagógica y política (tres momentos esenciales de la exterioridad antropológica que se abren desde la exterioridad arqueológica).

Nuestro intento aquí, entonces, no es *probar* teóricamente la existencia de Dios; no creemos que sea el camino filosófico del problema en América Latina hoy. Nuestra intención es un mostrar cuál es el camino real (y por ello histórico: erótico, pedagógico y político, este último principalmente) para acceder al Otro anterior a toda anterioridad. El "ante" el cual Bartolomé asume la re-sponsabilidad de la elección de jugarse "por".

Se da así una tripolaridad: el *yo-rehén* y ob-sesivo; el *por* el Otro, el pobre; el *ante* el Otro Infinito. El yo-rehén se enfrenta ex-puesta-mente frente al dominador: como testigo del pobre y el Infinito; como liberador del oprimido. En cuanto electo por la Palabra revelante, su re-religión dice referencia al Origen. Como re-sponsable por la liberación del pobre, su re-religión dirá referencia y lo veremos en los párrafos siguientes, al que debe rendirse un "servicio" y "culto" en la liberación del pobre, dirá referencia al último.

El Origen es revelador *en* la historia (y ya veremos que es creador con respecto al cosmos); el Último es liberador o salvador *de* la historia (donde se asume el cosmos como liturgia). El doble movimiento apoca-

líptico y soterológico son los dos accesos por los que el Otro absolutamente absoluto revela su realidad Ausente en la presencia enigmática de su huella, el pobre, y exige su gloria, futuro de todo sistema vigente que por vigente y presente no puede ser sagrado sino histórico. Más allá que toda Totalidad, que la com-prensión del ser y que el mismo pobre, se encuentra la arqueología del mismo ser y del mismo pobre: *Nada* de lo que se com-prende dentro del horizonte del mundo y los entes. "El no-ente" que tiene su privilegiada "huella" en el rostro sagrado del Otro cuando se avanza y clama: "¡Tengo derechos que no son los tuyos!-". La infinitud de la libertad meta-física del Otro resplandece como signo que señala al Infinito mismo. Por ello, el acceso al Infinito es la afirmación *real* del que lo revela y en cuya epifanía se desnuda: el oprimido como otro. Todo lo dicho, sin embargo, "no se deja convertir en la evidencia de un discurso filosófico [ontológico], permanece siempre en la dimensión del *enigma*: no se trata de significaciones objetivas [ónticas...]. Sólo la conciencia ética[meta-física] siente su peso"⁽²¹⁰⁾.

¿Qué significa entonces la "muerte de Dios"? ¿De qué "Dios" se trata? ¿No se habrá asesinado su enigmática epifanía y por lo tanto, no se habrá destruido el camino mismo del acceso real al Infinito?

Pensamos, en efecto, que la modernidad europea -en cuya tradición fratricida le seguirán en el siglo XX Estados Unidos y Rusia, con responsabilidades no iguales- se funda sobre la muerte del Otro, el pobre, el indio, el africano, el asiático-. Asesinada la epifanía, borradas las "huellas" ¿cómo podría accederse al Otro absolutamente absoluto? Europa moderna nace desde el descubrimiento (¿no es en realidad un encubrimiento?) de América, como ateísmo del Otro absoluto y fetichización de su mundo europeo como divino -la filosofía hegeliana es, por otra parte, su más coherente ontología-. Ahora, entonces, se puede interpretar filosóficamente la lógica de la conocida poesía: "No hay Elohim, no hay quien haga justicia [...]. Comen a mi pueblo como pan" (Salmo 14, 1-4). Para mejor captar lo que el texto encierra, como para constatar lo explicado en los dos últimos párrafos, permítasenos proponer una doble situación:

SITUACION 1 -Fetichismo de la totalidad, europea moderna y burguesa: ateísmo del Otro absolutamente absoluto.

1. *Momento negativo: negación de la exterioridad o alteridad por la dominación del indio, el negro, el asiático, el trabajador metropolitano, la mujer y el hijo (ateísmo del Otro revelante y creador)*
2. *Momento positivo: afirmación de la totalidad europea como le "civilización occidental y cristiana", divinizada (fetichismo).*

Esta situación se produce desde el siglo XV, imperceptiblemente, lentamente: el "yo conquisto" se expresa como *ego cogito* y al final en la "religión absoluta" del Estado imperial de Hegel. Ateísmo del Absoluto otro por asesinato del pobre: "No hay Elohim [en Europa], no hay quien haga justicia [en la periferia ni entre los oprimidos...]. Comen a mi pueblo [tal como lo hemos descrito en el *capítulo IX, t. IV* de esta *Ética*, como pan" ; es decir, el hombre es inmolado al dios-oro. La aparente religiosidad de los poderosos (de la Cristiandad como Estados, de los nobles, aristócratas, oligarquías, burguesías, de los "servicios de inteligencia" que defienden y propugnan la seguridad del "Hemisferio Occidental") no es sino el culto idolátrico al fetiche.

SITUACION 2. Liberación de la periferia y de los oprimidos; ateísmo del capitalismo y el burocratismo idolátrico.

1. *Momento negativo: negación de la negación del Otro: Liberación de la periferia, del obrero, de la mujer y el hijo (ateísmo del fetiche).*
2. *Momento positivo: afirmación de la alteridad por la praxis liberadora (servicio erótico, pedagógico y político al Otro, el pobre; gloria y culto en ese servicio al Otro absolutamente absoluto).*

Esta situación se comienza a producir en Europa desde fines del siglo XVIII contra la burguesía triunfante y en el siglo XX en todo el mundo por los movimientos de liberación de las naciones periféricas, las clases oprimidas, la mujer y la juventud. Ateísmo del fetiche que pasa por ser el único dios, siendo sólo un ídolo. Ateísmo del que cumple el mandamiento poético: "No tendrán otro dios delante de mi rostro (al panai)" (*Exodo* 20, 25), ni siquiera "en mi proximidad" (*Deuteronomio* 5,7). Delante del "Rostro" sólo es digno el rostro libre del pobre. Quien procura liberarlo de la violenta muerte que padece -como escribía Bartolomé en su *Testamento*- ha accedido a la vía que lo lleva a su destino. ¡Dios no ha muerto! ¡Quien ha sido asesinado es el pobre, el Otro, el pueblo! Muerta o alienada la epifanía, ¿cómo podría revelarse el Ausente, el Desconocido, como decía Proudhon?

La cuestión de la "muerte de Dios" es un falso problema. Dios -sea la totalidad de la materia, sea la totalidad de la Idea, sea el Otro absolutamente absoluto- es el momento requerido como inicio de todo discurso (ya sea ontológico o meta-físico). Nadie ha podido negarlo con seriedad. El auténtico problema no es la "muerte de Dios", sino la "alienación del Otro": *La injusta alienación de los oprimidos*. Es la sangre de los oprimidos de toda la tierra, de todas las naciones y fami-

lias la que encuentra Nietzsche en sus manos: no es la sangre de Dios, es la sangre de su "huella", del puente mismo por el que puede transitar-se más allá del ser, del sistema. Destruir el puente de salida es, al mismo tiempo y paradójicamente, matar el sistema, ya que deberá resignarse a ser "el eterno retorno de lo Mismo": infecundidad definitiva de lo físico, inorgánico, muerto.

La filosofía latinoamericana, entonces, no puede más que ser atea del "dios-fetichismo" de la modernidad, desde Descartes a Hegel o Heidegger. Deberá ser atea de todo sistema, pero, y ésta es una limitación peligrosa en el discurso pretendida y solamente ateo, deberá también afirmar que el Divino es *Otro que todo sistema*, de lo contrario, se permitiría a un sistema futuro, -por ejemplo a la burocracia rusa pretendidamente atea-, que se divinizará a sí mismo creyéndose el momento irrevocable, -ya que el "partido", ¿no es acaso la conciencia autoconsciente de la materia eterna y circularmente retornante?-. El retorno de los brujos se produce siempre cuando no se ha afirmado rotundamente que el Otro absolutamente absoluto es el más allá de toda Totalidad. Más allá del ser del mundo el Infinito es garantía de historia e ininterrumpida liberación de la mujer, el hijo y el hermano. Sólo la afirmación del Divino como otro que todo sistema es el punto de partida del discurso filosófico radicalmente liberador. Desde la exterioridad infinita, aunque sea negativamente, el discurso filosófico tiene criterio para acusar de culpable (efectuar la crítica) a todo sistema. Sólo puede ser definitivamente ateo de todo sistema el que afirma la exterioridad del Sagrado.

El camino que hemos pretendido bosquejar en este párrafo es de ortopraxis y no de ortodoxia: se trata de una vía meta-física para acceder a la realidad del Otro absolutamente absoluto, y no de una vía ontológica para demostrar su existencia. El discurso ortopráctico se apoya e indica el sentido de la praxis liberadora revolucionaria: es un argumento de realidad.

§ 70. El estatuto ético del cosmos

En este párrafo abordaremos la cuestión meta-física en cuanto tal, nivel que hemos tenido en vilo en toda esta obra para sólo ahora bosquejar un discurso más problemático que resolutivo. Desde ya debemos repetir lo dicho a lo largo de esta ética: la re-sponsabilidad por el Otro se ratifica en un compromiso práctico por el Otro. El que no haya cumplido las condiciones *reales* o prácticas del acceso al Otro erótico, pedagógico o político, mal podrá pensar la cuestión del Otro absolutamente absoluto. El pensar es consecuente al practicar. La negación del Otro absolutamente absoluto se realiza prácticamente al absolutizar fetichistamente el sistema (aunque se pretenda adorar a no sé qué Dios creador o salvador: el de la Cristiandad imperial, por ejemplo).

Puede realizarse absolutación teóricamente; pero aquí hay que distinguir: si dicho ateísmo viene sólo a confirmar el fetichismo práctico (un burgués que además se diga ateo), entonces su afirmación teórica es coherente con su praxis idolátrica; si dicho ateísmo teórico es ahora del fetiche (aun el del "dios-fetiche", de la Cristiandad vigente); y si además su actitud práctica es revolucionario-liberadora y de servicio al pobre, el oprimido, dicho discurso debe simplemente encontrar su término para ser irreversiblemente crítico (es decir, deberá llegar un día a la afirmación teórica del Otro absolutamente absoluto como la exterioridad inalienable del Sagrado más allá de todo sistema posible). De allí que el que se compromete prácticamente en la liberación de la mujer, el hijo y el hermano, liberación erótica, pedagógica y política, sólo él puede ahora aceptar adecuadamente el discurso que a continuación proponemos.

En general, son los fetiches de la Cristiandad (los que han identificado en América Latina la "civilización occidental y cristiana" con la dependencia fascista y capitalista), los que pretenden asumir con exclusividad lo que a continuación emprendemos. Pero, en realidad, en nombre del Otro creador sólo proponen una divinidad guerrera o un ente complaciente (como el "dios" que *paga* con el cielo los méritos de los pequeños burgueses) : un ente definido desde los intereses del deísmo y no el Otro sagrado interpelante por la revelación de la injusticia y la exigencia de un orden *nuevo*.

Sólo pueden asumir el discurso ético-cósmico de la contingencia los que no han sido colaboradores de la Totalidad: "Libérense de la complicidad de ellos, ¡oh mi pueblo!, a fin de no participar en sus injusticias" (*Apocalipsis* 1o., 4). Paradójicamente, entonces, son los que cotidianamente se llaman ateos por sus compromisos liberadores y polí-

ticos en América latina, los que se encuentran en condición real para *pensar* la metafísica.

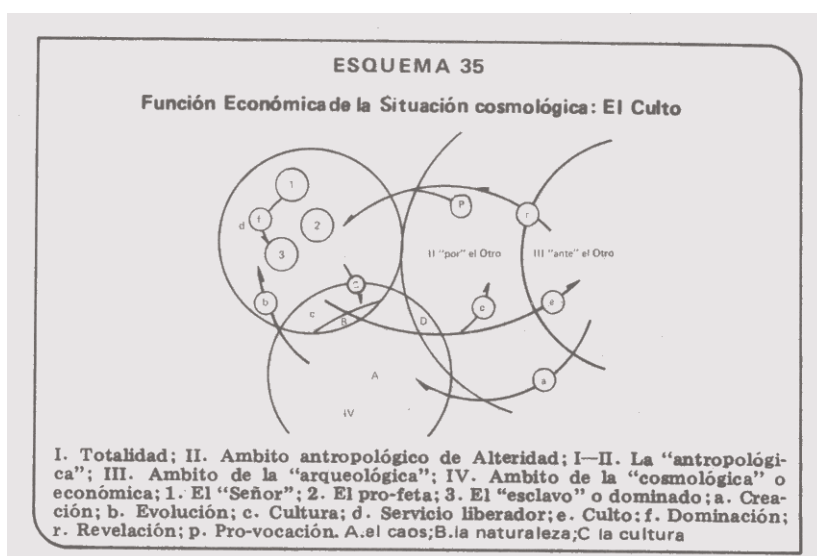
Anticipando el contenido del presente párrafo y el siguiente, propondremos ahora la tesis fundamental que deseamos desarrollar . En el *esquema 35*, el Otro "por" (II) el que es re-sponsable asume la carga que está más allá de la Totalidad (1). Pero, la ob-sesión por el Otro no es meramente teórica o "espiritual", sino *real*, es decir, sensible, carnal, económica. Mal podría hablarse de "servicio" o "trabajo" liberador (*flecha d* en el *esquema 35*), si dicho servicio fuera sólo una promesa "espiritual" nunca cumplida realmente. Se trata de dar de comer *pan* al hambriento; de lo contrario el hambriento es comido como pan -tal como hemos visto indicado en la tradición poética meta-física: "Comen a mi pueblo como pan" (*Salmo 14, 4*)-. Si no se sirve realmente al pobre, el pobre está siendo devorado por el sistema como un oprimido, inmolado al fetiche como víctima propiciatoria que "alimenta" con su sangre a la Totalidad : sea como dios de los aztecas, sea como el oro de la conquista o el capital-dinero de la época neocolonial.

Eticamente, es decir, desde la filosofía *primera* (ya que se esclarecen las condiciones que posibilitan el mismo discurso filosófico desde su origen) , la naturaleza, el cosmos, se sitúa desde la praxis humana no como lo primero, sino como lo que entra en una praxis *cultural* (y por ello *culturán* y, posteriormente, en un discurso económico erótico, pedagógico o político, y, como el ámbito dentro del cual la económica alcanza su raíz meta-física, *un discurso arqueológico absoluto*. Los entes, que nos rodean ya dentro del mundo (como lo hemos visto en el *capítulo II* de esta ética), no son primeramente cosas ahí, absolutas, o meramente presentes como objetos teóricos. Los entes son primera y esencialmente *prágmata*: útiles, instrumentos, cosas-sentido. La *cosmológica* (para distinguirla de la *antropológica*: erótica, pedagógica y política y la *arqueológica*) encuentra su lugar y sentido como la *materia* para ser "ofrecida" al pobre, "por" el que debe re-sponderse. "Materia" aquí no es un momento constitutivo cósmico de lo cósmico, sino que simplemente el "con lo que" el útil, el instrumento, el alimento está hecho. Pero por otra parte, es necesario que haya ya "*materia*" para ser utilizada o "cosa-con-la-que" se fabrique el instrumento.

Esa anterioridad *real* de la materia es lo que nos exige ahora plantear la cuestión radical de toda la "filosofía de la naturaleza" (que en definitiva es una "filosofía cósmica" o una *cosmológica*, como la hemos llamado antes arriba) : desde el hecho de que " ¡hay cosmos!" ¿cuál es su condición metafísica? O, de otra manera: constatando que " ¡hay cosmos!", ¿cómo es que está ahí? Nuestro interés no es teórico ni ontológico.

gico, sino práctico. Sólo dilucidando el "¡hay cosmos!", podremos pensar la económica, el sentido *real* del servicio al Otro: es necesario darle *pan* al hambriento, pero detrás del pan está la tierra fértil, la semilla viva, el trabajo de la agri-cultura. Por ahora nos interesa sólo la tierra fértil y la semilla viva, ya que la agri-cultura la trataremos en el próximo parágrafo (porque no se sitúa en el nivel del "¡hay cosmos!", sino en el del trabajo que se cumple "sobre" el cosmos ya real). Todo esto nos exigirá muchas distinciones⁽²¹¹⁾. Antes que la cultura o el culto está la materia de la ofrenda.

Para no perdernos en la resumida o programática exposición que efectuaremos, tendremos ante los ojos un nuevo esquema, que introduce el momento de la *cosmológica* en función económica entre la Totalidad y la Alteridad (sea antropológica o arqueológica) (Compárese este esquema con el anterior).



Que "*hay cosmos*" nadie lo puede negar (círculo *IV*); de lo que se tratará es de pensar si puede ser in-fundado (Abgrund) o si procede de la Alteridad absoluta (*flecha a: creación*). En el primer caso, se afirma la necesidad divina del cosmos (un Holbach propone este panteísmo material); pero aquí no puede descubrirse la exterioridad de la antropológica con respecto a la física (la física funda el género humano y destituye la historia en mero proceso cosmológico). Sólo en el segundo, la exterioridad de la antropológica se despliega como historia. Pero para que haya hombre es necesario antes la *evolución* (*flecha b*) de la vida vegetal y animal en humana. Porque hay hombre éste puede trabajar el cosmos (*flecha c: la cultura = C*). El cosmos trabajado o incorporado al mundo (horizonte I) es los entes, los útiles, las posibilidades (*región B C* de convergencia mundo-cosmos). Las exigencias del Otro (*II*) obligan a comprometerse en la praxis de liberación, la que modifica los sistemas económicos o de útiles descubriendo nuevas estructuras culturales (*región D*), las que son puestas al *servicio* del Otro antropológico (*flecha d*) y en el cual consiste el *culto* (*flecha e*). Sólo el Otro, el pobre liberado, puede in-vocar adorando (*flecha f*) al que originariamente puso en la realidad todo (creando: *flecha a*) y *pro-vocando revelantemente* al sistema (subvirtiéndolo: *flechas p y r*).

Tomaremos parte a parte los momentos de este discurso y hasta el fin del presente tomo. Véanse todos estos temas y los siguientes en nuestra obra *Filosofía de la liberación*.

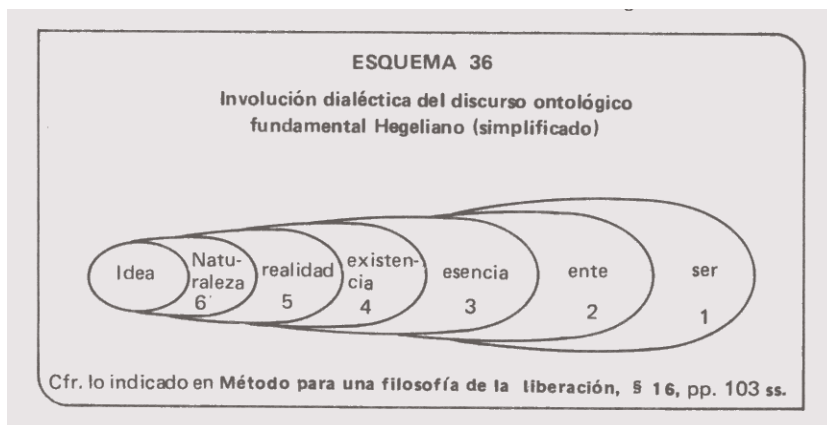
El primer tema a abordarse es la *realidad del cosmos*. Debemos distinguir a los fines de esta ética diversos niveles. El "cosmos" es la totalidad de cosas reales; mientras que "mundo" es la totalidad de los entes (desde el horizonte del ser) o del sentido. El "ente" no es sino al ámbito de la cosa (*ámbito IV*) que ha sido incorporada en el mundo (*región B C*). La "cosa" es lo realmente constituido; el ente es el ámbito objetual, de sentido, útil o de valor de una cosa real. *Hay* cosas; los entes *son*. El "hay" indica el orden de la constitución real *previa* a su manifestación al mundo. El ente "es", es decir, se da en la respectividad mundana fundada en el ser. "*Hay*" *cosmos* es previo a la "naturaleza" y a la "económica". La "naturaleza" es la totalidad de los entes manifestados desde el cosmos; o de otra manera: es el cosmos en cuanto totalidad manifestada en el mundo.

Realmente el cosmos es lo *prius*; ontológicamente el ser del mundo es el fundamento dentro del cual la naturaleza se da como totalidad de entes cósmico-evolutivos. Por ello no hay historia del cosmos, sino evolución; pero se da historia de la naturaleza o historia de los diversos sentidos de la naturaleza (porque no es idéntica la "naturaleza" eterna y divina de los griegos que la "naturaleza" temporal y creada de los medievales). La historia de la naturaleza se funda en la historia del ser o del mundo. La historia del ser es el fundamento de la historia del

hombre. De lo que se trata en este párrafo no es todavía a de la *económica* (o de la "naturaleza" hecha *materia* de trabajo), sino de la *cosmológica* (que incluye el cosmos real y la naturaleza como totalidad mundana). La cuestión es: ¿Cuál es la condición meta-física del cosmos? ¿Por qué está ahí? ¿Cómo es que en ella llega a haber hombre?

Hegel respondió estas preguntas en la *Lógica* y en las dos primeras partes de la *Enciclopedia*, ya que son tratados de ontología. Como en las otras partes del filosofar, deberemos oponernos al discurso hegeliano, pero ahora de manera más frontal que nunca. Una filosofía de la liberación en América Latina debe tener clara conciencia que aceptar el primer paso de la *Lógica* es ya haber fundado la imposibilidad de la liberación. En efecto, la *Lógica* sigue un discurso dialéctico involutivo desde el *ser* hasta la vida y la vida humana. Nuestro discurso, en cambio, partirá desde el Otro absolutamente absoluto que da la constitución real al cosmos, dentro del cual un día se desplegará el horizonte del ser: la *realidad* de la Alteridad es anterior al cosmos y éste tiene "sentido" en cuanto se integra a la praxis humana, meta-física, ética. Los poshegelianos advirtieron ya que más allá de la identidad del ser-pensar resiste la *realidad*. Hegel parte desde el fundamento del mundo (*círculo I* del *esquema 35*), nosotros partiremos de la Realidad misma absolutamente absoluta (ámbito *III*), y de la anterioridad real antropológica (ámbito *II*).

Para Hegel el despliegue del discurso es el siguiente: en primer lugar, se trata en la *Lógica* objetiva (que es la que nos importa) u ontología el proceso que se origina en el "ser" y concluye en la "realidad", claro que no como creación, según veremos. Lo real se escinde como cosmológico, cuestión que Hegel tratará en la "filosofía de la naturaleza", y es el segundo aspecto; en tercer lugar, desde la naturaleza aparece la vida y en ella el hombre. Todo este despliegue dialéctico se cumple unívocamente desde el ser y desde la Totalidad del mismo ser (*Totalität des Seins*), por lo que la esquematización sería la siguiente:



Como puede verse, Hegel comienza por la *Lógica*, nosotros terminaremos en ella. Esto se debe a que su discurso parte del ser, mientras que el discurso ético parte desde más allá del ser, desde la realidad del Otro. Para Hegel, en cambio, la realidad es un momento incluido en el ser como Totalidad. Veamos esto por partes.

Hegel se sitúa desde el horizonte ontológico (*ámbito I, esquema 35*), para el cual mundo, ser y pensar son idénticos; o como para Heidegger, que en el fondo, ser y comprensión de ser son idénticos: "La simple inseparabilidad del pensar y ser del pensante -*co-gito ergo sum*- dice exactamente que en la conciencia ser, realidad, existencia del yo son inmediatamente reveladas [...]; esta inseparabilidad es el conocimiento primero y más cierto"⁽²¹²⁾.

El primer libro de la *Lógica*, entonces, trata sobre el *ser*. "El ser es lo inmediato indeterminado"⁽²¹³⁾, entonces, es el horizonte mismo ontológico (*horizonte I del esquema 36*), el límite de la subjetividad absoluta. El ser, uno con la nada, deviene "el ente (*das Dasein*)"⁽²¹⁴⁾. El ente está ahí como fruto de la escisión (*Entzweiung*), *diremption* o explication originaria, por la que el ser deviene fuera de sí por la determinación o la negación⁽²¹⁵⁾. El ente (que debe situárselo dentro del mundo, *región B del esquema 35*) no es creado sino que se lo formaliza por la *cualidad* (la *morfé* de Aristóteles) que es la autodeterminación negante del ser: "Dios crea el mundo; Dios se determina; [...] El se determina a sí mismo, pensándose así mismo se pone así mismo como en otro opuesto"⁽²¹⁶⁾. El ente, "*lo que*" es *pensado* (*horizonte 2 del esquema 36*), es lo más extremadamente exterior del ser. Todo el resto de la lógica es una involución reflexiva hacia el ser pero como resultado; es decir, es un *des-determinar* lo determinado, cualificado.

El ente, determinado, es finito, algo, no-otro limitado. Pero en tanto se lo refiere nuevamente al ser, no sólo como *un* ente, sino en tanto *multiplicidad* (*die Vielen*)⁽²¹⁷⁾, ser previamente indeterminado, ahora es reflejamente determinado como la Totalidad *una* (en cuanto Totalidad) y *múltiple* (en cuanto Totalidad de entes). Es la remiten-
cia del *nivel 2 al nivel 1 del esquema 31*. Entremos ahora al momento central de la ontología hegeliana.

El ser como Totalidad o multiplicidad determinada, y en cuanto dice relación de fundamentación con respecto a los entes, se denomina *esencia*⁽²¹⁸⁾, tema del segundo libro de la *Lógica*. Por ello el momento en que la esencia es inmediatamente ella misma es la *identidad*⁽²¹⁹⁾; mientras que la multiplicidad es la *dis-ferencia*⁽²²⁰⁾ por la que se niega como escindida. La referencia refleja de la dis-ferencia a la *identidad*

originaria es la relación de fundamentación: la esencia como *fundamento* (*Grund*)⁽²²¹⁾. Es decir, la esencia es la que *funda* lo que algo "es".

Lo dis-ferido y fundado es además "relativo (*relativ*)" a los otros entes "formando un mundo (*eine Welt*)"⁽²²²⁾, y en tanto parte correlativa u ocupando un lugar en la respectividad mundana se dice que existe: es la *existencia* (*horizonte 4 del esquema 36*). Véase bien, entonces, que la existencia de la *cosa*⁽²²³⁾ no es sino su esencia en una cierta posición (porque "la esencia es la existencia; la esencia no es diferente a su existencia"⁽²²⁴⁾; la existencia sólo es diversa de la esencia en cuanto indica la respectividad). La cosa existente "aparece" y su aparición se denomina "fenómeno (*Erscheinung*)" y en cuanto tal es parte relativa del "mundo fenoménico" que juega el papel de "Totalidad apariencial"⁽²²⁵⁾: es una exteriorización.

Por su parte, la *realidad* (*horizonte 5 del esquema 36*) es la referencia de la esencia a la existencia, o la exteriorización de la esencia en la existencia, o la unidad que se descubre en el fenómeno entre su existencia mundana y su esencia en dicha existencia manifestada⁽²²⁶⁾. El *absoluto* es, exactamente, la realidad todavía en-sí, no traspasada en otro⁽²²⁷⁾; mientras que se dice que algo es *real* cuando su esencia es existente, o cuando el absoluto se ha determinado o puesto a sí mismo como exterior a sí⁽²²⁸⁾, dis-ferido concretamente.

Lo *real*, por otra parte, llega a serlo atravesando diversos momentos (llega a ser así una "realidad desplegada (*entwiclkelte Wirklichkeit*)"⁽²²⁹⁾. En primer lugar, como identidad en sí, la cosa real es sólo *posible*⁽²³⁰⁾ y aunque con respecto a la pura posibilidad lo real es "el concreto exterior (*äusserliche Nonkrete*)"⁽²³¹⁾, sin embargo es *contingente* por cuanto ha sido posible en su contenido. Por su parte, aunque contingente y posible debe aún la exterioridad presente de lo real dar cumplimiento a un presupuesto: la *condición*⁽²³²⁾. Si se cumplen las condiciones la cosa es real y además activa, y como tal, es causa dentro de una Totalidad de acción-pasión-reacción⁽²³³⁾. Llegamos así a la noción de "naturaleza" (*horizonte 6 del esquema 36*) como la totalidad de cosas reales "exteriores a la Idea"⁽²³⁴⁾ -y siempre dentro de la *región B del esquema 35*-

Nuestro discurso es justamente el inverso, como veremos. No se parte del *ser* para involutivamente llegar a la *realidad*; sino que partiremos de la *realidad* más allá del ser (del cosmos y de su contingencia) y posibilidad como condiciones meta-físicas) para llegar al *ser*, al mundo y la naturaleza (como momento cultural o existencial práctico interno al mundo). Nuestra pregunta debe ser entonces: ¿Cuál es la condición meta-física del cosmos? Pero aún más radicalmente: ¿Cuál es la génesis real de esa misma pregunta? ¿En qué condiciones surge? ¿Desde cuáles opciones es posible? Es aquí donde se entenderá por qué la respuesta

es la inversa no sólo de la dada por Hegel, sino contraria igualmente a todas las demostraciones teóricas -en función ideológica- de la realidad del cosmos.

En la realidad, en la historia, la pregunta por la condición meta-física del cosmos es exigida por una opción ético-política, práctica. Siendo el ser el fundamento del sistema se tiende a comenzar el discurso ontológico desde el ser, y de esta manera se justifica la dominación (la ontología como ideología, la hegeliana, por ejemplo, tal como lo hemos visto). Si por el contrario, la praxis política, por ejemplo, necesita ir más allá de un sistema vigente, es necesario destituir de su eterna fundamentalidad al ser del sistema. Para modificar el sistema es necesario visualizarlo como "posible" (cuando aún no era) y como "contingente" (cuando ahora es pero pudo no ser) y por ello puede dejar de ser mediando la praxis revolucionario-liberadora.

Destituído el fundamento, el ser de su divinidad, eternidad, consistencia definitiva, la praxis de liberación *origina* un discurso teórico que destruye la ontología ideológica que justifica la eternidad del sistema en la eternidad del ser y que justifique la realidad de la liberación en la posibilidad de un nuevo sistema en la historicidad del ser. Si el ser es posible y contingente, mucho más lo serán los entes, las cosas. La totalidad de las cosas, el cosmos, es afirmado como posible y contingente, como modificable, como útil, como materia de trabajo liberador. La praxis de liberación, el nivel ético-político, es así el origen del discurso teórico que sitúa al cosmos dentro de una constitutiva precariedad. Tal discurso teórico parte de la noción de creación, que no es una "arqueología del sentido"⁽²³⁵⁾, sino una *arqueológica* de la *revolución*. De hecho, en la cultura occidental el discurso de la creación surge como teoría que justifica la subversión dentro del Imperio romano en el siglo II⁽²³⁶⁾. Los oprimidos del Imperio, divinizado por la eternidad del cosmos estoico junto a la divinidad política del César producen un *discurso teórico-subversivo* que justificará su acción liberadora: el creacionismo. Los sistemas políticos dominadores, igualmente los eróticos y pedagógicos, no sólo fijan con pretensión de intemporalidad al sistema como totalidad, sino, igualmente, cristalizan el *uso* concreto que se da a los entes. Subrepticamente se desliza el uso actual, vigente e intrasistemático del ente a todo uso posible de la cosa, y, además, se fija el uso-cosa como eterno, necesario, y con él la totalidad de la naturaleza (que por otra parte se confunde con el cosmos). La eternidad del cosmos y del sistema se identifican así: el discurso ontológico es la justificación teórica de la praxis dominadora.

Por el contrario, la praxis liberadora origina un nuevo discurso teórico que da fluidez al uso de los entes desde la posibilidad de cambio del proyecto del sistema. La des-cristalización de los usos de los entes lleva a descubrir a la cosa como la constitución real de algo que puede

ser usado de diversas maneras en diversos sistemas. Pero más radicalmente aún, los entes-cosas son interpretados como lo que puede ofrecerse al oprimido (el pan) que ha de liberarse. El proceso mismo de la liberación descubre entonces a los entes-cosas como instrumentos con *nuevos* usos y como lo que *sirve-para* el Otro. Las cosas no son en-sí, sino para-el-Otro. Esta radical interpretación del cosmos como "para-el-Otro" la describiremos después como el estatuto cultural del cosmos. "Para-el-Otro" es la realidad del cosmos, para una libertad (la del Otro) desde la libertad del liberador. Las cosas aparecen así como entes usables, utilizables, mediaciones temporales, históricas, posibles, contingentes. El acto pro-ductor del liberador de *nuevos* sistemas interpreta a las cosas mismas como producto de la Libertad absoluta (porque sólo en su posibilidad y contingencia las cosas son radicalmente redefinibles y no en cuanto fueran eternas o necesarias). La praxis de liberación origina así un discurso creacionista teórico que justifica la praxis liberadora desde un cosmos comprendido como constituido actualmente por un acto de la Libertad absoluta: la creación. El cosmos queda así situado en un estatuto ético: sea porque es usado por la libertad revolucionaria de *nueva* manera, sea, y más radicalmente, porque es constituido realmente por la Libertad absoluta.

Ahora puede entenderse el por qué el discurso teórico creacionista no demuestra nada cuando ha sido separado de su origen práctico político. Las demostraciones de la creación del cosmos no logran el asentimiento de aquellos que en la praxis afirman la eternidad del sistema o cuando no aceptan su superación. Tampoco prueba nada cuando dicho discurso pretende sólo afirmar la potencia divina, pero la divinidad que justifica al sistema (el ídolo). En este caso no acepta dicho discurso el liberador o revolucionario. El discurso de la creación es auténticamente meta-físico, y no ontológicamente ideológico, cuando prueba por el absurdo del contrario la posibilidad y contingencia del cosmos como condición de posibilidad de la praxis revolucionaria, liberadora. Sólo en ese caso es un discurso filosófico crítico, no ideológico.

Habiendo situado la génesis práctico-política del discurso teórico de la creación, entremos resumidamente en esta cuestión crítico meta-física de importancia definitoria para toda la filosofía latinoamericana.

Cuando las cosas del cosmos son pensadas como diferencia de un acto originario de escisión (*Entzweiung* o *Diremtion* para usar la terminología hegeliana) las cosas se remiten a la Identidad primera como Fundamento. En este caso el fundamento del cosmos es el ser. En esta posición cae el joven Marx⁽²³⁷⁾ y Nietzsche, por ejemplo, cuyo "eterno retorno de lo mismo" justificará ideológicamente a los héroes del nazismo. Por el contrario, si el origen (*arjé*) del cosmos está más allá de todo principio (*anarjía* del Otro absolutamente absoluto⁽²³⁸⁾) sería lo abismal (*Abgrund*) desde donde son constituidas las cosas (*Ursprung*,

pero con salto meta-físico absoluto), más allá del primer fundamento (*Ungrund*) del cosmos que queda así como de-fondado (*Ungrund*)⁽²³⁹⁾.

Por ello hemos indicado que se debería hablar de una anarqueológica: el origen más allá que todo principio. Schelling lo ha llamado "el Señor del ser"⁽²⁴⁰⁾, lo *transmundan*. Sólo en este caso, en el caso que lo Absolutamente absoluto fuera otro que el cosmos, el cosmos adquiere una radical precariedad. Aún los pensadores creacionistas del medioevo daban al cosmos, por su constitución pretendidamente incorruptible (los astros, la tierra, etc.), el carácter de eterno ya que "nada puede retornar radicalmente a la nada"⁽²⁴¹⁾. Sin embargo, hoy "las ciencias positivas nos alejan de más en más de una concepción del cosmos como la que sustentaban los antiguos (griegos y medievales), concepción que podía permitir el panteísmo (y la eternidad del ser sin fundamento), pues la materia, el cosmos, aparecían como cosas sólidas, estables, significaban la *consistencia* misma. El universo aparecía como una roca estable para la ontología griega. La roca se ha transformado en un humo de galaxias que huyen unas tras las otras como moléculas de un gas en libertad. No tenemos hoy razones para atribuir con seguridad la eternidad, la autosuficiencia ontológica al cosmos tal como se descubre desde hace un siglo. Si hay una roca en la metafísica, habrá que ir a buscarla en otro ámbito"⁽²⁴²⁾. Ante un cosmos limitado, en expansión, en proceso de entropía, naciente y finito en la vida, nadie puede hoy atribuirle eternidad. Si se le atribuyera sería un nuevo panteísmo. Si no se le atribuye entonces no queda sino descubrir al cosmos en su condición meta-física radical: el cosmos es *posible* (en cuanto no absoluto y por ello se indica un principio *-rishit* en hebreo- antes del cual no era real) y *contingente* (por el hecho mismo que siendo pudo no ser y puede dejar de ser real).

El cosmos se vive desde el mundo, nuestro mundo comprendido y habitual, como el *caos*. El caos fue ya para los antiguos (no solo griegos sino otros pueblos, entre ellos los americanos) lo ininteligido, lo incomprensible, lo que no tiene el *orden* del mundo. El caos es al mismo tiempo como el *no-ser*, lo que está más allá del ser, lo alógico, sin fundamento. Por ello hemos visto que el Otro, antropológico, es como la nada y el no-ser para el mundo, para el sistema establecido⁽²⁴³⁾. Pero si hay algo en el Otro que es *nada* en mi mundo es su libertad incondicionada⁽²⁴⁴⁾. La libertad del otro aparece igualmente como un *caos*, como lo incontrolable y peligroso, misterioso, imprevisible. Sus obras, sus actos aparecen a la luz del mundo desde su decisión extraña, desde la Exterioridad de su historia dis-tinta. La condición meta-física de las obras del Otro en mi mundo es semejante, analógica, a la condición meta-física del cosmos como tal como creatura del Otro absolutamente absoluto. Detrás de la obra humana se encuentra, como la *nada* de mundo, la libertad pro-ductora del Otro; detrás del cosmos como totalidad,

69

desde la *nada* originaria, se encuentra la Libertad creante del Otro absolutamente absoluto. La comprensión de la arqueológica desde la económica indica, exactamente, que se trata de una teoría metafísica que surge desde una praxis política: "Como las manos del alfarero..." es concebida la acción del Creador, por analogía con el *trabajo* artesanal y no de la teoría o la gnosis (como para Aristóteles, Eckhart, Hegel, Heidegger). En este punto el joven Marx, todavía muy hegeliano, cayó en un error que permitirá la formulación del panteísmo de Engels (sobre el que quedará justificada la burocracia rusa): "La creación es una representación muy difícil de extirpar de la conciencia popular (*sic*); el ser-por-sí-mismo de la Naturaleza y el Hombre son incomprensibles para ellos, porque contradicen los hábitos productores de la vida práctica"⁽²⁴⁵⁾. ¿No será que, por el contrario, la sabiduría popular a partir de sus hábitos productores prácticos encuentra en la creación la doctrina meta-física en la que pueda fundamentar su liberación? Aquí se ve todavía un Marx un tanto desconfiado del pueblo y del trabajo manual. ¡Errores de juventud!

En efecto. El Absoluto puede ser concebido esencialmente como *Inteligencia* (Platón, Plotino, Bruno, Hegel, etc.) y se funda así una ontología; o como *Materia*, en la que en definitiva la ontología "funciona" de la misma manera. Si el ser es Inteligencia o Materia el cosmos y la ontología son fundamentalmente idénticas. Por el contrario, si el Absoluto es Otro que el cosmos y se lo entiende como Libertad originaria, se instaura una nueva lógica y se comprende el cosmos y al hombre de manera tal que el proceso de liberación es posible. El Absoluto se lo entiende como un "*ser-persona*"; es decir, no designa una realidad derivada de categorías abstractas, sino que está relacionada a la vida ya la actividad del hombre. Ser (= *esse* en latín, *hayá* en hebreo) designa el devenir y el obrar libre y autónomo que no es comprensible sino en el acto de ser una persona la que obra"⁽²⁴⁶⁾. Si el Absoluto es Libertad personal, el cosmos es interpretado como su *don*, como obra fruto de un acto gratuito en la bondad. El acto mundano analógico más semejante es aquel por el que en la fecundidad los padres procrean al hijo en la libertad. El hijo es así posible y contingente desde la libertad pro-creante. El mismo tiene un estatuto ético: pudo no ser concebido, pudo ser abortado.

La creación, analógicamente, es la *fecundidad meta-física absolutamente absoluta* que constituye a las cosas en su realidad. Cuanto más posible y contingente sea el cosmos, cuanto más modificable y para-el-Otro (más útil y menos fetiche) es. Pero para que sea más posible y contingente, su condición meta-física, más Nada, Exterioridad o Anterioridad, Libertad o Incondicionado, debe ser el *Prius* absolutamente absoluto. Por ello los Imperios son panteístas o fetichistas (el César es dios); mientras que los subversivos o revolucionarios, los liberadores, conciben al Absoluto como totalmente Otro que todo sistema posible,

inclusive el actual que los oprime. Pero no sólo es Libre sino positivo. Los esclavos y oprimidos del Imperio lo pensaron como *Amor subsistente*. O el origen es Razón y las cosas di-ferencias (por lo que la injusticia es fundamentalmente divina igual que el Imperio); o el que está más allá del origen es Amor libre y las cosas son dis-tintas (por lo que la injusticia es obra de la libertad humana y el Imperio es destructible: ¡la liberación es posible!).

La divinidad-fundamento es la divinización del poder opresor; el divino-transfundamental es el descubrimiento desde la sacralidad del pobre a la intemperie de la Exterioridad del Sagrado. El sistema dominador define a sus partes oprimidas como diferencias de su propia substancia; el ser es uno. El acto liberador define a los nuevos sistemas futuros de justicia como dis-tintos, como creación del pobre para el cual el actual sistema es una mediación, el ser del nuevo sistema es analéctico, surge desde más allá del sistema: *ex nihilo*. Proudhon tenía razón: en "el misterio de las revoluciones sociales, el gran Desconocido, ha llegado a ser para mí la hipó-tesis, quiero decir, un momento dialéctico necesario"⁽²⁴⁷⁾. Así como el acto de amor-de-justicia responsable u obsesivo por el pobre es la anterioridad absoluta del *nuevo mundo* (cuestión tratada en el parágrafo anterior bajo la noción de *re-ligión*), así el acto de Amor originario por la creatura posible es el origen del cosmos. Ese acto difusivo de Amor infinito no es causalidad óptica ni cósmica⁽²⁸⁴⁾, sino que es su superación meta-física: lo hemos denominado *fecundidad* para indicar que es anterior a toda causalidad cósmica, y su origen: origen de la evolución, la cultura y la liberación.

Porque la fecundidad originaria meta-física es Libertad absoluta⁽²⁴⁹⁾ la realidad creada cósmica tiene con respecto a su originante una *dis-tinción meta-física* (no sólo diferencia ontológica)⁽²⁵⁰⁾. Porque no sólo es diferente (y por ello fundamentalmente "lo Mismo"), sino esencialmente dis-tinto, el cosmos puede ser usado, redefinido, cambiado dentro de los sistemas históricos. Dis-tinto que el origen sin embargo guarda semejanza (*similitudo*)⁽²⁵¹⁾ con el origen en un cierto nivel. Veamos esto algo más detalladamente.

La fecundidad meta-física originaria pone en la realidad al cosmos, da la constitución real a las cosas, su esencia⁽²⁵²⁾. La cosa en su esencia no es aquello que es en ella cognoscible; la esencia es el conjunto de momentos constitutivos reales que hacen que la cosa sea *tal*. La esencia constituye *físicamente* a la cosa real. En tanto creada, ella es posible y contingente, hemos dicho, pero además es una realidad participada o no absolutamente por sí (*a se*). La cosa real por su esencia es desde sí (*ex se*), desde su esencia constitutiva, individual. Se dice que la cosa es existente⁽²⁵³⁾ en cuanto está fuera (*ex-*) del origen creante (*-sistencia*), en cuanto *lo que es* actualmente real. La realidad es lo "de suyo"

de la cosa; la existencia indica la misma realidad en cuanto actualmente creada. La respectividad de las cosas entre sí constituye la totalidad del cosmos que se presenta como un sistema (que se postula) sustantivo. La totalidad del cosmos inorgánico, astronómico, es en realidad *una sola* sustantividad (noción que asume y supera la categoría de substancialidad, y aún así diríamos que todo el cosmos no es sino una sola substancia)⁽²⁵⁴⁾.

El cosmos posible y contingente (ámbito *A del esquema 35*) tiene así un comienzo (*arjé*, en griego; *rishit* en hebreo); en un instante "*¡hay cosmos!*" El "*hay*" indica su realidad. Su realidad puede ser considerada como ab-soluta: *suelta-de* toda otra consideración (*eo ipso*). Si olvidamos, sin embargo, que es posible o contingente, que ha sido puesta en la realidad por la Libertad absoluta (si olvidamos su *estatuto ético*: "*ético*" porque pende de una *Opción infinita*), podemos volver a panteizar los sistemas políticos. El cosmopolitismo alejandrino o estoico fue justamente la divinización cósmica de una dominación política. Por el contrario, recordar la realidad como *posible y contingente* "desde" la Libertad, es referirla a la fecundidad gratuita primera, respectividad originaria que relanza su estatuto ético como estatuto cúltico: la realidad creada (lo ético) es algo puesto a disposición para-el-Otro, el servicio (lo cúltico, como veremos en el parágrafo siguiente). De esta manera la cosa en su constitución real tiene una analogía (*analogía rei o realitatis*)⁽²⁵⁵⁾ con la libertad absoluta; no son absolutamente distintas o equívocas; no son tampoco unívocas como para el panteísmo; son análogas: *partim eadem partim diversa*. Lo que tienen de semejante (la *realidad* misma o el *esse*, habría que precisarlo en otra obra sobre "meta-física") es asumido por lo que tiene de dis-tinto (sea por analogía de proporción, sea por la atribución intrínseca)⁽²⁵⁶⁾ situándose el cosmos y el Creador a grados analógicos abismalmente diversos, pero analógicos al fin. De todas maneras, el cosmos subirá, diríamos, de grado analógico en grado analógico cada vez más semejantes a la Libertad absoluta: de la sustantividad astronómico-inorgánica a la orgánico-biológica y de esta a la humana (*flecha b del esquema 35*).

Dado el cosmos, éste sufre un proceso de entropía, de estabilización que tiende a su inmovilidad final. Pero dentro de él se produce un proceso inverso que se dirige a formas cada vez más complejas: la evolución de la vida. Sólo dos filósofos han tratado meta-físicamente el tema: Henri Bergson y Xavier Zubiri⁽²⁵⁷⁾. El primero de ellos, con una importante formación biológica de la época, y contra el positivismo mecanicista (que incluye el materialismo de Engels, por ejemplo), recupera el sentido de la *forma* viviente y de energía biológica: "Llegamos así, después de un largo proceso de ideas, al concepto de élan original (*élan originel*) de la vida, que pasa de una generación de gérmenes a la siguiente generación de gérmenes por intermedio de organismos

desarrollados que constituyen entre los gérmenes los eslabones de unión"⁽²⁵⁸⁾. El élan vital no es sino la operatividad biológica de la fecundidad meta-física, no solamente pro-ductora mecánica: "El trabajo de fabricación es más eficaz cuando dispone de más materia, ya que procede por concentración y comprensión. Por el contrario, el acto de organización es explosivo: necesita del menor espacio posible, y un mínimo de materia, como si las fuerzas organizadoras no entraran en el espacio sino contra su voluntad.

El espermatozoide es una de las más pequeñas células del organismo y solamente una parte mínima entra en la operación"⁽²⁵⁹⁾. La filosofía que sepa pensar el proceso real, no de una mera materia geométrica, mecánica, física que descende, sino el organismo vivo, que asciende, sería "una toma de conciencia con el esfuerzo creador (*effort créateur*)"⁽²⁶⁰⁾. De otra manera, "la acción creadora, en nuestro caso, no es sino un mecanismo evolutivo; es un factor integrado a la transformación germinal; es cumplimiento intrínseco de la exigencia de ésta. Por esto, la acción creadora no sólo interrumpe el curso de la evolución, sino que es el mecanismo que termina de llevarla a cabo"⁽²⁶¹⁾. Podríamos decir que el creacionismo, al destituir las esencias clásicas o modernas de su eternidad, ha permitido situarlas en el horizonte diacrónico de la evolución. Teilhard de Chardin vio claramente que el creacionismo era el fundamento meta-físico del evolucionismo"⁽²⁶²⁾.

Desde un punto de vista meta-físico, la cuestión de la evolución se sitúa estrictamente en el nivel de la generación, más precisamente, en el de la originación, no de un monstruo, un individuo, sino de una nueva especie. Es decir, toda esencia individual o específica es un sistema de notas constitutivas. En la generación, pasa de un individuo de "la especie a otro su esencia constitutiva por una "constitución genética" que suma a los caracteres específicos que se repiten nuevos caracteres individuales extraesenciales (que el progenitor ha producido en su biografía). De allí que el nuevo individuo sea por constitución esencial: único. En el caso que la "constitución genética" del nuevo generado haya adquirido una nota esencial (es decir, que pertenece a otra esencia) y que puede generar nueva especie, sólo en ese caso se dirá que hay originación u acto evolutivo: "La originación de las esencias específicas por meta-especiación es lo que llamamos evolución"⁽²⁶³⁾.

El individuo transesenciado que puede especificarse por multiplicación (tesis contraria a la de los clásicos que hablaban de la individuación de la especie; aquí se trata de la especificación del individuo), el que constituye un nuevo *phylum* manifiesta el hecho de la evolución. En este caso, sin embargo, no se trata de una generación equívoca o monstruosa o casual, sino de un proceso *posible*: sólo de un primate superior puede originarse la especie *homo* y no de una esponja o un ave. Cada especie es, no sólo *posible* y contingente (con respecto a la *fecun-*

dad meta-física originaria o creadora), sino que es evolutivamente *posible*, en cuanto respeta una continuidad progresiva, dentro de la potencialidad de meta-especiación propia de algunas especies: suficiencia específico-constitucional.

Como hemos dicho, la aparición de una nota esencial nueva (no adventicia sino constitutivo-esencial) origina una nueva especie, si el individuo tiene capacidad de generar nuevos individuos (especificarse). En el proceso evolutivo de la vida, desde unicelulares hasta pluricelulares, buscando en la vida vegetal y después en la animal, internándose entre los insectos y después entre los vertebrados, tantoneando la vida en su experiencia entre los peces, por una parte entre las aves y por otra entre los reptiles, para llegar después de largos rodeos hasta los mamíferos, llegó la vida (como una sustantividad única) hasta los primates, desde los társidos hasta sus especies superiores, para alcanzar el nivel de los euhominidos y por fin el *homo*. El *homo*, desde los anteriores al *homo habilis* hace millones de años, hasta el *pitecanthropos* o el *sinanthropos* hasta llegar hace no más de unos doscientos mil años al *homo sapiens*, el *homo* posee una nota esencial constitutiva que lo separa de toda otra cosa real existente: posee una nota que la pudiéramos denominar intelectual-electora, capacidad cósmica de comprender un mundo y decidir libremente como exterioridad.

Con esta nueva especie surge en el cosmos el mundo; surge en la realidad física ese como "hueco" intencional que hemos llamado lo ontológico, el pro-yecto futuro (tema del *capítulo I* de esta obra). Desde la realidad evolutiva aparece el "ser" u horizonte de inteligibilidad: por evolución meta-física surge la ontología y no viceversa. Desde el ser del mundo surge el "ente", que no es sino la cosa como objeto interpretado en su sentido. El hombre es entonces la única cosa meta-física existente (creada) ontológicamente ex-sistente (que se trasciende en el mundo). Cabe todavía una doble aclaración.

En primer lugar, si cada hombre tiene un ápice de libertad real, en ese ápice es único, es un absoluto dis-tinto de la Totalidad, sea cósmica o mundana: es el Otro aún de la Totalidad social o histórica. Por ello la especie humana es la única constituida por individuos dis-tintos, Totalidades sustantivas autónomas de la misma especie. El ámbito de Exterioridad de cada hombre, en tanto libre con respecto a todo lo demás, es exactamente lo que hemos denominado la Alteridad. Por ello la especie humana no es unívoca -es decir: todos son individuos que quedan comprendidos *dentro* de la especie y con solo di-ferencias individuales-, sino que es análoga: es una especie histórica donde cada individuo es dis-tinto, semejante quiditativamente en un cierto nivel a los otros individuos de la especie, pero dis-tinto meta-físicamente (no sólo di-ferente individualmente) a todo otro individuo *por sobre* la especie. Esta cuestión es la que ha querido ser expresada con el siguien-

te enunciado: "Los padres no transfieren el espíritu a sus hijos, pero ello no obsta para que el hijo esté real y verdaderamente engendrado por los padres"⁽²⁶⁴⁾. "Esta eflorescencia (del individuo humano nuevo) procede en su última raíz de una acción creadora, pero intrínseca a la acción gen ética de los progenitores"⁽²⁶⁵⁾.

El acto pro-creador de la pedagógica, por el que los padres en la libertad desean tener un hijo, incluye un acto creador de constitución del nuevo individuo intelectual-libre. El hijo es constituido por una causalidad exigitiva de la acción creadora intrínseca, acción de fecundidad meta-física *natural* interna a la transmisión de las estructuras *carneles*, genéticas. Esto explica que la *libido* esencial al hombre no sea un mero deseo de totalización, sino un deseo meta-físico de Alteridad, de respeto a su propia esencia analógica en la que cada individuo es al mismo tiempo el Otro, libre, autónomo, lo sagrado histórico porque, además de ser responsable de su destino y Exterioridad, también lo es en la dimensión cósmico-histórica.

En segundo lugar, una vez que el mundo ha sido desplegado por la comprensión del ser como horizonte de interpretación de los entes, viene a configurarse *dentro* del mundo una Totalidad de entes naturales, no culturales, todavía no trabajados por el hombre. A la Totalidad del cosmos y las cosas incluidas en el mundo con un cierto sentido es lo que denominamos: "naturaleza" (ámbito *B del esquema 35*), como la materia *a priori* sobre la que puede o no objetivarse trabajo humano. El cosmos es la realidad que como un *prius* a la humanidad ya estaba constituida cuando el hombre aparece; la naturaleza en cambio es el contexto óptico bruto, informe, caótico que rodea al hombre *en* su mundo. Es sobre la naturaleza que se producirá la cultura y no directamente sobre el cosmos. La naturaleza es así la *materia* "con-la-que" el hombre trabajará para hacer hospitalario a su mundo. El aparecer del ente en la naturaleza es el "fenómeno" o hecho "natural".

§71. La economía arqueológica

Las cosas están real y constitutivamente dándose en el cosmos; los entes son existencial y manifestadamente interpretados en el mundo. Dejemos ya el ¡*hay* cosmos! y ocupémonos del "mundo que es", donde se da el ser y desde el cual se funda la naturaleza. La *económica*, que es la relación hombre-naturaleza, es la *lejanía* del cara-a-cara (del varón-mujer, padres-hijos, hermano-hermano) por la que se trabaja dicha "naturaleza"⁽²⁶⁶⁾. De otra manera, deberemos tratar la cuestión del *materialismo*, no del materialismo ingenuo o ideológico que propone que todo es materia (como opuesta a la energía, por ejemplo)⁽²⁶⁷⁾, tentación en la que cayó Engels y sus seguidores (pero no Marx), sino en el *materialismo* "crítico" que considera la relación indicada arriba del hombre con respecto a la "materia" de su trabajo. Esencialmente se trata de una consideración *cultural*, si se entiende por cultura la totalidad de entes que son fruto del trabajo o la producción humana (flecha c del *esquema* 35).

En la arqueológica la cuestión cultural toma la fisonomía de lo cultural (no olvidando que tanto cultura como culto tienen igual etimología: habitar, trabajar, rendir adoración a los dioses). La económica, sin embargo, en la arqueológica tiene un estatuto propio, ya que en realidad al Otro absolutamente absoluto no se le puede ofrecer algo que sea un servicio *carnal*, *material*: en la economía erótica se le puede ofrecer el salario a la mujer; alimento al hijo en la pedagógica; la justa retribución al hermano en la política. Pero, ¿qué puede ofrecerse al Otro absolutamente absoluto? ¿Qué podría recibir que en verdad sirviera al que es trascendente de toda necesidad posible? ¿Qué puede entregarse al que no tiene consumisión alguna, uso de instrumentos o mediaciones para su pro-yecto?

La pregunta se puede responder de dos maneras. En la ontología o la Totalidad totalizada se rinde culto a "lo Mismo", por recuperación, reconciliación (y será la posición de Hegel y los Imperios). En la

meta-física o servicio de la Alteridad se rinde culto "al Otro" absolutamente absoluto por el Otro antropológico, en la apertura, la praxis de liberación. En el primer caso el trabajo cúltico (*la poíesis* en griego) es en definitiva el Saber absoluto; en el segundo caso el trabajo cúltico (el *habodáh* en hebreo) es la praxis de liberación con respecto y por el oprimido en el que se re-conoce la epifanía de la Exterioridad infinita. La filosofía de la praxis recibe en este nivel su final acabamiento. Veamos la cuestión por partes.

Desde ya denominaremos *culto* el ofrecimiento gratuito de lo cultural al Absoluto -de allí el sentido del sacrificio de un animal, por ejemplo, en los pueblos pastores; o del fruto de la cosecha, en los pueblos agrícolas-. Al absoluto se le ofrece algo en signo de reverencia, honor, respeto. Lo ofrecido se destruye (se mata el animal, se quema el fruto) para significar que es sólo propiedad de la divinidad.

Este tema es central en la *Filosofía de la religión* de Hegel (que fue una ontología que divinizó el ser, es decir, el Estado). Para que haya culto es necesario "que me encuentre yo de una parte y Dios de otra"⁽²⁶⁸⁾, pero es el culto imperfecto⁽²⁶⁹⁾. En el culto perfecto lo que se ofrece a la divinidad es lo más próximo a lo que la misma divinidad es; es decir, si el ser es pensar, lo más perfecto es lo que más se aproxima al acto del saber absoluto absolutamente recuperado consigo mismo: "yo en Dios y Dios en mí (... *mich in Gott und Gott in mich*)"⁽²⁷⁰⁾. Esta "concreta unidad" se realiza en "la certeza de la fe de la verdad (*die Gewissheit des Glaubens von der Wahrheit*)"⁽²⁷¹⁾, recordando que la verdad es todo, y el todo es el ser: Dios. La fe consistiría en el acto de la representación (*Vorstellung* pero no *Denken*) por el cual el objeto (pero no la Idea) es tenido (= creído) por idéntico con el Ser de Dios, el cual no se piensa especulativamente, sino que sólo se lo representa objetualmente. Es el acto supremo -muy superior a la representación sensible de la *Estética*-, pero inferior a la reconciliación perfecta de Dios consigo mismo que es el acto del pensar (la filosofía es superior a la religión). Por ello "el culto (*Kultus*) es un acto que tiene el fin en sí mismo, y este acto es la fe que es la Realidad (*Realität*) concreta de lo divino y la conciencia en-sí (*in sich*)"⁽²⁷²⁾. El "para-sí" supremo, la actualidad de lo todavía en potencia en la fe es el saber absoluto.

Si ahora recordamos que ese culto perfecto se cumple en el "Reino del Hijo", que encuentra su realización suprema en la cultura germánico-europea; si no olvidamos que "la religión y el fundamento del Estado son uno y lo mismo"⁽²⁷³⁾, podremos comprender que *la certeza* que tiene el "dominador del mundo" en su guerra imperial (incluyendo las conclusiones del § 62 del tomo IV de esta *ética*), no sólo de servir en sus acciones sino de tener la representación más adecuada de la divinidad, dicha *certeza* es el culto supremo. Certeza semejante a la

que tiene el señor Colby, creyente cristiano y director de la *CIA* -para quien, lo hemos podido saber, las acciones de su Agencia defienden los principios sagrados de la religión-. La certeza del fanático o del fascista (desde Golbery hasta Pinochet, que realiza sus acciones para defender la "cultura occidental y *cristiana*"), fundamento de la "buena conciencia" del ideólogo, sería así el culto perfecto; el acto supremo de la inteligencia anterior el pensar mismo; reafirmación autoconciente y cuasi-autoevidente del sistema vigente⁽²⁷⁴⁾.

El sistema queda así fetichizado como totalidad creída y divinizada. El culto supremo es la ceguera suprema honrada en nombre de la certeza; la irracionalidad suprema en nombre de la perfecta racionalidad. La ontología ha llegado así a conciliar en un solo acto, anterior al pensar, lo bello, lo divino y el poder. El sistema político dominador porta así la belleza suprema junto al culto perfecto.

En nuestra sociedad de consumo, "lo divino entra en el circuito de la economía", nos dice el filósofo europeo⁽²⁷⁵⁾. El Dios creído como divino ("Gott ist mit uns" de Hitler; "in God we trust" del dólar) por los dominadores, es participado a las masas, a los dominados dentro del sistema como "pan y circo". Esas "masas" (que no es el pueblo) son, evidentemente, las de las metrópolis, ya que comen el pan de la periferia, de las colonias. La *plebe* de Roma tiene "pan y circo". El pan viene de la colonia egipcia y en el circo mueren los gladiadores y los subversivos (por ejemplo los cristianos) de las clases dominadas o los pueblos coloniales. Esta *anti-fiesta* es también parte del culto al fetiche; es culto imperfecto, "para la plebe", vulgar (es el fútbol o el *Kitsch*), el deporte en su sentido negativo, distractivo, alienante. La masa es espectadora (especular es igualmente el culto perfecto de la fe ante el Absoluto del sistema), pasiva, intelectual, desmovilizada. El espectáculo especulativo es el espejo degradado y espectacular del sistema mismo: es una tautología vulgarizada, degradante. Es la *templa liberata*: templo abierto a la vista del público, pero de ninguna manera el teatro del protagonista. El *homo ludens* de la filosofía europea (desde Nietzsche hasta Heidegger o Fink) nos recuerda este culto que se rinde el Imperio a sí mismo: "Comen a mi pueblo [el de la periferia] como pan" (*Salmo* 14, 4).

Por el contrario, la economía arqueológica, o la puesta a disposición de la naturaleza cultural izada al absolutamente Absoluto, el alguien Otro que todo sistema fetichizado, el culto perfecto se cumple al poner a disposición del pobre, de la viuda, del huérfano, del Otro, la *materia* del trabajo (ámbito *C* del *esquema* 35). El culto es el ofrecimiento de la cultura (como totalidad instrumental, tecnológica, civilizadora) al oprimido como Exterioridad (flecha *d*); acto que por abrirse a la Exterioridad es idénticamente culto al otro absolutamente absoluto (flecha *e*).

Este materialismo que consiste en ofrecer al Absoluto el pan que se ofrece al pobre ("Misericordia quiero y no sacrificios"), se opone al idealismo "espiritualista" de ofrecer la certeza de una fe representativa y tautológica. El culto de la ontología y los imperios es un acto de la visión; el culto de la meta-física y de los pueblos que se liberan es un acto práctico, que ofrece materia y justicia. El culto ontológico es pasivo; el culto meta-físico es activo, movilizante, subversivo, liberador, protagonista. La Idea es la noción misma de la divinidad dominadora, fetichista; la Libertad es la noción del Absoluto que recibe el pan como ofrenda cuando ha sido antes "pan de vida" para el hambriento.

El Absoluto es "pan de vida" y principio de la revolución histórica cuando exige como su culto el servicio al oprimido; ya que el pan material (porque materia de trabajo) es la mediación para saciar el hambre del hambriento cuando ha sido sacada del circuito de consumo del sistema y ofrecido en la gratuidad del acto liberador al que se encuentra "fuera". Ese pan ofrecido al que está "fuera" es *idénticamente*, en su materialidad cultural y realidad cósmica, servicio (*habodáh*) al necesitado y culto o servicio (*habodáh*) al Otro absoluto. Es así como la economía erótica (la entrega del salario, por ejemplo, del varón a la mujer), la economía pedagógica (la leche de la madre al hijo) o la economía política (la justa distribución entre los miembros de una sociedad) encuentran el real y adecuado punto exterior de juicio y movilización analéctica, histórica. Porque al Otro infinito nadie nunca podrá rendirle un culto adecuado (habría que estar fuera de la historia y ser divino) es que se transforma en la medida y posibilidad de toda justicia histórica. Al Absoluto creador se le debe todo (el ser, la realidad del cosmos...); todo acto gratuito para con el pobre, el oprimido, el Otro, aunque es antropológicamente gratuito es arqueológicamente justicia; se da al Otro (antropológico) lo recibido por el Otro (arqueológico).

El acto gratuito de servicio al Otro (el pobre) es por ello el acto de justicia y gratitud, el culto, al Otro infinito. Por ello la autocerteza del Imperio de su propia divinidad es el culto perverso mismo, lo maligno por excelencia (el culto de Hegel). Veamos esto en los dos pensadores europeos que mejor han indicado la *realidad* del culto meta-físico (por su contrario o defecto, como podrá observarse), pero en la crítica negativa del culto ontológico.

Freud ha mostrado que el sistema vigente, represor, se fetichiza, por una parte, ofreciendo en culto al hijo (la superación de Edipo es castración del hijo), y por otra, ofreciendo en culto al padre (en *Totem y tabú*). En ambos casos es lo mismo; el *eros* perverso es autoerótico y niega al Otro (el padre al hijo; el hijo al padre). Todos niegan a todos a fin de que "lo Mismo" domine: la Totalidad fetichizada, el "ídolo, como falo perfecto del deseo perverso"⁽²⁷⁶⁾.

En efecto, Freud explica en su obra *El hombre Moisés y la religión monoteísta*, que "las conquistas de la dinastía XVIII hicieron de Egipto un imperio mundial. El nuevo imperialismo (*Imperialismus*) se refleja en el desarrollo de las representaciones (*Vorstellungen*) religiosas, si no en todo el pueblo (*Volkes*), al menos en las clases dominantes (*herrschenden*) y espiritualmente reinantes"⁽²⁷⁷⁾. Con la habitual perspicacia Freud descubre cómo dos tendencias: una, la de los grupos que se liberan de Egipto -no importa aquí seguir a pie juntillas su demostración, hoy injustificable-, otra, la de aquellas tribus que afirmarían la monarquía. Con sus palabras: "A una de las partes sólo le interesaba negar el carácter foráneo y reciente del dios Jahvé y acrecentar su derecho a la sumisión del pueblo; la otra no quería abandonar el caro recuerdo de la liberación (*an die Befreiung*) de Egipto y de la grandiosa figura de su caudillo Moisés"⁽²⁷⁸⁾. En su esencia, la noción de religión que Freud tiene y critica es la de aquellos que pretenden "acrecentar su derecho a la sumisión del pueblo" (no exponiendo la que afirma "la liberación de Egipto"). Por ello la religión tiene "síntomas neuróticos"⁽²⁷⁹⁾, "como un lento retorno de lo reprimido (*Verdrängen*)"⁽²⁸⁰⁾, retorno al origen, a la Identidad; la indiferencia se niega y se afirma la Totalidad. Moisés, como el padre-viejo de *Totem y tabú*, habría sido asesinado⁽²⁸¹⁾.

Para Freud, el origen del sistema social represor o institucional (como para Rousseau) comienza con "la supresión del padre primitivo (*Urvaters*)"⁽²⁸²⁾. ¿No será que la religión como neurosis o como "opio (*Rauschgift*)"⁽²⁸³⁾ es sólo la mistificación fetichizada del mismo sistema? ¿No será que la comunidad totémica y su tabú, y la sociedad dominadora e imperial y sus leyes, se han edificado sobre la sangre de los héroes liberadores (Moisés) que le dieron origen (el Padre primitivo), pero que sus sucesores han traicionado? ¿No será que los que han traicionado a los Padres de la patria (Washington, Lenin, San Martín o Hidalgo) son los que dominan en su nombre? ¿El héroe-padre es coronado de laureles, así como los herederos de Iturbide glorificarán al que expusieron con su cabeza cortada en la fortaleza de Guanajuato, Miguel Hidalgo? El sistema, entonces, florece sobre la sangre del héroe liberador, el padre primitivo de la patria; lo asesina y lo recuerda; lo necesita porque justifica su dominación (como su carne), pero lo asesinó porque pretendía liberar al pueblo (como Bolívar ante Santander) pero se lo recuerda como el inicio. La muerte del Padre primitivo es la negación del falo pro-creador, fecundo, legítimo; lo niega el falo perverso, de la fratría infecunda, dominadora del pueblo.

Es aquí donde se cumple el segundo momento del culto. Al sistema se le inmoló el héroe originario. Ahora se le inmola al pueblo, al hijo, por el Edipo. El nuevo Padre perverso, castrador por infecundo, quiere negar también a su hijo (el filicidio). El hijo es el pueblo, el pueblo dominado de *El hombre Moisés*, el del imperio de Egipto en la di-

nastía XVIII o del templo y la monarquía isralita. Por ello, "el temor de la rebelión de los oprimidos (*die Angst vor dem Aufstand der Unterdrückten*) induce a adoptar medidas de precaución muy rigurosas"⁽²⁸⁴⁾.

Freud mismo relaciona al pueblo dominado con el hijo reprimido cuando anota que se adopta ante la sexualidad del niño "una conducta idéntica a la de un pueblo o una clase social que haya logrado someter a otra a su explotación"⁽²⁸⁵⁾. Se reprime o se niega al hijo-pueblo introyectando en su propio yo las normas castradoras del padre y del grupo dominante, "como una guarnición militar en la ciudad conquistada"⁽²⁸⁶⁾. El castigo al niño, la represión del pueblo crea en el que no cumple las normas del Padre-Estado castrador un "sentimiento de culpabilidad (*schlechtes Gewissen*)"⁽²⁸⁷⁾. El *tabú* (lo sagrado en polinésico; *sacer* en latín, *agíos* en griego) es la norma que obliga al hijo-pueblo a cumplir la exigencia del Padre-Estado castrador; es la muerte del hijo, es la exigencia de que el hijo Edipo reprima el amor por su madre. El Padre castrador (que fue el hijo adulto que asesinó al Padre originario en su vejez) asesina al hijo, al pueblo, lo inmola al sistema. Cumple en el filicidio el *culto* al fetiche, a la Totalidad, en la "religión estática"⁽²⁸⁸⁾.

Podríamos todavía decir que la primera inmolada fue la mujer, el uxoricidio de la mujer del *Urvater* (el padre primitivo), que la transforma madre castradora del padre opresor hija (Electra).

Freud, entonces, no ha descrito sino la religión del sistema. Tiene, sin embargo, alguna conciencia que podría describirse otra religión (la re-religión del § 69 de esta obra: re-sponsabilidad por el hijo, el pueblo) cuando confiesa que "me falta ánimo necesario para erigirme *en profeta* ante mis contemporáneos"⁽²⁸⁹⁾. Es por ello que eligió a Moisés, como legislador, pero no a Jeremías o Isaías como crítico-liberadores. Allí hubiera descubierto otro culto. No ya la inmolación cultural del abuelo (el Padre originario) y del hijo por el padre castrador (el adulto), sino el respeto del viejo y el niño por parte del Padre pro-creador, que aliente la liberación del pueblo en recuerdo de la tradición de los antiguos liberadores (el abuelo, héroe-fundador) que no ha asesinado sino imitado. A Freud le falta la descripción erótica de la "religión dinámica"⁽²⁹⁰⁾, liberadora, subversiva, movilizadora. Freud, al fin, al igual que todos los ontólogos críticos del centro, termina por decir que "no me queda más remedio que exponerme a sus reproches por no poder ofrecerles consuelo alguno"⁽²⁹¹⁾. Conclusión *trágica* del hombre del "centro", que permitirá por fin, que la tradición psicoanalítica sea simplemente un momento interno del sistema que pretendió criticar.

Pero de lo que se trata no es de analizar, "no es de interpretar (*interpretiert*), sino de cambiar (*verändern*) el mundo"⁽²⁹²⁾. Con esto

penetramos más profundamente en la realidad del culto; pasamos así de la erótica a la política, de la economía arqueológico-erótica a la economía arqueológico-política. Marx también critica el culto del sistema: el inmolado al fetiche dinero, como mercancía, es el trabajador, el obrero. Marx indicará el correcto camino del culto al Otro absoluto sin pretenderlo y aún pensando negarlo.

Como Freud, Marx buscará en el remoto pasado, en el fundamento, el origen de la alienación presente: la "acumulación originaria (*ursprüngliche*) viene a desempeñar en economía política el mismo papel que desempeña en teología el *pecado original*. Al morder la manzana, Adán engendró el pecado y lo transmitió a toda la humanidad" -nos dice en *El Capital*⁽²⁹³⁾-. Nuestro crítico comprende la relación del tema simbólico hebreo de la economía arqueológica con la economía política. Comer del "árbol de la vida" es querer ser Dios; es cumplir el culto idólatra; es caer en el fetichismo. De la misma manera, todo el sistema capitalista se ha fetichizado.

En primer lugar, la fetichización del sistema proviene de una escisión originaria: "Así como Lutero -dice el pensador alemán- reconoció en la religión, en la *fe*, la esencia del mundo real...; así como él superó la religiosidad *externa* (*äussere*) al hacer de la religiosidad la esencia íntima (*inneren*) del hombre [...]. Así también es superada (*aufgehoben*) la riqueza que se encuentra *fuera* del hombre [...], superándose así su objetividad exterior (*äusserliche Gegenständlichkeit*)"⁽²⁹⁴⁾. En el momento en que esa "objetividad exterior", ese como espectro o cristalización independiente no es conciliada o recuperada por el hombre, el trabajador, éste comienza a alienar su mismo ser, rinde así como culto con su ser al sistema (es una víctima inmolada a la Totalidad dominadora; una víctima humana). El sistema se fetichiza, se fetichiza la totalidad estructural de las mercancías, el trabajador queda como atrapado en una tela de araña sacralizada: "El carácter misterioso de la forma *mercancía* estaba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como si fuese un carácter objetivo de los propios productos del trabajo"⁽²⁹⁵⁾. Es decir, se identifica el sistema *histórico* económico de producción (*die gesellschaftlichen Charaktere...*) con el objeto como tal (*als gegenständliche Charaktere...*); de otra manera: se opera "como si, por tanto, la relación social de los productores en relación con la totalidad del trabajo fuese una relación independiente establecida por los objetos mismos"⁽²⁹⁶⁾.

El fetichismo consiste en avanzar al sistema como natural, identificando así las propiedades o cualidades históricas de una tal mercancía con pretendidas cualidades o "propiedades naturales (*Natureigenschaften*)"⁽²⁹⁷⁾. Una vez que el sistema se deshistorifica, se eterniza, se diviniza, se totaliza, cada miembro acepta su función como natural,

necesaria, incambiable. El sistema se independiza de sus miembros y los oprime, los explota por mediación de los que controlan el poder.

En el sistema capitalista la mediación universal del pro-yecto de "estar-en-la-riqueza" es como un "dios", externo, independiente. Marx cita un largo texto de Shakespeare: "¡Oro!, ¡oro maravilloso, brillante, precioso! ¡No, oh dioses, no soy hombre que haga plegarias inconsecuentes! Un poco de él puede volver lo blanco, negro; lo feo, hermoso; lo falso, verdadero; lo bajo, noble"⁽²⁹⁸⁾. Se trata del *dinero*. "El dinero: 1) Es la divinidad visible (*die sichtbare Gottheit*)... 2) Es la prostituta universal (*die allgemeine Hure*)... La fuerza divina (*göttliche*) del dinero radica en su esencia en tanto que esencia genérica extrañada (*entfremdeten*), enajenante (*entäussernden*) y autoalienante (*veräussernden*) del hombre. Es el poder enajenado de la humanidad"⁽²⁹⁹⁾. Pocas veces se ha dado en la civilización moderna un texto tan humanista, ético y tradicional (en cuanto repite el juicio negativo que el mismo Aristóteles tenía acerca del dinero y el beneficio por préstamo a interés, visión crítica desde la experiencia rural arcaica). Impresiona la semejanza con la crítica que efectuaban los profetas de Israel; en especial en aquello del dinero como "prostituta universal". Dice Oseas: "Efraín es un burro orgulloso. Mira cómo subió a Asiria llevando regalos a su amante"⁽³⁰⁰⁾. El mismo crítico político exclama: "Por eso mi pueblo consulta a los maderos y cree que un palo (el ídolo) le dará respuesta; pues está poseído de un espíritu de prostitución y abandona a su Señor para prostituirse"⁽³⁰¹⁾. "Anda y cástate con una de esas mujeres que se entregan a la prostitución, porque el país se está prostituyendo"⁽³⁰²⁾. ¿Qué relación tiene la erótica de la prostitución con el dinero o la alienación económica política y con el culto o la económica arqueológica?

Jean-Francois Lyotard escribe: "Este horror ante el dinero, ante el mundo del dinero que vende para comprar y que compra para vender, ante el mundo del capital como mediación de la prostitución universal, es el horror (y por ello la concupiscencia) ante la perversión de las pulsiones parciales"⁽³⁰³⁾. El *cuerpo* (como el del esquizoide) del capitalismo se le presenta no como un "cuerpo orgánico", completo, viviente, sino como un "cuerpo parcializado", abstracto, descuartizado, vivido o que satisface por "partes" independizadas, autonomizadas. Los miembros hechos cosas, objetos, manipulables, comprables, vendibles exhibibles. "Sentada ella mantenía en alto sus piernas abiertas, para mejor abrir sus labios estiraba la piel con sus dos manos. Así, el órgano de Edwarda me miraba, velloso y rosa, pleno de vida como fruta repugnante. Yo balbuceaba dulcemente: -¿Por qué haces esto? -Tú ves, yo soy *dios*... -yo estoy loco... -Pero no, tú debes mirar: ¡mira!"⁽³⁰⁴⁾.

El "cuerpo-mercadería" ha perdido toda su Exterioridad, su digni-

dad, su exigencia de justicia. Totalizado dentro de la "pulsión de totalización", el Otro se transforma en mediación, útil: ¡deja de haber *Otro* para sólo ser "lo Mismo"! En el "ensimismamiento" de la Totalidad totalizada consiste el fetichismo. El dinero, el capital, se transforma así en la mediación universal, pero que, por su parte, ha sido logrado por la apropiación del trabajo del Otro que ha sido negado en su Exterioridad libre e incluido como simple mercadería (el trabajador se puede comprar o vender: se lo prostituye). El horror ante el dinero es así el horror ante el autoerotismo de la totalidad unívoca, dominadora. El fetiche se avanza así como el falo perfecto del deseo perverso, homosexual, masturbativo (porque no hay otro con quien cumplir la sexualidad plena) ; el del padre castrador, que compra prostituyendo pero no atrae en el amor pro-creador de la generosidad del servicio del deseo del Otro como otro. *Lo que se "ve"*, el órgano sexual parcializado y comprado, lo que brilla, lo que fascina, lo hecho por el sistema, el fetiche, es lo que exige culto, culto de la mujer (en el machismo), del hijo (en la pedagógica), del trabajador (en la política). La nueva divinidad es el fundamento de la economía política capitalista. ¡Exige víctimas humanas!, como lo descubrimos en el texto colocado al comienzo de este capítulo final.

La única posibilidad económico-política de rendir culto al Otro absolutamente absoluto, sería permitir que el fruto del trabajo, objetivado en el pro-ducto del trabajo, sea vivido y apropiado por el trabajador. En esta reconciliación del trabajador con el valor producido en la materia, sería no ya la prostitución sino la satisfacción en la justicia, el respeto de la Alteridad en la política. El "verdadero materialismo"⁽³⁰⁵⁾ consistiría así en que la *materia* de la economía no es el hombre sino la naturaleza. En el capitalismo el beneficio de las empresas se logra por *plus valía* que se extrae del trabajador metropolitano y de la periferia neocolonial. La materia explotada es el hombre mismo, el trabajador. Es el trabajador el que se lo inmola en el culto al fetiche. En el "verdadero materialismo" la *materia* de la economía es la naturaleza, los entes que nos rodean en el mundo: la tierra, el aire, los instrumentos, los objetos "naturales" (que son siempre definidos desde los objetos "culturales"). Lo puesto al servicio del Otro es la materia-trabajada, el pro-ducto; es el culto, no ya al fetiche, sino al Otro absolutamente absoluto. Pero esto exige explicación.

Si la *certeza* de la fe de Hegel se ha concretado como la *certeza* del padre castrador de ser el portador del "falo perfecto", o como la *certeza* del empresario capitalista de desarrollar a la civilización y la humanidad en la explotación del obrero, el culto auténtico deberá comenzar poniendo en duda esa certeza: debe devenir el inicio de la "mala conciencia" ante el sistema y la ruptura de la posición "mágica" ante los objetos del mismo sistema. La escisión de la Totalidad destruye el fetichismo, hace caer a los objetos de su pretendida "naturalidad

eterna", y permite cambiar el sistema de objetos en otro sistema más justo, histórico, humano.

Es por la ofrenda del instrumento nuevo al Otro en la Exterioridad, en la gratuidad del gesto liberador, subversivo desde el punto de vista de la economía política capitalista, que se puede rendir el auténtico culto. El poner a disposición del Otro el justo fruto de su trabajo alienado, esa desalienación de su ser, es ya, constitutivamente, el culto perfecto al Otro infinito.

Cuando el pueblo, la nación neocolonial, las regiones dominadas, las clases oprimidas se movilizan históricamente en el proceso de liberación, cobran entusiasmo, ya que entran a la historia, hacen historia. Esa *fiesta*, la "Fiesta de la liberación", ese *dies festus* es el *páthos* del culto auténtico. La vida cotidiana de la opresión del sistema se derrumba, el hombre se re-nueva, se re-crea, pro-crea una nueva edad histórica. El gesto de la alegría no simplemente dionisiaca o primaveral (pero dentro del eterno retorno) sino auténticamente histórica y política, y también erótica, pero es único y por ello instante de eternidad irrepetible: "de una vez para siempre", es por ello re-creación: gozo y novedad al mismo tiempo. En el banquete de los que festejan no hay, por ahora, Exterioridad de pobreza y miseria: son los pobres los que festejan, pero no ya el "pan y circo", sino el "pan y justicia". "Pan" comido porque producido por sus propias manos; pan del pueblo movilizado y no de la masa metropolitana pasiva que come el pan arrebatado a la periferia hambrienta. "Fiesta" de liberación popular, política, real, y no "circo" especular que divierte para hacer olvidar la cotidianidad alienada, sin sentido, aplanada.

Culto re-religioso o re-sponsable del pobre, liturgia política de la fiesta del trabajo conciliado con sus obras, exhaltación satisfecha del pueblo liberándose, liberado. ¡Servicio económico-arqueológico!

El culto sería como el momento dis-funcional no-estructurado de todo sistema, que impediría subversivamente la estabilización con pretensión de eternidad de los sistemas económicos vigentes (sean erótico-familiares, pedagógico-culturales o político-instrumentales); sería como la brecha hacia el Infinito que indicaría a todo sistema finito su fin, su necesidad de superación, de liberación. El culto, el servicio al oprimido más allá del sistema como servicio al Otro infinito, es la apertura positiva a la utopía, mejor aún: al utópico. El Otro absolutamente absoluto es la única garantía radical y definitiva de que todo sistema histórico económico es sólo histórico, es decir, transitorio, posible, contingente. El culto al infinito es actualmente y *dentro* del sistema, no la Gloria del Infinito (como lo es el perseguido re-sponsable por el pobre), pero sí el reconocimiento que todo sistema vigente no es el último. Por ello, la fiesta de la liberación del pueblo no sólo se alegra

por el fin del sistema opresor o por el nacimiento del nuevo sistema de justicia, sino que se alegra y festeja la revelación histórica del infinito, que se hace presente puntualmente como anticipando el fin de la historia. En la fiesta el pueblo come, así como mama el hijo inocente de los senos de su madre. Pero el niño lo hace antes de la historia, mientras que el pueblo que festeja su liberación lo hace en medio de la historia, recordando el origen y anticipando el fin. La fiesta no es un paréntesis no pragmático dentro del sistema; la fiesta de la liberación es la *afirmación* de la Exterioridad como tal. Es la esencia de la re-ligión⁽³⁰⁶⁾, de la economía-arqueológica.

Se deberá todavía profundizar el sentido del culto como trabajo, como praxis de liberación revolucionaria, como momento infraestructural⁽³⁰⁷⁾.

§ 72. La eticidad del proyecto arqueológico

Si la eticidad, como la definimos más arriba⁽³⁰⁸⁾, es la referencia de la totalidad a la exterioridad, o el estatuto práctico del sistema en cuanto tal -perverso por dominador y represor o justo por articular mediaciones para la plena realización de todos sus miembros⁽³⁰⁹⁾-, la eticidad del proyecto religioso o religativo de la praxis a la totalidad del sistema es el último nivel de la existencia ética. Cuando un sistema se "cierra" sobre sí mismo como insuperable, como la realización sobre la tierra de la plena efectuación de lo humano se cae en la perversidad del fetichismo. Por el contrario, cuando un sistema permanece "abierto" a posibles realizaciones futuras más humanas, más justas, más perfectas, cuando deja fluidez dialéctica (anadialéctica) para sistemas de porvenir, entonces es sistema o la totalidad en cuestión puede juzgársela como éticamente buena, justa, humana. En el fondo, la cuestión del fetichismo, como divinización pretendidamente eterna del sistema represor, se opone al antifetichismo del sistema histórico, que se auto-comprende como finito, perfectible, mejorable.

Por ello, los diversos niveles prácticos -erótico, pedagógico y político- tienen su consumación en el nivel religioso, arqueológico o trascendental. Si el proyecto último -como postulado práctico de la inmediatez del hombre con el hombre en un cara-a-cara sin dominación, utopía que como horizonte radical ilumina el grado de dominación de todo sistema histórico- tiene importancia práctica, es porque en él se juegan todos los niveles abstractos (erótico, pedagógico y político). Paradójicamente, el nivel por último *concreto* es el de la utopía religiosa, que comprende la praxis de dominación o liberación del varón-mujer, padres-hijos, hermanos-hermanos. Todo sistema de dominación (machismo erótico, dominación ideológica pedagógica o represión política) define un cierto tipo de fetichismo, de totalización del sistema, de negación de futuro. Por ello Ernst Bloch supo perfectamente dar un esta-

tuto meta-físico al "Principio Esperanza". Pero, ¿cómo puede haber esperanza de un futuro mejor si el sistema presente se declara divino, eterno, insuperable?

En este caso el fetichismo consiste, como lo hemos dicho, en atribuir al proyecto del sistema vigente una estabilidad ahistórica que nulifique (al menos en su pretensión) toda referencia a una totalidad mayor que la comprendida. La totalidad del sistema se declara la totalidad final, única. Esta totalidad inarticulable porque con autonomía absoluta y por ello incondicionada o sin ninguna determinación exterior a sí misma (ni en el espacio ni en el tiempo), constituye al proyecto de un sistema así fetichizado como lo perverso en cuanto tal. Es evidente que el ateísmo de un tal fetichismo, o la "crítica de la religión (del sistema dominador) es el comienzo de toda crítica". Si la crítica religiosa es el comienzo de toda crítica se descubre el estatuto último y radical de la religión en la meta-física.

El fetichismo fálico del machismo, el fetichismo de la sabiduría del padre, de la clase dominante que tiene hegemonía ideológica en el consenso, el fetichismo del sistema político imperial (o del dinero en el caso del capitalismo), son fetichismos abstractos del fenómeno del fetichismo global de una época concreta. En realidad todos los fetichismos parciales o abstractos se juegan por último en el fetichismo religioso que los comprende a todos y les da su último fundamento.

El apoyo al fetichismo se cumple, frecuentemente, por negación de la "salida" utópica del presente de dominación. Un Karl Popper, al intentar mostrar la inviabilidad, la imposibilidad práctica de realizar las utopías postcapitalistas, funda el fetichismo por un camino sutilmente más eficaz: pretende mostrar la imposibilidad del antifetichismo. En su obra *La sociedad abierta y sus enemigos* -en la que en realidad habla de *La sociedad cerrada y sus aliados*- se declara realista y antiutópico. Todos los militarismos neofascistas latinoamericanos se manifiestan igualmente antiutópicos. Como una vía poscapitalista es anárquica, atea, materialista, totalitaria, en fin, inviable, se busca la viabilidad reformista, dependiente dentro del actual sistema. De esta manera un Friedman viene en ayuda de Pinochet⁽³¹⁰⁾. El reformista -reforma de un sistema que históricamente no tiene más viabilidad- debe así reprimir al pueblo hasta el fanatismo y la locura -como en el caso del Comisario torturador Fleury en Brasil- en nombre de valores eternos como el "orden", la "democracia" (burguesa), la "justicia" (capitalista). En nombre de valores "eternos" (que no son sino los valores del capitalismo: históricos, concretos) se mata al hombre concreto, a millares, en sus cuerpos (que previamente han sido declarados valores materiales, corporales, de menor valor que los espirituales y eternos que se dice cumplir). El fetichismo religioso fundamenta así ideológica-

88

mente la operación práctica de los fetichismos parciales: del político, del pedagógico, del erótico.

Por el contrario, el *proyecto de liberación*, proyecto religioso antifetichista, proyecto que se abre *más allá* del proyecto vigente del sistema de dominación, da garantía a todos los proyectos de liberación práctico parciales: la liberación de la mujer queda fundada en el antifetichismo radical (que incluye el antifetichismo fálico), la liberación del hijo, de las clases oprimidas en su cultura y la misma cultura de las naciones dependientes, pueden superar los proyectos fetichistas en sus diversos sistemas, la liberación política de los pueblos queda garantizada por un Absoluto que no es ya el Dios que justifica la dominación, sino que alienta a los esclavos de Egipto (clase dominada en un sistema esclavista) a luchar por conquistar la "tierra prometida" donde mana "leche y miel" (como concluye el himno del Frente Sandinista de Liberación Nacional, donde se confunden el sentido político y religioso).

La eticidad de todo proyecto erótico, pedagógico o político, se funda entonces en el horizonte de exterioridad de la utopía absoluta de un Reino, de una Epoca, de la Identidad, de la plena Proximidad de un cara-a-cara sin dominación. Esta utopía religiosa, radical, trascendental, es el postulado práctico de la eticidad de todo proyecto concreto, histórico. Es el criterio ético absoluto en cuanto a su fundamento.

Lo interesante es descubrir que en el hambre corporal de un hambriento, en la necesidad más material que pueda ser imaginada, se encuentra ya el "Principio de la Esperanza". El hambre es la sensación de un cierto dolor producido por el ácido gástrico contra las paredes del estómago. No teniendo pan que digerir, el ácido se vuelve sobre la misma subjetividad corporal del oprimido. Dicho dolor, el mismo dolor, es la sensación de la negatividad, del no-pan en el estómago. Pero hambre no es solo dolor, es apetito, es desear-comer. En ese *deseo* de pan que evite el dolor del hambre se encuentra la tensión hacia la *satisfacción*. La satisfacción o el goce del haber-comido es la Inmediatez, el estar-saciado, es como la anticipación del Reino donde no exista la dominación... es decir, el hambre, el no-pan. En el hambre hay ya deseo del cara-a-cara sin retorno, sin negatividad... la Satisfacción radical, la Totalidad cumplida. Ese horizonte es en el cual la pulsión de totalización se identifica con la "pulsión de alteridad"⁽³¹¹⁾: es la Totalización Alterativa, la Identidad con Exterioridad, es el comienzo de la Historia verdadera o el Reino posterior a la historia. En todo caso este postulado práctico, el Bien Absoluto -para hablar como Kant pero dando un sentido totalmente distinto a aquel Bien representado dentro de la ideología capitalista del filósofo de Königsberg, que pensaba a Dios como el "Gran cajero" que pagaba al Alma inmortal con felicidad correspondiente a su virtud- es el horizonte arqueológico, antifetichis-

ta o absoluto, que permite a todo proyecto ya toda praxis permanecer siempre "abierto", siempre crítico, siempre quintacolumnista de cualquier proceso burocrático fetichista.

Por ello, el proyecto absoluto de liberación -de carácter religioso o como responsabilidad absoluta por el Otro humano ante el Otro absolutamente absoluto fuera de toda referencia a sistemas vigentes- es el principio concreto de toda ética posible. Es el horizonte práctico comprendido como la proximidad en el paroxismo del gozo sin economía, culto sin trabajo, fiesta sin descanso ni cansancio. Tal límite jamás podrá ser *de*-mostrado por ninguna filosofía, porque es el origen originario como término, pero en cambio puede ser *mostrado* como la hipótesis necesaria, postulado, para poder siempre relanzar la crítica, no sólo de un ente o momento del sistema (crítica óptica o reformista), ni siquiera del sistema dado (crítica-crítica o crítica ontológica, revolucionaria), sino crítica de la crítica-crítica (crítica meta-física), es decir, de todo sistema posible, porque efectuada desde un horizonte que como "resto de exterioridad radical" permite no quedar absolutamente ligado ni al proyecto revolucionario recientemente triunfante. Esto no quiere decir que no se pueda adherir vehementemente a los proyectos históricos, pero quiere decir que se adhiere a ellos apasionada, entera, radicalmente pero con posibilidad de producir la lejanía crítica cuando sea necesario. y esto será posible porque ningún proyecto práctico parcial (erótico, pedagógico o político) puede agotar o identificarse absolutamente al proyecto humano infinito, a la identidad como proximidad del cara-a-cara del hombre con el Absolutamente absoluto, proximidad vivida como comunidad utópica, límite ilimitable, fin sin fin...

73. La moralidad de la praxis de liberación arqueológica

En última instancia, en su ultimidad meta-física, toda realidad es religiosa, en cuanto toda realidad dice respectividad última a la totalidad del cosmos, de la historia y de éstas con el Absoluto (sea creador o cumplimiento final). El estatuto religioso de la realidad, indica que todo es siempre *parte* y que los todos últimos dicen siempre relación a la Totalidad total (en el caso del panteísmo) o a la Exterioridad absoluta (en el caso del creacionismo). Hablar de niveles eróticos, pedagógicos, políticos, es en verdad hablar de realidades *abstractas* o abstraídas de sus relaciones concretas con los demás niveles. Por último, está la Totalidad cósmico-histórica y la Exterioridad absoluta. La relación o religación absoluta indica justamente el nivel práctico religioso. En concreto, sin embargo, hemos mostrado cómo lo religioso propiamente tal se da en la responsabilidad del oprimido, en tomarlo a cargo. Ese "tomar a cargo" del oprimido -que es ateísmo práctico del sistema y materialismo del servicio de darle de comer- es el punto de partida de la praxis de liberación radical o arqueológica (meta-física), que en concreto es el arranque de toda praxis de liberación erótica, pedagógica o política.

En una filosofía de la religión o meta-física arqueológica. la praxis religiosa (sea de dominación o liberación), es decir, la praxis humana (que no puede dejar nunca de ser religiosa en cuanto que como real está religada o tiene respectividad con la Totalidad de la realidad) es vista bajo el aspecto del *culto*. El culto erótico al fetichismo fálico va desde el constituir a la mujer como objeto sexual hasta la prostitución sagrada (siendo esta última relación no más religiosa que la primera, ya que ambas son culto al fetichismo fálico). El culto pedagógico a la sabiduría del padre, del viejo, de las clases ilustradas dominantes, de las naciones de centro industrializadas y capitalistas, llega hasta el extremo de exigir víctimas a su Idolo (y así son torturados y asesinados los "sub-

91

versivos" por contaminar ideológicamente al pueblo con doctrinas extrañas o extranjeras). El culto al César, a los dictadores, al Imperialismo del dinero, contra cuyo fetichismo se levantaron los mártires más importantes en la historia de las religiones, comenzando por Moisés, pasando por Jesucristo y llegando hasta un Camilo Torres, hombres religiosos, sin lugar a dudas, que lucharon contra el poder dominador de su época, por motivos religiosos muy diversos y siguiendo tácticas y estrategias diversas. Hombres religiosos *explícitos*, porque toda acción humana que se levanta contra el fetichismo de un sistema es un hombre religioso: sabe religar o mostrar la respectividad del sistema vigente (pretendidamente el último y sin ser parte" de ninguna posterioridad) con un sistema futuro más justo. El solo hecho de levantar un dedo *contra* el sistema, es un acto antifetichista, antireligioso de la religión

del sistema, que se articula positivamente con un proyecto de liberación, es decir, con la posibilidad de un sistema posterior más justo.

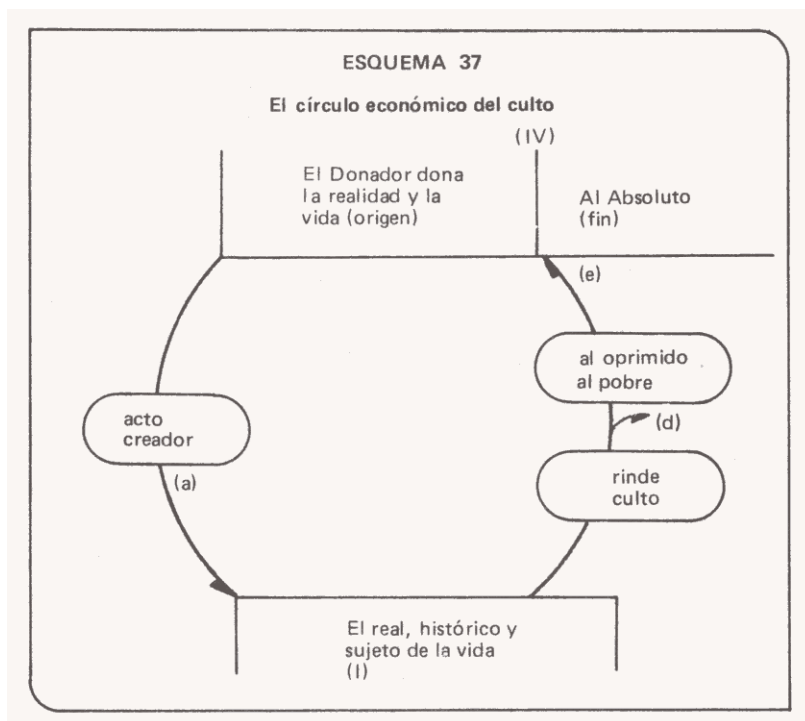
La moralidad de toda praxis, entonces, se define desde cual sea el proyecto que intenta y cuales son los medios que usa. Un proyecto perverso funda una moralidad que, por más que cumpla con todos los requerimientos del sistema, no dejará de ser perversa. Por el contrario, la moralidad de la praxis que pende de un proyecto de liberación tiene ya una bondad fundamental, faltará todavía ver el manejo de los medios para alcanzar ese fin de justicia. La moralidad de la praxis de liberación arqueológica o religiosa se juega, entonces, desde el proyecto de un Reino de identidad donde no haya dominadores ni dominados, desde un cara-a-cara absoluto y sin retorno.

En concreto, históricamente, la moralidad de la praxis arqueológica tiene un estatuto *cultural*, es culto al Absoluto. Por ello, contra Hegel no situaremos el culto como un momento de la fe (como el creer en la identidad de la representación simbólica religiosa y la Idea absoluta), momento intelectual previo al Saber Absoluto. Por el contrario, el culto es la praxis misma de liberación. El Absoluto recibe como culto la praxis del liberador, ya que es restitución o justicia trascendental, anticipo de la Identidad o del Reino sin dominadores y dominados.

En el esquema 35 hemos representado el acto creador con la *flecha a*. El Otro absoluto (nivel III) pone en la realidad la totalidad del cosmos (nivel IV que por evolución se despliega en I y II). Este acto absolutamente gratuito y respecto al cual la creatura no puede tener ninguna exigencia, porque incluye el primer acto de existencia de su propia subjetividad -la que *ya* existiendo podría exigir algo-, es decir, el don de la realidad, de la vida, de la subjetividad son eso: un regalo. Ante ese regalo total no hay posibilidad de justicia, de retribuir con algo que fuera equivalente. Ante la totalidad de la realidad y la vida propia no hay sino agradecimiento, una como pasividad que constata lo dado y lo acepta -pudiera no aceptarlo o pudiera revelarse y atribuirse a sí

92

mismo la realidad-. Pero esta anterioridad de la creación ante la cual no cabe sino agradecer, puede cerrarse en un círculo de gratuidad mutua o de justicia trascendental o de justicia liberadora.



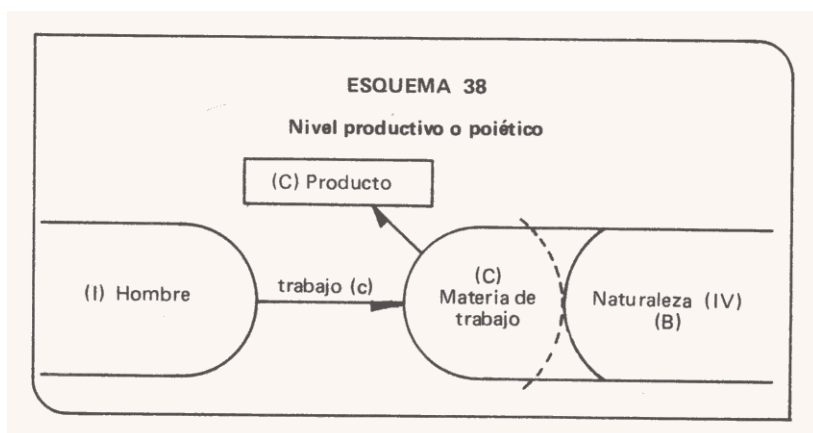
Es otra manera de representar lo indicado en el esquema 35. Las *flechas a* indican el acto creador, constituyente de la realidad. Las *flechas d* y *e* indican la praxis de liberación, de construcción histórica de sistemas de justicia, pero que en la subjetividad liberadora (del héroe y del mismo pueblo que se libera, de la mujer o el hijo) es una praxis gratuita ante el sistema, en el sistema. Dar de comer al hambriento en el sistema capitalista, construyéndole un sistema poscapitalista, va más allá de los supuestos del sistema, es un acto *no exigido* por la justicia del sistema. En el sistema tiene derecho al salario y a comer el que trabaja; si no hay trabajo no tiene ya dicho derecho. *Desde los supuestos* del sistema tomarlo "a cargo", intentar un sistema más justo, es gratuidad, es algo no exigido (más: es algo ilegal, injusto, subversivo). El acto de "servicio" (*Habodáh* en hebreo) (*flechas d*) al pobre, al oprimido, al otro, es al mismo tiempo el "culto" (*flechas e*) al Absoluto. La Gratuidad infinita del Absoluto que da como don la realidad y la vida es como pagada en la Gratuidad también inconmensurable por el que el li-

berador libera al oprimido (que no merece su liberación *desde el sistema*, aunque la merece desde su dignidad absoluta como exterioridad, como persona, como lo sagrado, como la epifanía del Absoluto en la historia). Jugar la vida por el oprimido es como retribuir gratuitamente la gratuita recepción originaria de la vida.

La praxis de liberación del pobre, del otro, es entonces *culto* al Absoluto. Lo interesante es ahora descubrir, en la historia de las religiones la significación del culto religioso como rito, como ámbito abstracto donde se re-presenta el estatuto religioso o meta-físico de toda praxis humana liberadora en la historia.

En todas las religiones históricas el culto incluye siempre, como su momento central, el ofrecer al Absoluto -sea cual fuere- un bien un producto del trabajo: un animal, una fruta, un pedazo de pan, y, en algunos casos, hasta a hombres -productos del trabajo de la historia-, en cuyo último caso la fetichización es evidente, como veremos.

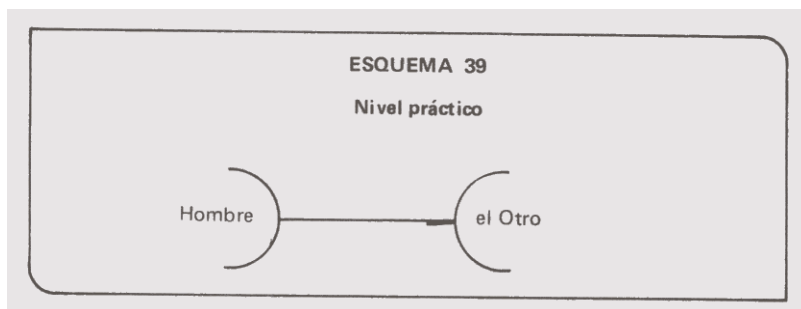
El *culto* como rito de ofrenda tiene así dos niveles. En primer lugar un nivel productivo, un nivel de relación hombre-naturaleza, que he comenzado a llamar productivo o *poiético* (para distinguirlo del propiamente *práctico*). Esta es la relación del hombre con la naturaleza o la tierra a través del trabajo.



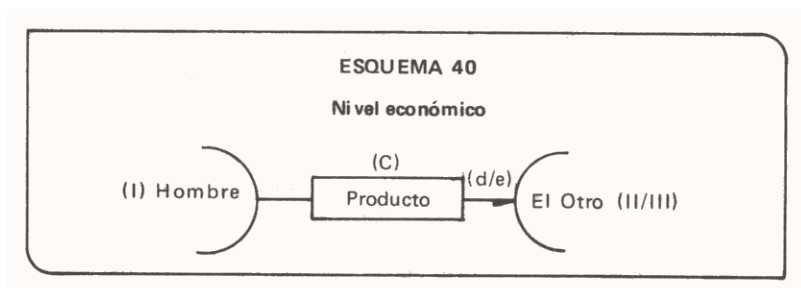
Esta instancia o nivel productivo es material en un doble sentido. En primer lugar porque el trabajo constituye al cosmos como la *materia del trabajo*, como la naturaleza *con la cual* se hace algo. En un segundo nivel, el producto del trabajo (ámbito C del esquema 35) será la *materia* del intercambio con otro. Estos dos niveles materiales o materialistas son esenciales en el culto, es más, no hay culto sin esta instancia material, productiva o técnica.

94

En un segundo momento el culto significa el intercambio entre dos sujetos, personas. La relación entre dos sujetos es la relación *práctica* (*praxis* es el obrar entre los hombres, mientras que *poiesis* es el hacer con la naturaleza).



La relación práctica entre dos puede ser, como lo hemos visto, erótica (varón-mujer: un beso), pedagógica (maestro-discípulo: una clase), política (ciudadano -ciudadano: la votación en una asamblea). La relación práctica del hombre con el Otro (otro hombre o el Absolutamente absoluto) es la relación práctico-*religiosa*. Pero esta relación práctica es todavía abstracta, no es suficientemente real, ya que "una golondrina no hace una primavera", ni un beso un hogar, ni una clase una universidad, ni una votación un sistema político. Para que haya historia, instituciones, sistemas, es necesario que la relación productiva o *poiética* se constituya como mediación con la relación *práctica*. La relación práctico-productiva es, se trata de una conclusión, la relación económica. Y bien, el culto, es una relación práctico-productiva, es decir, una relación práctica entre dos por mediación de un producto del trabajo como fruto de la relación productiva.



Esta relación (flechas *d* y *e* del esquema 35) hombre-producto-Otro es el culto o la praxis, en la historia como praxis de liberación (Liberador-productos-el Otro como oprimido o pobre) o servicio; en el ámbito meta-físico o últimamente real como culto explícito o ritual

(hombre-producto-el Otro absolutamente absoluto) o "servicio divino". La religión que pueda recibir el nombre de real, absoluta, será aquella que perciba y exija bajo razón de culto al Infinito el servicio económico al pobre, al oprimido, al Otro en la exterioridad del sistema (nivel II del esquema 35).

De esta manera, la praxis de liberación erótica, pedagógica y política son reales cuando se sitúan en el nivel económico: dar al otro lo que le corresponde según las exigencias de la vida. Esta materialidad (materialismo) antifetichista (ateo) queda así definida como las condiciones reales del culto al Otro absolutamente absoluto. Ateísmo y materialismo como condiciones de posibilidad de una ética de la liberación, de la libertad, de la vida.

El culto al Absoluto es un dar de comer al hambriento, un construir sistemas históricos de justicia y fraternidad donde no haya dominadores ni dominados -al menos es el objetivo de toda acción justa-. Pero esa praxis de liberación -que es trabajo y obrar en favor del oprimido- cuando se enfrenta al sistema de opresión en el momento de su decadencia, cuando la represión indica que no hay ya capacidad creativa sino sólo la agresividad defensiva del que sabe que la crisis es estructural, cuando el liberador y el pueblo liberándose se enfrenta al fundamento del sistema, a sus dioses que lo justifican, el cuerpo mismo, la corporalidad misma del héroe y del mártir sufre en su piel el dolor de la prisión, de la tortura, de la muerte. La muerte física del justo asesinado por el sistema represor es en la historia la revelación de la *Gloria del Infinito*. En ningún otro acontecimiento, en ningún otro momento el Otro absolutamente absoluto -y por ello ab-suelto de relaciones finitizantes- se manifiesta más *exterior* a la Totalidad fetichizada. El Otro, el Creador, el Revelador por su epifanía en el pobre, al que se le rinde Culto como el Reino utópico de la Igualdad, se hace presente de manera más evidente e irreconciliable con la dominación del sistema en la muerte del justo, en el hecho de que un hombre entrega lo más sagrado y en definitiva lo último que es: *la vida*, por el futuro, por la liberación de los oprimidos y pobres, con una Esperanza que le hace resistir hasta el fin.

El cuerpo martirizado del héroe se transforma así en el pan del sacrificio, en la ofrenda del producto del trabajo al Otro, el culto absoluto. El cuerpo, pro-ducto y fruto de la historia, de la vida del pro-feta, es ahora ofrendado por el pobre, por el oprimido en el altar del Infinito. Claro es que es el Fetiche. el sistema absolutizado, el que requiere la sangre de los oprimidos y liberadores -como el dios de los aztecas, como el oro de las minas de Potosí o como el capital que exigía las víctimas de Vietnam-. Es el Idolo, el Fetiche el que exige la sangre, las víctimas humanas. Como el antiguo Moloch de los fenicios, sólo se sacia con la sangre de los oprimidos, de los conquistados, de los pueblos

96

más débiles. Sin embargo, ese cuerpo ensangrentado de Hidalgo, de Sandino... es también aceptado por el Absoluto, cuya esencia es el Amor, aceptado como el costo histórico del matar a la muerte, la muerte del sistema que es la Totalización y su dominación. La muerte de la dominación la vence el liberador muerto y su vida regenera generaciones y generaciones de los que vivirán en la patria regada con su

vida, con su sangre. La arqueológica es así el final cumplimiento de la política, la pedagógica y la erótica.

Todo esto será objeto de una *Nueva ética de la liberación*, que partiendo de estas conclusiones relevara todo lo avanzado en esta ética y la reimplantara en un nivel de realismo económico que le permitiera así pasar de lo abstracto (que no es falso pero no es toda la realidad) a lo concreto. Esta ética concreta, materialista, atea y dialéctica (anadialéctica) creo que nos llevará a caminos insospechados. La experiencia populista ha quedado atrás y otras experiencias latinoamericanas poscapitalistas comenzarán a ser la referencia necesaria.

Todo lo caminado no ha sido inútil. Por el contrario. Nos permitió salir del abismo de la ética europea, kantiana, heideggeriana y hegeliana. Ahora, ya en suelo firme, podemos emprender rápida carrera a nuevos horizontes de libertad.

La tarea no ha sido concluida. Apenas si la hemos iniciado...

APENDICES

*I -RELIGION COMO SUPRAESTRUCTURA Y COMO INFRAESTRUCTURA**

(Conjunto de tesis provisionarias)

"Cuando se busquen todas las similitudes se verá cómo es realmente posible la alianza *estratégica* entre marxistas revolucionarios y cristianos revolucionarios (Aplausos). Los interesados en que tales alianzas no se produzcan son los imperialistas" (Fidel Castro)⁽³¹²⁾

* Ponencia presentada en el encuentro sobre "The Future of Religion End or Renewal?" (Dubrovnik, Yugoslavia, el 29 de abril de 1977).

1. INTRODUCCION

1.1. En primer lugar, es necesario situar este discurso. Ponencia en un encuentro que se realiza en un país socialista (Yugoslavia), tiene como interlocutor al pensamiento socialista. Pero escrito en un área dominada por el capitalismo norteamericano (América Latina), se refiere a nuestra contradictoria realidad actual. Por otra parte, escrita por un pensador que por su status social pertenece a la pequeña burguesía, aunque intenta articularse orgánicamente con las luchas populares para ser algo así como un "intelectual orgánico" -como diría Gramsci en un proceso de transición, se encontrará siempre de alguna manera los límites de su propia clase, aunque sea ésta la que en los países periféricos porte el máximo de contradicciones ideológicas, el máximo de conciencia crítica mundial posible.

1.2. En segundo lugar, deseáramos poder mostrar el sentido y la superación de la tesis de M. Xhaufflaire cuando nos dice que "Los caracteres comunes de los milenarismos (*sic*) del tercer mundo son haber alimentado efectivamente la lucha de la liberación nacional [...]. Pero ha llegado siempre una etapa que ha forzado a estos milenarismos a adaptarse, convirtiéndose en fuerzas políticas organizadas o a retroceder, es decir, a convertirse en religión alienante en el sentido más limitado del término"⁽³¹³⁾. Debe entenderse que la lucha de la liberación "nacional" en Africa o Asia es sólo una parte de un proceso de liberación de un sistema económico, político y cultural en el cual están empeñados los continentes periféricos y que ocuparán el fin del siglo XX y parte del XXI. Por otra parte, estos movimientos irán entroncando en el futuro con las clases oprimidas y los grupos "radicales" de los países centrales, alianzas que fortalecerán su posición crítica ante el sistema. De todas maneras, es necesario definir cuándo la noción de religión es adecua-

da, en el claro oscuro dialéctico desde una praxis crítico-liberadora hasta la legitimación institucionalizada de la dominación. El concepto de religión, que se intentará construir, es histórico entonces.

2. LA RELIGION SUPRAESTRUCTURAL

2.1. La religión para Hegel, Marx y el marxismo posterior

2.1.1. Para Hegel, "la religión y el fundamento (*Grundlage*) del Estado son una y la misma cosa; son idénticas en y para sí [...]. Considerar la conexión existente entre el Estado y la religión es tema que trata adecuadamente la filosofía de la historia universal"⁽³¹⁴⁾. Pero no debemos olvidar que "la historia universal, bajo el cambiante espectáculo de sus episodios, es el transcurso de ese desarrollo y el proceso real del Espíritu, constituyendo la verdadera teodicea, justificación de Dios en la historia. Lo único que puede reconciliar el Espíritu con la historia universal y la realidad es la intuición de que lo que ha ocurrido y ocurre todos los días no sólo no tiene lugar sin Dios, sino que es esencialmente la obra de El mismo (*seiner selbst*)"⁽³¹⁵⁾. La historia de la belleza (estética), de las costumbres (*Sittlichkeit*), de la filosofía o de la religión es, entonces, una y la misma historia.

2.1.2. "Dios no es Dios sino cuando se sabe a sí mismo; su saber de sí es al mismo tiempo su autoconciencia en el hombre y el saber que el hombre tiene de Dios"⁽³¹⁶⁾. Este acto por el que Dios se sabe a sí mismo, anterior al Saber Absoluto es la fe; es "el acto por el que el Espíritu se ensimisma (*Zusammenschliessen*) consigo mismo para alcanzar la simplicidad de la fe (*Glaubens*) y el sentimiento devotamente recogido (*Gefühlsandacht*)"⁽³¹⁷⁾. La religión, que es la elevación de la vida finita a la vida infinita, alcanza en la fe su perfección: es la representación creída como Idea absoluta; el culto, que se rinde el Espíritu al Espíritu en y por el hombre, es "la certeza (*Gewissheit*)"⁽³¹⁹⁾ de que esa representación de la fe es la Verdad del Absoluto. En concreto esto significa que "el mundo occidental, que se había lanzado al exterior por las cruzadas y por el descubrimiento de América (*sic*) [...] la cual relación exterior no hace sino acompañar la historia no aportando modificaciones esenciales [...]. El mundo cristiano (europeo) es el mundo de la consumación (*Vollendung*): el principio queda cumplido y con esto se ha llegado al fin de los días"⁽³¹⁹⁾.

2.1.3. En filosofía política esto significa que, como "contra el querer absoluto [del Estado absoluto] el querer del espíritu de otros pueblos particulares no tiene derecho (*rechtlos*), el pueblo en cuestión es el dominador del mundo (*weltbeherrschende*)"⁽³²⁰⁾. Y como la religión es el fundamento del Estado, el Estado Imperial⁽³²¹⁾, con sus ejércitos y por medio de la guerra⁽³²²⁾, como Inglaterra por ejemplo, "son

los misioneros de la civilización (*die Missionarien der Zivilisation*) en todo el mundo"⁽³²³⁾. Para Hegel, entonces, la religión justifica o mejor, es la justificación del imperialismo -cuestión que no vio Marx-

2.1.4. Feuerbach descubrió genialmente que ese Dios y esa religión, no eran sino la negatividad humana invertida al infinito: "El hombre afirma en Dios (hegeliano) lo que niega en sí mismo (*Der Mensch bejaht in Gott, was er an sich selbst verneint*)"⁽³²⁴⁾. Lo que no vio era que, dicho hombre, no era sino el hombre *europeo* divinizado. Su crítica no era suficientemente radical. Pero al menos comprendió adecuadamente "que el comer y el beber son actos religiosos (*religioese Acte*)"⁽³²⁵⁾, en especial "el hambre y la sed"⁽³²⁶⁾. Por ello "la religión es la primera conciencia que el hombre tiene de sí mismo"⁽³²⁷⁾, en "las relaciones del hijo con los padres, del esposo con la esposa, del hermano con el hermano, del amigo con el amigo y, en general, del hombre con el hombre, en una palabra, las relaciones morales son, en y por sí mismas, auténticas relaciones religiosas"⁽³²⁸⁾. Retengamos estas propuestas para más adelante.

2.1.5. Marx⁽³²⁹⁾ efectúa una crítica filosófica, política y económica de la religión. La tercera es ciertamente la más importante. En cuanto a la primera, la filosófica, depende fundamentalmente de Feuerbach y Bauer. Su crítica filosófica, la del joven Marx, no es original y por ello no cabe retenerse, porque "para Alemania la crítica de la religión (desde la filosofía) está en lo esencial completa y la crítica de la religión es la premisa de toda la crítica"⁽³³⁰⁾. En cambio, su crítica política muestra un nuevo aspecto: la religión justifica los intereses políticos. No se pueden criticar dichos intereses políticos sin efectuar una crítica a la religión: "La miseria religiosa es, por una parte, la expresión (*Ausdruck*) de la miseria real y, por la otra, la protesta (*Protestation*) contra la miseria real [...]. La abolición de la religión en cuanto felicidad ilusoria (*illusorischen*) del pueblo es necesaria para su felicidad real (*wirklichen*) [...]. De tal modo la crítica del cielo se convierte en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho y la crítica de la teología en la crítica de la política"⁽³³¹⁾. Como puede verse, la religión ya ha sido definida en un estatuto ideológico supraestructural, en este caso de la política.

2.1.6. Después de *Zur Judenfrage* comienza la crítica económica a la religión. Esta crítica no se endereza principalmente contra las Iglesias, ya que para él es obvio que son la expresión de una miseria anterior -aunque a veces efectúa alguna crítica de paso-. En cambio, la crítica frontal contra la religión la realiza en el tema del "fetichismo de la mercancía"⁽³³²⁾. Se nos dice que "el reflejo religioso (*religioese Widerschein*) del mundo real sólo podrá desaparecer por siempre cuando las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres relaciones claras y racionales entre sí y respecto a la naturaleza"⁽³³³⁾. ¿En qué consiste este *reflejo* de lo real? Para encon-

trar estas "formas fantasmagóricas" deberíamos "remontarnos a las regiones nebulosas del mundo 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"⁽³³⁴⁾. La existencia independiente, no real, refleja de otra real; esta escisión entre la apariencia que tapa y la realidad ocultada es el fenómeno del fetichismo. El fetichismo de la mercancía -un modo particular de fetichismo-, consiste en que oculta el "carácter social del trabajo" y se manifiesta como "si fuera un carácter material de los propios productos del trabajo"⁽³³⁵⁾. Como en el mundo religioso se ha escindido lo real (relación del trabajo social concreto y su producto) de lo irreal aparente (como si el valor de la mercancía le perteneciera en razón de su propia estructura independiente).

2.1.7. Si la religión es, entonces, una ideología supraestructural fetichista, el cristianismo -como lo definían Hegel y el hegelianismo- era "la forma más adecuada de religión, con su culto del hombre abstracto (*abstrakten Menschen*), sobre todo en su modalidad burguesa, bajo la forma de protestantismo, deísmo, etc."⁽³³⁶⁾, en el estadio actual fetichista de la mercancía. Llegado aquí nuestro discurso debemos efectuar dos aclaraciones, dos limitaciones. En primer lugar, para Marx, la religión es lo que Hegel entendía por tal. En segundo lugar, nunca pensó aplicar a la religión su dialéctica de lo universal y particular (como lo hace con la filosofía), de donde hubiera podido definir la contradicción de la esencia de la religión (como utopía de reconciliación universal) y su praxis concreta histórica (en la sociedad burguesa). Lo que le hubiera permitido mostrar la ilegitimidad de la ideología aparentemente cristiana de la burguesía. Pero, por el contrario, identificó la esencia del cristianismo con su forma concreta y negó a ambas. En América Latina, por ejemplo, ha surgido una praxis crítica consecuente de una teoría cristiana que no es necesariamente ideológica -pero esto lo trataremos en la segunda parte de esta exposición-.

2.1.8. Una de las líneas posteriores del marxismo es la que pudiéramos llamar la de los *prácticos heterodoxos*⁽³³⁷⁾. Son ante todo políticos. Rosa Luxemburg es un buen ejemplo.⁽³³⁸⁾ Para ella el partido revolucionario no lucha contra la iglesia ni contra la religión; lo que no niega que sea perseguido por la Iglesia; con lo cual se consuma una contradicción, ya que el socialismo pretende la realización del espíritu cristiano primitivo. En efecto, nos dice, "los socialdemócratas conscientes luchan justamente por hacer realidad las ideas de igualdad y fraternidad entre los hombres, ideas que constituían la base de la iglesia cristiana en sus comienzos". Rosa entonces no realiza una crítica filosófica de la religión, sino política. La esencia de la religión no es criticada, lo que le permite una mayor flexibilidad política táctica. En esta línea se inscribirán un Togliatti o un Thorez. La declaración reciente del Partido Comunista Catalán⁽³³⁹⁾, sobre la superación *teórica* del ateísmo por

cuanto una buena parte de los militantes son creyentes, muestra la última consecuencia de esta tradición.

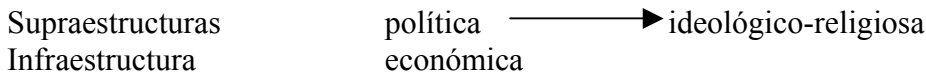
2.1.9. Otra línea es la de los *teóricos críticos* a la posición leninista (*cfr.* 2.2.) o a la posición del marxismo vulgar⁽³⁴⁰⁾. Pensamos en un Pannekoek, un Korsch, un Gramsci. Para Anton Panneboek el hecho de que Lenin tuviera que emprender una lucha frontal contra la religión en la Rusia zarista le llevó a asumir muchas tesis de la lucha de la revolución burguesa contra la religión: "La conformidad de Lenin con el materialismo burgués y la necesaria oposición al materialismo histórico que ella entraña, produce diversos efectos. La lucha fundamental del materialismo burgués tenía por objeto la religión [...]. Al señalar con tan porfiada persistencia al fideísmo como al enemigo más peligroso en las doctrinas incrimina, Lenin demuestra que también en su mundo ideológico la religión es el enemigo principal"⁽³⁴¹⁾. Para Panneboek el carácter *histórico* del materialismo y el papel activo de la *subjetividad* exigen por una parte dejar a la religión como una cuestión secundaria, pero al mismo tiempo indica la función infraestructural del conocimiento -aspecto que retomaremos en la segunda parte de este trabajo-. Un Gramsci, por su experiencia propia en una Italia donde la religión integrista y conservadora es la expresión ideológica del pueblo, muestra en cambio la importancia del problema de la religión para una revolución cultural. Para América Latina esta posición tiene mucha importancia, porque "la religión popular es crasamente materialista, pero la religión oficial de los intelectuales (no orgánicos) intenta impedir que se formen dos religiones distintas, dos estratos separados, para no alejarse de las masas, para no convertirse oficialmente en lo que ya realmente es: en una ideología de grupos reducidos"⁽³⁴²⁾. De todas maneras, quizás con la sola excepción de un Lukács-en su *Estética* se refiere a la religión desde ciertos presupuestos weberianos-, todos sustentan el estatuto ideológico determinado más o menos supraestructural de la religión.

2.2. *La religión como ideología supraestructural*

2.2.1. La noción vulgar de la religión como supraestructural se inicia con las definiciones de táctica política que sobre el tema expuso repetidamente Lenin, siguiendo a Plejanov⁽³⁴³⁾. Desde el punto de vista filosófico el tema de la religión queda situado dentro de "las tradiciones históricas del materialismo del siglo XVIII en Francia y de Feuerbach en Alemania, del materialismo incondicionalmente ateo y decididamente hostil a toda religión"⁽³⁴⁴⁾. Tanto por la noción que Lenin tenía de la materia⁽³⁴⁵⁾, como por su doctrina del conocimiento⁽³⁴⁶⁾, podemos afirmar que depende del materialismo burgués, protesta contra el imperio ideológico de la religión y del mundo sacral; como reflejo de la materia inerte, masa independiente de toda consideración histórica.

2.2.2. Para Lenín, filosóficamente, es válido el siguiente esquema simplificado:

Alternativa 1: La religión como reflejo supraestructural



En tanto supraestructural, la religión no es un problema religioso; es en cambio un problema político, coyuntural, objeto de determinadas tácticas y, aun más radicalmente, es un problema económico, infraestructural.

2.2.3. Políticamente, es necesario que la lucha de clases no divida su frente oponiendo a los obreros, por ejemplo en una huelga, entre religiosos y ateos. El enemigo del partido no es la religión sino el capitalismo. Para Lenín la religión es esencialmente reaccionaria y el marxista es ateo porque es materialista. La religión desaparecerá con la revolución. No se puede considerar a la religión como un espacio autónomo que pueda alguna vez condicionar un proceso de cambio. Esto incluye el desconocimiento, al menos teórico, de la lucha ideológica como momento esencial del proceso revolucionario. La religión sigue y no anticipa el cambio revolucionario. Se trata de un esquema vulgar de supra e infraestructura.

2.3. La religión de la totalidad. Divinización y fetichismo

2.3.1. Lo cierto es que todo sistema (desde las formaciones sociales primitivas, hasta las naciones o imperios actuales) llega un momento en que se totaliza, se estructura autosuficientemente. La religión, como conjunto de mediaciones simbólicas y gestos rituales, como doctrina explicativa del mundo y en referencia al absoluto (sea cual fuere), viene a ser un momento esencial de este "cierre" del sistema sobre sí mismo.

2.3.2. La totalización del sistema (T^1 del esquema en 3.2.2.) es un proceso de divinización. En el animismo lo sagrado lo invade todo como un *mana*, como un manto divino que todo consagra. Pero aún en las religiones de la India o la antigua China, la de los mayas o aztecas, o la del imperio romano o persa, la religión es el último horizonte de consagración del sistema. Los dioses bendicen al Estado. El inca, el faraón, el César son dioses. Divinización o absolutización del sistema es lo mismo. La religión legitima y justifica en último grado el poder dominador

del Estado. Esto es igualmente válido para las Cristiandades, tales como la bizantina, latina, germana o latinoamericana de las Indias Occidentales (1492-1808). En la Modernidad, por su parte, el *ego cogito* cartesiano es interpretado por Spinoza como una modalidad de la Unica substancia de Dios mismo; en Hegel el *cogito* absoluto es Dios como *Wissen*, portado por el Imperio de turno (en su tiempo el imperio anglo-germano)⁽³⁴⁷⁾. La noción de religión como supraestructura ideológica quiere dar cuenta de esta función de ocultamiento de la dominación que juega en estos casos la religión.

2.3.3. Divinización o absolutización del sistema europeo y después norteamericano en la Edad Moderna, significa un des-historificar la totalidad social, la formación social concreta. Significa des-dialectizar un proceso que tiene origen, crecimiento, plenitud y fin histórico. El imperio no resiste a reconocerse como un hecho histórico, finito, modificable, que tendrá fin. Posibilidad y contingencia carcomen las pretensiones absolutas del sistema. El fetichismo indica, exactamente, la constitución a-histórica, con pretensión de eternidad (por su origen y término), de la totalidad social vigente. La fetichización consiste en identificar la estructura actual del sistema con la naturaleza (como en el caso de los estoicos con su "cosmopolitismo"), con lo que el hombre es por su esencia, con lo que la divinidad ha decidido.

2.4. *Materialismo acrítico*

2.4.1. El materialismo burgués del siglo XVIII, como el de Holbach⁽³⁴⁸⁾, cuyo antagonista era la nobleza y su conservadurismo religioso (protestante o católico) en vistas a poder fundar filosóficamente el modo de producción capitalista, se infiltra sigilosamente en la ideología de ciertos revolucionarios del siglo XIX, cuyo intento es organizar el modo de producción socialista. Engels, por ejemplo, queda apresado en su *Dialéctica de la naturaleza* en el materialismo burgués anterior. La materia deviene una masa infinita, eterna, retornante sin fin sobre sí misma, de donde emerge todo, donde se funda el hombre y la historia⁽³⁴⁹⁾. No hay así una concepción socio-histórica de la materia (*cfr.*

3.3.), sino una interpretación material de la historia.

2.4.2. El panteísmo de la Materia tiene la misma lógica que la Idea. En ambos casos, sea la Materia o la Idea, todo es uno, idéntico, fundamento de toda diferencia. La Materia es el principio necesario de todo lo que acontece. Lejos de ser atea esta posición es en realidad un nuevo fetichismo. Es ateo del deísmo pero panteísmo de la Totalidad material.

2.4.3. La conclusión política del materialismo vulgar es la legitimación y justificación del Estado que ejerza el poder en su nombre. Un Estado, como lo piensa Stalin, que es el aparato histórico de la Mate-

ria, queda consagrado y justificado en dicha Materia, que es su soporte eterno, infinito, necesario. Habiéndose negado la religión burguesa (tal como la irreligión burguesa había negado la religión feudal) se afirma ahora, veladamente, un nuevo tipo de absolutización que aunque en apariencia es anti-religiosa, cumple, sin embargo, la misma función ideológica en la formación social concreta que las anteriores religiones supraestructurales. Al no haberse planteado adecuadamente la función revolucionaria de la lucha ideológico-religiosa, se cae nuevamente en el encubrimiento de nuevas dominaciones en nombre de la fantasmagórica Materia, nueva divinidad que lo vuelve a justificar y consagrar todo.

2.5. *El culto en la religión de la totalidad*

2.5.1. El culto como legitimación

2.5.1.1. El culto es el acto por el que se rinde adoración al absoluto. En su esencia, como explica Hegel (*cfr.* 2.1.2) es la "certeza" que se tiene de ser Dios o de manifestarlo en la historia. En la religión supraestructural el culto es la certeza que *sabe* cumplir con los designios divinos. Esta confianza (*In God we trust* se escribe en el billete de un dólar) genera en el sistema la conciencia "tranquila" (contraria a la "mala conciencia") del cumplimiento del deber. Se está en paz con los hombres y con los dioses. Se está en orden, en la ley, en la legitimidad, en la honestidad.

2.5.1.2. En este sentido la religión es "opio del pueblo". Es el momento esencial de la ideología que justifica el sistema y le da coherencia absoluta, teórica, más allá de toda crítica. Por otra parte, los que se levantan en contra del sistema quedan relegados al insulto de ateos, irreligiosos, deshonestos, ilegítimos, etc.. Desde Sócrates en adelante es conocida la acusación de enseñar "falsos dioses".

2.5.2. El culto en las clases dominantes

2.5.2.1. El culto de las clases dominantes escinde siempre su contenido práctico o económico-político de su formulación ideológico-doctrinaria. El culto queda explicado en prácticas religiosas paralelas a la vida política o idénticas para justificarlos o como doctrinas explicativas (como un conjunto de tesis teóricas que explican la realidad del sistema; una *Weltanschauung* clara que formula la utopía del sistema). Por ejemplo aquello de "igualdad, fraternidad, libertad" de la revolución burguesa, concilia en su ambigüedad ciertos proyectos de liberación de la misma clase trabajadora emergente (*cfr.* 2.5.3.).

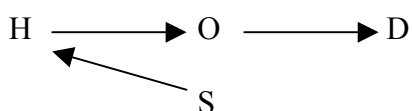
2.5.2.2. La doctrina religiosa de las clases dominantes es el momento esencial de la ideología de la clase dominante. Gracias a ella el siste-

ma logra su reproducción. Gracias a los ritos del culto logra, por otra parte y por medio de su expresión simbólica, la introyección psicológica en cada uno de sus miembros. El Cristo *pantokrator* del imperio bizantino manifiesta el poder del Emperador y lo legitima. De la misma manera la divinidad del César, del inca o del faraón.

2.5.3. El culto en las clases dominadas en cuanto oprimidas.

2.5.3.1. En cuanto oprimidas, en cuanto pasivas al proceso histórico, las clases dominadas introyectan (o se les introyecta por medio de la cultura dominante) la ideología de las clases dominadoras. En la utopía del sistema vigente hay suficiente ambigüedad como para envolver, engañar y atraer buena parte de las necesidades de las clases oprimidas. En tanto se acepta la religión de las clases dominantes como doctrina ideológica y rito simbólico del triunfo de los dominadores y de la derrota de los dominados, la religión es estructura de resignación pasiva, paciencia derrotista, humildad aparente tal y como lo describía Nietzsche⁽³⁵⁰⁾.

2.5.3.2. En este momento se ha aclarado en parte el modelo aproximado de la religiosidad de las clases dominadas en cuanto oprimidas⁽³⁵¹⁾. El sujeto-pueblo (S) ha sido obligado por el sistema a situarse en posición de impotente de producir o apropiarse directamente y por sí mismo de los bienes de subsistencia o los valores relevantes del sistema (O). Por ello, se dirige o rinde culto a las potencias, poderes, santos o héroes donadores del nivel religioso (H), que son los que pueden otorgarle los bienes deseados o necesarios ($S \cap O$). S, sujeto activo del culto, es al mismo tiempo el destinatario (D) pasivo o receptor de la actividad milagrosa o sobrenatural del santo, héroe o donador:



Así como para Freud, el hijo (S) no puede acceder a la madre (O) sino por la mediación ilusoria de ser el padre (H), en la pasividad sublimada del reprimido (D), así en la religiosidad popular o de las clases dominadas como oprimidas viene a reflejarse el modelo de la dominación ideológica, formulado de tal manera que sea aceptable para el que sufre la opresión.

2.5.3.3. Esta religiosidad de la opresión, la de muchas clases oprimidas en el centro (Europa y Estados Unidos), pero sobre todo en la periferia (América Latina, África y Asia), es la "expresión de la miseria real" (cfr. 21.5.) del pueblo dominado. Esta religiosidad, en este aspecto ne-

108

gativo de pasividad resignada, por definición no tiene futuro y desaparecerá en el mundo del futuro -lo mismo que la de las clases dominantes en cuanto opresoras-.

2.6. *A modo de ejemplo: la doctrina de la 'Seguridad Nacional' y la 'american way of life'*

2.6.1. La religión supraestructural como ideología que justifica el sistema y encubre la dominación se da en los países del centro (desde la 'civil religion' de Estados Unidos o la progresiva fascistización del 'milagro alemán' -que ya Jaspers hace años había presagiado-, hasta el stalinismo ideológico (que opera con iguales mecanismos aunque con otros contenidos) pero, aún con mayor violencia y clara manifestación en los países periféricos (como en el caso de los neofascismos militaristas del capitalismo periférico dependiente del norteamericano en América Latina). Comencemos a modo de ejemplo, por estos últimos.

2.6.2. La ideología religiosa legitima los golpes de estado, las torturas, las violaciones y muertes en Brasil, en Argentina, en Chile, en Uruguay, en San Salvador, en gran parte de América Latina. Propugnan la defensa de la "civilización occidental y cristiana" contra el ateísmo materialista marxista. Es una cruzada religiosa supraestructural (que oculta, claro es, los intereses políticos y esencialmente económicos de este proyecto antipopular). El nombre de esta ideología es: la "Seguridad Nacional". En esta ideología coinciden desde los servicios de inteligencia (como la *CIA*), con los ejércitos (desde el Pentágono a los ejércitos golpistas latinoamericanos) y con los ideólogos del capitalismo dependiente⁽³⁵²⁾.

2.6.3. La Junta Militar de Chile, comandada por Augusto Pinochet, en su "Declaración de principios" del 13 de marzo de 1973, enuncia entre otros criterios: "En consideración a la tradición patria y al pensamiento de la inmensa mayoría de nuestro pueblo (*sic*), el gobierno de Chile respeta la concepción *cristiana* sobre el hombre y la sociedad". Se opone al marxismo porque "contradice nuestra tradición cristiana". Se propone la exigencia de "una educación que fomente una escala de valores morales y espirituales propios de nuestra tradición cristiana". En realidad aquéllo que esta declaración enuncia como religioso (cristiano) es simple y puramente lo burgués y capitalista. Se trata de una religiosidad supraestructural, ideológica, cultural de dominación como justificación de la represión y asesinato de un pueblo e implantación de una economía a disposición de las trasnacionales⁽³⁵³⁾. El discurso cristiano de la Junta es la negación del hombre oprimido: "Se trata de hacer de Chile una nación de propietarios y no de proletarios".

2.6.4. En la misma vertiente, pero desde el país que impone la "Seguridad Nacional" como ideología también religiosa de represión contra sus neocolonias, nos viene la siguiente definición de la *American way of life*, según la versión de Will Herberg: "If the American Way of Life had to be defined in one word, 'democracy' would undoubtedly be the word, but democracy in a peculiarly American sense. On its political side it means the Constitution; on its economic side, 'free enterprise'; on its social side, an equalitarianism which is not only compatible with but indeed actually implies vigorous economic competition and high mobility. Spiritually, the American Way of Life is best expressed in a certain kind of 'idealism' which has come to be recognized and its rituals, its holidays and its liturgy, its saints and its sancta; and it is a faith that every American, to the degree that he is an American, knows and understands"⁽³⁵⁴⁾. Sobre lo cual comenta Andrew Greeley que muchos autores han pensado que la religión existe en Estados Unidos en dos niveles: "the level of the individual denominations and then the level of some super religion [...] *the religion of Americanism* provides the context of social unity in which the diversity of the denominational society can occur"⁽³⁵⁵⁾.

2.6.5. Esa super o metareligión es, exactamente, la religión como superestructura socio-cultural determinada por estructuras de dominación política (sobre las clases oprimidas, internamente y sobre las minorías; y sobre los pueblos periféricos extranjeros) y económica (como bien lo indica Herberg: el del capitalismo monopolístico internacional). Como en el Imperio romano con su César divinizado o en el Imperio azteca con su dios que exigía sangre humana, en nombre de esa super-religión se inmolan pueblos en América Latina, África y Asia. La "economic competition" que tantos resultados dio en New England desde el siglo XVIII, en una agresiva y valiente actitud progresista contra el capitalismo inglés -que terminó por vencer definitivamente en 1945-, hoy se ha transformado en los ejércitos que ocupan territorios extranjeros, armadas que surcan todos los mares, satélites que todo lo espían, agentes que asesinan, enseñan a torturar y producen todas las violaciones imaginables contra los derechos humanos... en otros países, subdesarrollados, "bárbaros" a los ojos de sus Agencias de Inteligencia y para defender sus intereses económicos; los de las transnacionales. El "culto a la inteligencia" -como escribía Marchetti- viene a identificarse con la "certeza" de ser Dios. ¡Hegel definió así al culto del Absoluto! ¡Lo definió como saber, como Inteligencia!

3. LA RELIGION INFRAESTRUCTURAL

3.1. *La religión para los profetas de Israel y la praxis crítico-profética latinoamericana*

3.1.1. En el antiguo Israel, a diferencia de la religión aristocrática de

los indoeuropeos (tales como los arios de Rig-Veda o los griegos en Homero o los itálicos) o el taoísmo, la tradición profética tuvo experiencias originarias que lo marcarán definitivamente. En el Egipto, con su modo de producción tributario (por el que se oprimía a los campesinos del Nilo) sobre el que se superponía el modo de producción esclavista (entre cuyos esclavos se encontraban los Padres del pueblo de Israel), se vivió una extraordinaria experiencia de religión infraestructural y de liberación. El Absoluto, el Otro por excelencia, se dirigió al profeta interpellándolo: "He visto la miseria de mi pueblo en Egipto. He oído el grito que le arranca la opresión y conozco su dolor. He descendido para liberarlo (*lěhatsilō*) de los egipcios" (*Ex.* 3, 7-8). La responsabilidad del liberador (*cf.* 3.3.) por el pobre oprimido se sitúa debajo (*infra*-) de la estructura del sistema que los exilados de Egipto organizarán en Palestina, vista en el proceso mismo de liberación como la utópica tierra "donde mana leche y miel" (*UH* del esquema 3.2.2.).

3.1.2. Cuando se organiza el nuevo sistema en Palestina (T^2), en tierra de comercio del excedente de las regiones agrícolas del Egipto y la Mesopotamia (y en definitiva del Asia monzónica: la India)⁽³⁵⁶⁾, poco a poco el modo de producción subasiático de pequeñas aldeas más o menos independientes quiere ser asumido por el modo de producción tributario bajo la hegemonía Asiria. Los profetas se levantan para criticar al sistema: "Efraím [...] llama a Egipto, acude a Asiria" (*Oseas* 7,11), por ello "Ustedes no son ya mi pueblo ni Yo soy su Dios" (*Os.* 1, 9). Pero aún más gravemente, los profetas se levantan contra el sistema tributario, desde la perspectiva de los nómadas del desierto, los pastores y las pequeñas aldeas: "Porque han vendido al inocente a cambio de dinero y al pobre por un par de sandalias; porque aplastan contra el polvo de la tierra la cabeza de los necesitados y se interponen en el camino de los pobres" (*Amós* 2, 6-7). "Porque oprimen al pobre y le imponen tributo al grano" (*Am.* 5, 11).

3.1.3. El culto como praxis es la doctrina de los profetas (*cf.* 3.5): "Practicad la justicia, amad con misericordia" (*Miq.* 6, 8). En esta misma tradición, ya bajo el poder imperial romano, el profeta de la Galilea (provincia secundaria) exclama desde la lejana colonia, perteneciendo a una clase de artesanos populares, clase oprimida por lo tanto: "Bienaventurados los pobres, porque suyo es el Reino de los Cielos [...]. ¡Ay de ustedes los ricos, porque ya tienen consolación ¡Ay de ustedes los que ahora están hartos [...]! ¡Ay de ustedes los que ahora ríen [...]!" (*Lucas* 6, 20-25). Lo que es apoyado por su discípulo y familiar cuando exclama: "Y ahora ustedes ricos, lloren con fuertes gemidos por las desventuras que van a sobrevenirles. Su riqueza se pudrió y sus vestidos se han apolillado. Su oro y plata se han puesto roñosos y su roña será un testimonio en su contra y devorará su carne como fuego. Ustedes atesoraron en los últimos días. El jornal de los obreros que segaron sus campos y que ustedes defraudaron, grita y los gritos de los

segadores han llegado a los oídos del Señor de los ejércitos [...]. Ustedes condenaron y mataron al justo sin que les opusiera resistencia" (*Santiago* 5, 1-6).

3.1.4. Podríamos seguir la historia siglo a siglo. Pero situémonos ahora en el siglo XVI, momento en que Europa comienza su expansión mundial. Aparecen nuevos profetas con nuevos temas: "Avrá quatro años que, para acabarse de perder esta tierra, se descubrió una boca del ynfierno por la qual entra cada año gran cantidad de gente, que la codicia de los españoles [europeos] sacrifica a su dios, y es una mina de plata que se llama Potosí"⁽³⁵⁷⁾. Así veía la expansión europea el obispo de Chuquisaca en 1550. El nuevo Dios que resplandecía en la Europa capitalista naciente, Dios al cual inmolarán toda la periferia (América Latina primero, luego el África y el Asia), era el oro. Si hubo, sin embargo, un profeta que se opusiera infraestructuralmente al colonialismo europeo, ha sido Bartolomé de las Casas⁽³⁵⁸⁾. Critica el sistema de las *encomiendas* (modo de producción tributario con sistema monetario e incluido en el mercado mundial), la explotación de los indios, exponiendo por primera vez la dialéctica del Señor y el Esclavo con significación mundial: "Dos maneras generales y principales han tenido los que allá han pasado, y que se llaman cristianos, en extirpar y raer de la haz de la tierra a aquellas miserandas naciones. La una, por injustas, crueles, sangrientas y tiránicas guerras [En este caso el Siervo muere y se interrumpe la dialéctica]. La otra [...] oprimiéndoles con la más dura, horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas"⁽³⁵⁹⁾. La opresión del indio (de América Latina) era el presagio de la esclavitud del negro (el África) y de la expansión del imperialismo en el Asia. Europa, como centro de la historia mundial, era criticada por la religión infraestructural de la periferia.

3.1.5. En el tiempo de la liberación nacional contra España, fue en México, donde un sacerdote, director de un Seminario y cura, Miguel Hidalgo y Costilla (cuya cabeza fue cortada y colgada del fuerte de Guanajuato en 1811), excomulgado por el episcopado mexicano y declarado hereje por la Facultad de teología de México, explica que todo lo que ha hecho por los pobres (la organización de los ejércitos que liberarían a México del poder Español) es la causa de su condenación y por ello exclama: "Abrid los ojos americanos, no os dejéis seducir por vuestros enemigos; ellos no son católicos sino por política; *su Dios es el dinero* [...] ¿Creéis acaso que no puede ser verdadero católico el que no está sujeto al déspota español? ¿De dónde nos ha venido este nuevo dogma, este nuevo artículo de fe?"⁽³⁶⁰⁾. El profeta acusa a la religión supraestructural: "Si no hubiese emprendido libertar nuestro reino de los grandes males que le oprimían, y de los muchos mayores que le amenazaban y que por instantes iban a caer sobre él, *jamás hubiera yo sido acusado de hereje*"⁽³⁶¹⁾. Es su praxis de liberación, heteropraxis para los dominadores, el fundamento de su condenación como hetero-

doxo (para la religión dominante). Después de la muerte del Cura Hidalgo, toma su relevo como general en jefe de los ejércitos de la libertad otro cura, José María Morelos, quien ruega: "Señor, nada hagamos, nada intentemos si antes y en este lugar no juramos todos en presencia de este Dios benéfico, salvar la patria[...] formar la dicha de los pueblos"⁽³⁶²⁾. Morelos exclama todavía que el Espíritu Santo "quitó el vendaje a nuestros ojos y tornó la apatía vergonzosa en que yacíamos en un furor belicoso y terrible"⁽³⁶³⁾. El apacible cura se transformó en el guerrero, en el profeta que libera, porque "cuando Asiria invada nuestra tierra, y ponga el pie en nuestros palacios, suscitaremos contra él siete pastores y ocho príncipes del pueblo. Ellos lucharán contra Asiria con la espada[...] como león entre fieras de las selvas[...]. Tu mano se alzaré sobre tus adversarios" (*Miqueas* 5, 4-8).

3.1.6. La lucha contra la metrópoli hispánica permitió organizar un nuevo orden neocolonial, ahora dependiente de Inglaterra. Desde 1960, aproximadamente, se toma conciencia que la lucha se enfrentará ahora definitivamente contra Estados Unidos, el nuevo Imperio de turno. Muchos miles de varones y mujeres que profesan una religión infraestructural, como responsabilidad por los oprimidos, juegan su sueldo, su prestigio, su honor, su hogar, su vida; en las prisiones, las torturas, el hambre. No es extraño que una nueva visión de lo religioso surja en América Latina, al menos en ciertos grupos. El 29 de noviembre de 1971 Fidel Castro comentaba a un grupo de ochenta sacerdotes en Santiago de Chile: "No fui, como Stalin, seminarista, pero fui estudiante de colegio religioso y conozco a los sacerdotes, incluso a los de mi época, que no eran como ustedes -era otra época. ¡Caramba!-, no sé si es que yo realmente me he puesto muy viejo o *que ustedes han evolucionado muy rápido* (Risas)"⁽³⁶⁴⁾. "La religión es para el hombre; tiene como objeto al hombre. El centro es el hombre. Entonces, [...]. Yo digo que hay diez veces, diez mil veces más puntos de coincidencia del cristianismo con el comunismo, que las que puede haber con el capitalismo, señores"⁽³⁶⁵⁾.

3.1.7. En su discurso de despedida de Chile, junto a Allende, dijo: "Nosotros muchas veces nos hemos referido a la historia del cristianismo, al cristianismo aquel que engendró mártires, tantos hombres sacrificados por su fe [...]. El cristianismo fue la religión de los humildes, de los esclavos de Roma, de los que por decenas de miles morían devorados por los leones en el circo y que tenía expresiones terminantes acerca de la solidaridad humana o amor al prójimo, condenatorias de la avaricia, la gula, los egoísmos. Religión que llamó hace dos mil años mercaderes a los mercaderes, fariseo a los fariseos. Que condenó a los ricos [...]. Cuando se busquen las similitudes entre los objetivos del marxismo y los preceptos más bellos del cristianismo, se verá cuántos puntos de coincidencia [...]. Como alguno de esos sacerdotes que trabajan en minas o trabajan entre humildes familias campesinas y se identifican

con ellos y luchan junto a ellos. Cuando se busquen todas las similitudes se verá cómo es realmente posible la alianza *estratégica* entre marxistas revolucionarios y cristianos revolucionarios (Aplausos). Los interesados en que tales alianzas no se produzcan son los imperialistas. Y son, por supuesto, los reaccionarios"⁽³⁶⁶⁾.

3.1.8. Por su parte el sacerdote Camilo Torres, cuya opción guerrillera foquista creemos que fue políticamente desacertada, escribía en un "Mensaje a los comunistas" que "los comunistas deben saber muy bien que yo tampoco ingresaré a sus filas, que no soy ni seré comunista, ni como colombiano, ni como sociólogo, ni como cristiano, ni como sacerdote. Sin embargo, estoy dispuesto a luchar con ellos por objetivos comunes: contra la oligarquía y el dominio de los Estados Unidos, para la toma del poder por parte de la clase popular [...]. Cuando la clase popular se tome el poder, gracias a la colaboración de todos los revolucionarios, nuestro pueblo discutirá sobre su orientación religiosa"⁽³⁶⁷⁾. Por motivos históricos (en 1965 no se había comenzado el debate *teórico* sobre el materialismo y el ateísmo) y tácticos (los PC latinoamericanos han sido frecuentemente muy reaccionarios), Camilo Torres plantea la cuestión de manera análoga (pero a la inversa) que Lenin y no llega a formular explícita y claramente la función revolucionaria del profetismo en cuanto religión infraestructural. Sin embargo, cuando pide su reducción al estado laical expresa: "En la estructura actual de la Iglesia se me ha hecho imposible continuar el ejercicio de mi sacerdocio en los aspectos del culto externo. Sin embargo, el sacerdocio cristiano no consiste únicamente en la celebración de los ritos externos [...]. La comunidad cristiana no puede ofrecer en forma auténtica el sacrificio si antes no ha realizado, en forma efectiva, el precepto de amor al prójimo"⁽³⁶⁸⁾. Esta noción de culto es esencial para una religión del futuro (*cfr.* 3.5.).

3.1.9. Desde el *Rockefeller Report* (1969), en el que abiertamente se habla de ayudar a los militares latinoamericanos en su lucha por la "Seguridad Nacional" -que abre las puertas a las trasnacionales norteamericanas-, la persecución a los creyentes se va incrementando hasta llegar al asesinato del obispo Angelelli de La Rioja (Argentina). La religión infraestructural como crítica al sistema vuelve a mostrar su función histórica que habrá que definir. Mártires como Antonio Pereira Neto (Brasil, 1969), Raúl Gallegos (Panamá, 1972), Carlos Mujica (Argentina, 1974), Iván Betancurt (Honduras, 1975), Monseñor Oscar Arnulfo Romero (San Salvador, 1980), entre cientos de otros mártires; el hecho de haber sido detenidos diecisiete obispos en Riobamba (Ecuador) el 12 de agosto de 1976, muestra que la religión tiene futuro por cuanto significa una crítica estructural como totalidad al sistema opresor. Desde que fuera asesinado el 26 de febrero de 1550 el obispo de Nicaragua, Antonio de Valdivieso, el creyente ha sido testigo con su muerte de la existencia de la religión infraestructural. De este obispo

decía el licenciado Cerrato que "al de Nicaragua se teme cada día que lo han de matar"⁽³⁶⁹⁾, lo mismo que se afirmaba y se esperaba de Monseñor Oscar A. Romero. El obispo escribía que "en lo que toca a los indios cada día son más oprimidos". El gobernador, que explotaba los indios, quiso eliminarlo. "Salió acompañado de algunos y se fue a casa del obispo, que le halló acompañado de su compañero fray Alonso, y de un buen clérigo y perdiendo el respeto a lo sagrado, le dió de puñaladas"⁽³⁷⁰⁾, lo mató. Aquella historia se repite hoy, en nombre de otro Imperio, de otras clases dominadoras, de otro sistema ideológico, económico y político. Pero las razones son análogas: el profeta muere anunciando un orden histórico más justo como signo de la utopía escatológica⁽³⁷¹⁾. No es el símbolo el que nos da que pensar, como diría Ricoeur repitiendo a Kant⁽³⁷²⁾, es la praxis de liberación, es la sangre de nuestro pueblo y la nuestra propia la que nos exige la claridad. *Cláritas* exigía, Tomás de Aquino y Lenin⁽³⁷³⁾.

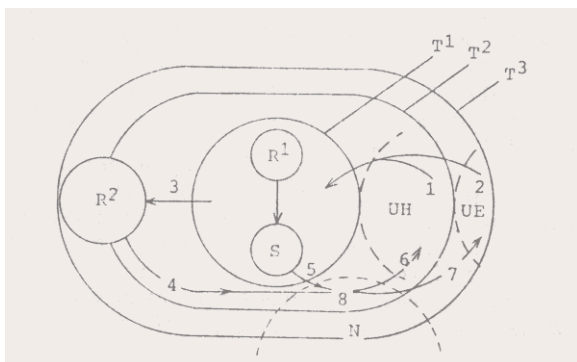
3.2. La religión infraestructural como crítica

3.2.1. La noción de religión infraestructural quiere indicar la anterioridad de la responsabilidad práctica que se tiene por el oprimido dentro del sistema (*cfr.* 3.3.). Esta anterioridad no es sólo con respecto a la supraestructura de un sistema futuro (T^2 del esquema en 3.2.2.), sino aun con respecto a su infraestructura. El sujeto religioso (R^2) trasciende el sistema vigente de dominación (T^1) y toma a su cargo al pobre. La religión es esencialmente en este caso instauración de nueva praxis (en nombre de lo mejor de la utopía del pasado criticada desde la utopía escatológica) cuya raíz tiene un campo de *autonomía relativa* (el horizonte de la religiosidad profética, como "resto" que atraviesa la historia sin agotarse, de hecho y en contradictoria dialéctica con las instituciones religiosas -instituciones que no necesariamente son supraestructurales-). El hecho de que la praxis religiosa infraestructural pueda devenir frecuentemente supraestructural, como muestra M. Xhaufflaire, no niega el hecho de que la profecía siga emergiendo en la historia de manera permanente. La presencia siempre emergente de la responsabilidad por el oprimido destruye la aporía, porque las "fuerzas políticas organizadas" o la "religión alienante" (*cfr.* 1.2.) no niega la *permanencia* de la profecía siempre renovada.

3.2.2. Para guiar al lector, proponemos ahora un esquema en donde se simplifiquen pedagógicamente ciertos niveles sobre cuya distinción queremos llamar la atención.

Una lectura diacrónica del esquema sería la siguiente: en el sistema vigente (T^1) las clases dominadoras poseen como una mediación legitimante a la religión supraestructural (R^1), y dominan a las clases oprimidas (S). Las clases oprimidas en cuanto exteriores al sistema (*cfr.* 3.3.)

Alternativa 2: La religión como praxis infraestructural



(UH) interpelan al sistema (flecha 1): "¡Tengo hambre!". El que oye, el que cree, el que asume la responsabilidad de tener fe en el otro, sufre la conversión (flecha 3) del profeta de la religión infraestructural, deviniendo *ipso facto*, él mismo, excéntrico al sistema (R^2). El profeta, identificándose con el oprimido ($R^2 = S$), espera un sistema histórico más justo (utopía histórica: UH), como signo del reino escatológico (UE). Su esperanza (flecha 4) es la del oprimido (5); el intento en la praxis de realizar la utopía histórica (6) es el culto al Infinito (7) (cfr. 3.5.). La religión infraestructural (R^2) tiene anterioridad a las infraestructuras del sistema futuro (R^2), y guarda siempre, aun con respecto al revolucionario político, un "resto" de crítica escatológica (el revolucionario es $R^2 \cap T^2$; el "resto" es $R^2 \setminus T^2$). T^3 es el reino escatológico; espacio crítico absoluto.

3.2.3. La religión infraestructural no se sitúa, como la religión supraestructural, en el nivel de la instancia ideológica, ni siquiera como crítica antiideológica. En este sentido, la religión es posición, actitud y praxis (y aun poíesis (ποίησις) cfr. 3.4.)⁽³⁷⁴⁾. Tiene por ello un momento tecnológico-ideológico, otro práctico-político y económico-cultural. La religión sería así la totalidad carnal humana en posición de anticipación creadora con respecto al sistema vigente (posición crítica ante el modo de producción y la formación social opresora) y futuro (modo de producción a organizarse en la formación social que advendrá), como mediación de culto al Absoluto, al Otro.

3.3. La religión de la exterioridad. Ateísmo y antifetichismo

3.3.1. La religión, como an-árquica posición meta-física de la subjetividad ante *lo nuevo*, se origina por la conversión. Bartolomé de las Ca-

sas la recuerda en su *Testamento* (1564) cuando escribe, situándose en el lejano momento de su conversión, acaecida en 1514, "por sólo Dios e por compasión de ver perecer tantas multitudes de hombres racionales"⁽³⁷⁵⁾. Su conversión profética infraestructural fue el comienzo de trabajos que se extendieron "cerca de cincuenta años, viniendo de las Indias a Castilla y de Castilla a las Indias muchas veces"⁽³⁷⁶⁾. Antes de su muerte escribe: "E porque por la bondad y misericordia de Dios, que tuvo por bien de elegirme por su ministro sin yo lo merecer [...]"⁽³⁷⁷⁾. Esta elección es, exactamente, el acto constitutivo de la religión infraestructural. Elección anterior a toda decisión. "El rostro del prójimo, se me avanza como una responsabilidad irrecusable, precediendo todo consentimiento libre, todo pacto, todo contrato"⁽³⁷⁸⁾. "La positividad del Infinito es la conversión en la responsabilidad, en la proximidad del otro, en la respuesta al Infinito no tematizable"⁽³⁷⁹⁾. Llamado a la responsabilidad, que lo interpeló "para procurar y volver -decía Bartolomé- por aquellas universas gentes de las que llamamos Indias [...] para reducirlos a su libertad primera de la que han sido despojados injustamente, y por *liberarlos* de la violenta muerte que todavía padecen"⁽³⁸⁰⁾.

3.3.2. La re-sponsabilidad, no se deriva principalmente del responder a una pregunta, sino del re-sponder por alguien, del tomar a cargo alguien ante alguien. Es la religiosidad en su sentido meta-físico, real, último. Obsesión por el pobre que clama; pobre que aparece en su rostro sensible, real, vulnerado por el sufrimiento, el hambre, la suciedad, la tortura. Es anterioridad a todo *a priori*; anterioridad anterior a toda opción. Es el encontrarse inevitablemente re-sponsable; es el tomar a cargo a alguien que está en la miseria. "- ¡Héme aquí, en su defensa!-". Es la emergencia (como lo que surge o emerge en la urgencia o emergencia) de la subjetividad pre-original, subversiva, real. Es an-arquía (R^2 se sitúa fuera de T^1 y anterior al origen de T^2) y al mismo tiempo salta *más allá* del ser, del sistema vigente ($R^2 \rightarrow [UH, UE]$), hacia lo distinto⁽³⁸²⁾.

3.3.3. Como afirmación de la exterioridad la religión es primeramente negación, negatividad. Es ateísmo del sistema vigente⁽³⁸²⁾. Nietzsche exclama: " ¡Dios ha muerto!"⁽³⁸³⁾, siguiendo a Hegel. Pero, ¿de qué Dios se trata? ¿No será de la muerte o negación de la divinización de Europa? De esa Europa divinizada desde el comienzo del mercantilismo y fetichizada en el capitalismo del *In God we trust* (cfr. 2.1.1., 2.1.3., 2.3.2. y 2.6.4.). El ateísmo de un tal "dios" -que en su esencia es el dinero, el *profit*, el capital fetichizado- es la negación de la negación de Dios-Otro. Es decir, el hombre moderno europeo negó al Dios-Otro asesinando al indio, el negro y el amarillo y negando la epifanía negó a Dios para afirmarse a sí mismo como divino. Negar la divinidad de esa divinización es la condición de posibilidad de la religión infraestructural. Con Ernesto Cardenal diríamos que "existen dos

clases de ateísmo y por ello existen también dos clases de materialismos [...]. No podemos tener contacto directo con Dios. San Juan dice: 'El Dios a quien nadie ha visto'. y la opinión de los marxistas me parece similar a la de San Juan: "¡Nadie ha visto a Dios!. El verdadero ateísmo, la verdadera negación de Dios son, para mí, la Esso y la Standard Oil, eso es el materialismo ateo en el sentido en que debemos entender la negación de Dios. La Dow-Company, la que gana su dinero fabricando napalm, esa es la verdadera negación de Dios"⁽³⁸⁴⁾. Sin embargo, esto exige una aclaración.

3.3.5. El constituir al sistema (T^f) como absoluto (como en el caso de las empresas trasnacionales que fabrican armas⁽³⁸⁵⁾ de las que nos habla Cardenal) no es en realidad ateísmo: se trata más bien de fetichismo. El fetichismo es ateísmo... pero del Dios-Otro, del Absoluto absolutamente absoluto. El fetichismo⁽³⁸⁶⁾ es, intrínsecamente, afirmación del sistema como divino (*cf.* 2.3.3.); es entonces ateísmo secundariamente. Por su parte el antifetichismo es, estrictamente, ateísmo de la divinidad del sistema. Hay, entonces y efectivamente, dos ateísmos: el del capitalismo fetichista que niega al Dios-Otro que se rebela por el pobre: el Dios de la religión infraestructural se epifaniza en el oprimido. Y el ateísmo del revolucionario antifetichista que niega al sistema como divino: el ateísmo del Fetiche. Paradójicamente Marx, y no Engels ni Lenin, se refirió al ateísmo como antifetichismo. Mientras que el ateísmo vulgar, en el que cayeron la mayoría de los marxistas posteriores, es un contagio del ateísmo fetichista del materialismo burgués del siglo XVIII. La religión infraestructural, entonces, es atea del fetiche⁽³⁸⁷⁾.

3.4. Creación y materialismo crítico

3.4.1. El fetiche es "hecho" (en portugués *fetiço* es lo hecho, *factum*) pero se pretende eterno, absoluto. Destituirlo de su eternidad necesaria es el comienzo de la revolución. Por ello Proudhon decía en la *Filosofía de la Miseria* que "estudiando en el silencio del corazón el misterio de las revoluciones sociales, el gran Desconocido, Dios, ha llegado a ser para mí una hipótesis, quiero decir, un momento dialéctico necesario"⁽³⁸⁸⁾. En efecto, la madre de un guerrillero y patriota, que luchaba armado contra el Imperio helenista, es la primera que en la historia de la meta-física expresa que el Otro absoluto creó todo "del no-ente" (*II Macabeos* 7,28). Como perseguido, clase oprimida, un Tertuliano lo traduce al latín contra Hermógenes el gnóstico: *ex nihilo*.

3.4.2. Contra el panteísmo fetichista del Imperio que se creía eterno y divino, un grupo subversivo afirma la teoría meta-física de la creación que consiste, nada menos, en declarar la contingencia (pudo no ser) y posibilidad (puede no ser) del cosmos, la naturaleza y del mismo Impe-

rio, como sistema económico, político e ideológico (y por ello religioso supraestructural). La contingencia (desde la *nada*) y la posibilidad (hay futuro temporal) meta-física de todo garantiza ampliamente la contingencia y posibilidad de los modos de producción vigentes, de las instituciones de la formación social concreta. La creación como doctrina es la apoyatura teórica del desbloqueo ideológico para el proceso revolucionario y liberador. Creación es ateísmo de la materia y afirmación de que la divinidad es siempre Otro que lo vigente.

3.4.3. Desde este punto de vista la "materia" no es un mito (como para Engels) (*cfr.* 2.4.) pseudofilosófico⁽³⁸⁹⁾, sino que simplemente es materia de trabajo. Debemos distinguir, sin embargo, entre praxis (cuyo lugar es la producción técnica o tecnológica). Aristóteles explicaba que "la praxis no es la poíesis"⁽³⁹⁰⁾. La intención poiética o productora es la que constituye a la mera naturaleza (*N* del esquema 3.2.2.) como materia de trabajo. El trabajo o la poíesis actual (*flechas 4 y 5*) transforma la naturaleza (materia cultural) en un artefacto o producto (8). El materialismo crítico de la religiosidad infraestructural parte del realismo de la sensibilidad de un Feuerbach⁽³⁹¹⁾ o de las "condiciones materiales de la existencia" de un Marx⁽³⁹²⁾, pero los sitúa dentro de un horizonte más radical aún.

3.4.4. La religión infraestructural comienza por una crítica fundamental en el nivel material de la sociedad injusta vigente (*T'*) (*cfr.* 3.1.). La materia, el objeto del trabajo y su fruto: el producto, es robado al trabajador en parte o en su totalidad en los modos de producción esclavista, feudal, *encomendero* o capitalista. El "pan", realidad y símbolo del fruto del trabajo, puede ser "pan de muerte" ("Comen a mi pueblo como comen el pan", *Salmo* 14,4.) o "pan de vida" ("Tuve hambre y me dieron de comer", *Mateo* 25,35). El auténtico materialismo no es una interpretación naturalista o material de la historia (desde la Materia infinita, eterna), sino una interpretación histórica de la materia del trabajo, es decir, de los modos de producción en las formaciones sociales históricas. La religión infraestructural abre la posibilidad e incrementa la pasión en trabajo o poiética productiva en la práctica de dar de comer al hambriento, como persona, como clase, como pueblo oprimido, dependiente.

3.5. *El culto en la religión de la exterioridad*

3.5.1. El culto como trabajo

3.5.1.1. El culto, completa oposición a la noción de culto en la religión supraestructural (*cfr.* 2.5.), que viene de cultura (trabajar la tierra: agri-cultura), es la praxis que ofrece al Otro los productos de la poíesis, del trabajo. El culto es praxis (relación persona-a-persona) manifes-

tada por el regalo, la ofrenda (del varón a la mujer, del padre al hijo, del hermano al hermano, del hombre a Dios) de un artefacto sin retorno. El "pan" se da al hambriento (*flecha 6*). Ese servicio antropológico, en sentido feuerbachiano, es al mismo tiempo el culto al Dios-Otro (*flecha 7*). Para los hebreos trabajar (*habodah*) la tierra era expresado por el mismo término por el que se indicaba el culto (*habodah*) a Yahvé en el templo. *Habodah* (acción y trabajo del "siervo de Yahvé", el *Hebed*) era trabajo, servicio (en griego *diakonía*), ayuda económica al pobre y servicio divino al Absoluto. El culto se cumplía en la praxis de la liberación del hermano: "Misericordia deseo y no sacrificios".

3.5.1.2. Para la religión infraestructural el culto tiene un estatuto económico o mejor: la economía tiene una definición cultural. Dar de comer al hambriento es revolución y liturgia. El nuevo orden económico histórico (T^2), la infraestructura futura, son el fruto de un acto de culto: es productividad innovadora de productos para la exterioridad actual, para el pobre de hoy. El amor al otro como otro, como exterioridad y futuro (el *agápe*) es la potencia movilizante de la infraestructura futura. El revolucionario que es religioso no lleva entonces su posición religiosa como una accidental connotación innecesaria. Su religión es radical apertura y condición posibilitante de mayor creatividad política y económica en el trabajo, en el servicio.

3.5.2. El culto en las minorías crítico proféticas

3.5.2.1. "Curiosamente -dice Assmann- han sido los cristianos los más interesados en afirmar que la lucha de clases pasa por la Iglesia. La cosa es clara: este reconocimiento es la condición de posibilidad de un cristianismo que opere en la dirección liberadora. Esto es impensable en Lenin"⁽³⁹³⁾. En efecto, las comunidades religiosas se escinden en miembros que pertenecen, no sólo a diferentes clases, en especial en formaciones sociales capitalistas y particularmente cuando son periféricas, sino a opciones político-económico distintas. Unos optan por los intereses de los grupos dominantes (*cfr.* 2.5.2.), otros por la liberación de las clases oprimidas. La praxis crítica de aquellos que se comprometen realmente (no sólo en un nivel ideológico, sino político y económico) en el proceso revolucionario, es, esencialmente, el culto rendido al Infinito. Las minorías profético-revolucionarias son, como diría Gramsci, "intelectuales orgánicos", pero que tienen, con respecto al revolucionario político, un ámbito de crítica escatológica (*UE* del esquema 3.2.2.) que le permite negar el fetichismo del sistema dominador por mayores y más radicales motivos.

3.5.2.2. Cuando el héroe liberador se "expone", se pone-frente-a un pelotón de fusilamiento (ex-pone su piel al traumatismo), como rehén

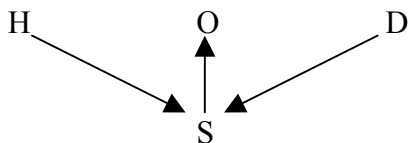
del pueblo que se moviliza y es secuestrado por el sistema; cuando en su prisión es castigado, torturado; cuando el justo sufre la persecución y la muerte (*cfr.* 3.1.9.), entonces, se cumple el culto perfecto, "la Gloria del Infinito se glorifica en esta responsabilidad, no dejando al sujeto ningún refugio en su secreto que lo protegería contra la obsesión por el Otro y que le permitiría la huida"⁽³⁹⁴⁾. Testimoniar al Infinito en la historia no es pro-poner una palabra que lo exprese como tema. Testimoniar al Infinito es ex-ponerse en su persona por la praxis que manifiesta: "- ¡Héme aquí, por el Otro, por el pueblo y las clases oprimidas!".

3.5.2.3. Este momento límite de la vanguardia, puede sin embargo ser inmolación inútil, anarquista, contrarrevolucionaria. Para que el testimonio sea auténtico no debe buscarse la muerte; debe evitarse en todas las posibilidades; tiene que estar antecedida de la prudencia táctica, del análisis estratégico, de la organización y la integración orgánica a instituciones revolucionarias. El suicidio no es culto ni es liberación; es satisfacción personal, pequeño burguesa, de haber quedado tranquilo con la propia conciencia... pero sin liberar objetivamente al pobre, a las clases explotadas. El suicidio es un acto individual pero no histórico.

3.5.3. El culto en las clases dominadas en proceso de liberación.

3.5.3.1. En cuanto responsables, en cuanto activas, las clases oprimidas invierten su postura religiosa en procesos revolucionarios. Los momentos siempre presentes de religiosidad infraestructural que Incluye la religión del pueblo, guardados preciosa mente por la memoria de los actos liberadores del pasado cumplidos por el "pueblo de Dios", se vuelven fecundos en coyunturas de liberación. La Virgen de Guadalupe, por dar un ejemplo, mestiza e india (que venerada por los indios y mestizos sólo podía ser interpretada simbólicamente por ellos: los rayos del sol que la rodean son de Huitzilopochtli, el color azul es divino para los nahuas, la serpiente a sus pies es la perfección de los cielos, etc.), madre sin esposo: no era Malinche (la india que traicionó a su pueblo) ni necesitaba a Cortés (el padre del mestizo, conquistador dominador europeo), siendo virgen y madre del pueblo, pudo transformarse en el estandarte de los ejércitos de liberación de Hidalgo y Morelos (1810-1815), de Pancho Villa y Emiliano Zapata (1910-1917).

3.5.3.2. Por ello, el modelo de la religiosidad popular alienada que pretendimos indicar más arriba (*cfr.* 2.5.3.2.), debería ser modificado cuando el pueblo se pone en movimiento de liberación, aproximadamente de la manera siguiente:



El pueblo, el sujeto de la historia ahora (*S*), produce en su seno al héroe-donador (*H*); es el mismo pueblo, el héroe es uno de los suyos que queda santificado en la acción (Moisés por ejemplo). El proyecto a realizar y sus mediaciones (*O*) lo alcanza la misma praxis del pueblo. Por ello las revoluciones, como dice Octavio Paz⁽³⁹⁵⁾, son la emergencia del ser, del hijo que libera el amor a la madre, que accede a la mujer como un adulto no reprimido. Por su parte, el destinatario del objeto (*D*), que antes era pasivo receptor, ahora es idéntico al pueblo en acción ($S=D=H$). En los tiempos de liberación (*cfr.* 3.1.) el rito, el símbolo, el culto religioso del pueblo se mezcla, se incluye, alienta la praxis de liberación. Emmanuel: "Dios está con nosotros". Esta praxis de liberación popular es el *culto perfecto* (lo extremadamente contrario a lo que pensaba Hegel) y por ello el rito litúrgico de los pueblos liberados recordará siempre en su acción simbólica-sacral, *in memoriam*, la pascua (*pesah* en hebreo significa pasaje, salida, camino) o el éxodo de Egipto, la revolución de un pueblo hacia la tierra prometida a través de la lucha de la liberación. Rosenzweig decía con razón que los pueblos sólo festejan su liberación⁽³⁸⁶⁾.

3.5.3.3. La religión puede entonces ser la expresión de la "protesta contra la miseria real" (*cfr.* 2.1.5.). Pero como mera protesta supraestructural no sería todavía religión en su sentido real. Sólo cuando además de protesta es praxis, es efectivo servicio al hermano oprimido, cuando es nueva política y nueva economía (y por ello nueva ideología y simbología), sólo entonces es auténtica religión, responsabilidad, culto al Infinito.

3.6. *A modo de ejemplo: la liberación de la periferia y la praxis revolucionaria latinoamericana*

3.6.1. Cuando hablamos de liberación, en su sentido político, histórico (hacia el proyecto *UH* de T^2 del esquema 3.2.2), como praxis en la que hoy se mediatiza el culto al Infinito en la mayoría de la humanidad, nos referimos a la lucha contra el imperialismo capitalista, en concreto y hegemonizado por Estados Unidos. "The neo-colonialism of today represents imperialism in its final and perhaps its most dangerous stage" -nos dice Kwame Nkrumah⁽³⁹⁷⁾. Estados Unidos, Europa (hegemonizada por Alemania), Japón constituyen el "centro" que se reparte la

dominación sobre la "periferia" (Asia, Africa y América Latina). Los continentes periféricos poseen una profunda tradición religiosa (claro que en frecuentes casos son religiones supraestructurales, de dominación, como la de Confucio que consistía en una ética del *orden*). Sin embargo, "es un imperativo separar la excelente cultura antigua popular o sea, la que posee un carácter más o menos democrático y revolucionario, de todo lo podrido, propio de la vieja clase dominante feudal" -explica Mao Tse- Tung⁽³⁹⁸⁾-. Entre esos elementos no habría que olvidar la religión infraestructural -si la hubiere, ya que en China quizá no la hubo-.

3.6.2. Por otra parte, la misma acción política entronca con el servicio al hombre tan profundamente enraizado en la tradición religiosa popular del Africa, porque "no religion presupposes a God who has a relationship with an abstract noun or only with a collective unit. And certainly our worship of God is itself for the benefit of man, not for the benefit of God", piensa Julius Nyerere⁽³⁹⁹⁾. Como en Asia y Africa, en América Latina un Fidel Castro indica que "Los paganos romanos -es decir, los patricios romanos que tenían su religión, que era la religión de la clase dominante- utilizaban su religión para perseguir a los cristianos, llevarlos a la hoguera y sacrificarlos en el circo". En este texto puede verse claramente la distinción de religión supra e infraestructural: "y el cristianismo era la religión de los humildes, de los esclavos, de los pobres de Roma. Pasó el tiempo, desapareció la esclavitud, vino un orden social nuevo -el feudalismo- y entonces los curas, los arzobispos, los papas y aquellos señores, invocando la religión llevaban a la hoguera a los hombres de pensamiento revolucionario"⁽⁴⁰⁰⁾. Como puede verse, los líderes revolucionarios de la periferia, cuando la historia nacional lo permite y cuando la religiosidad popular lo exige, dejan de lado el ateísmo militante burgués del siglo XVIII. Es verdad que, en el caso de religiones nacidas en situaciones de opresión o proféticas (como el cristianismo), tienen más posibilidades de contribuir en el proceso de liberación que aquéllas (como las del Rig-Veda por ejemplo) que fueron religiones de los grupos dominantes, guerreros [los *arios* (p.e.)]. Hay, entonces, religiones históricas que no pueden ser infraestructurales⁽⁴⁰¹⁾.

3.6.3. Un hombre religioso, Néstor Paz Zamora, se internó en las selvas de Teoponte, al norte de la Paz en Bolivia, dirigiendo un grupo foquista en armas. En su "Proclama revolucionaria" exclama entre otros conceptos: "Hemos escogido este camino porque es el único que nos queda, por doloroso que sea [...]. El padre Pereira Neto fue asesinado de la manera más cruel e inhumana. Basta recordar al cura Ildefonso, tupamaro asesinado en el Uruguay. Basta recordar al cura Camilo Torres, silenciado por el gobierno y la Iglesia servil. Su sangre ha ratificado con hechos lo que decía sobre el cristianismo: '... lo principal en el catolí-

123

cismo es el amor al prójimo' [...]. Basta de lánguidas caras de beatas; el látigo de la justicia tantas veces traicionada caerá sobre el explotador (*Juan 2, 13-25*) [...]. Creemos en el *hombre nuevo* (*Efes. 2, 15*) liberado por la sangre y la resurrección de Jesús. Creemos en una *tierra nueva* (*Apocalipsis 21, 1*) donde el amor sea la ley fundamental [...]. El deber de todo cristiano es ser revolucionario. El deber de todo revolucionario es hacer la revolución. Victoria o Muerte"⁽⁴⁰²⁾. El 17 de julio de 1970 escribía a sus padres: "Si la muerte me sorprende los espero en la Tierra Nueva, amando plenamente"⁽⁴⁰³⁾. Dejando de lado la no oportunidad de la táctica militar usada (aunque en el arte militar sólo después de los hechos puede advertirse el error; ¿Washington, Hidalgo, Bolívar, San Martín, Agostinho Neto, Ben Bella, Mao, Ho Chi Minh, Fidel Castro, no la usaron acaso y llegaron a positivos resultados?), ciertamente, su opción religiosa infraestructural, el proyecto escatológico (*UE*), abrió el espacio para la opción revolucionaria. La praxis liberadora (*flecha 6*) estaba fundada y posibilitada por la utopía religiosa. Es más, una doctrina religiosa (como la resurrección, por ejemplo) venía a templar la valentía del saber enfrentar la muerte. Y como el poeta religioso-revolucionario nos recuerda: "Yo creo -escribe Ernesto Cardenal desde su comuna contemplativa en Nícaragua- que es importante que también haya personas que recuerden a la humanidad que la revolución se prolonga también después de la muerte"⁽⁴⁰⁴⁾. Con Bloch repetiremos, entonces, que: "Wo Hoffnung ist, ist auch Religion"⁽⁴⁰⁵⁾.

4. ALGUNAS CONCLUSIONES

4.1. Lucha religiosa y táctica ideológica

4.1.1. Como habrá podido observarse, las tesis propuestas, ya por todos conocidas, han debido oponerse a dos extremos: por una parte a un socialismo vulgar, con su materialismo y ateísmo burgués del siglo XVIII; por otra parte a la religión supraestructural. Nuestra tesis quería dar material teórico para poder definir mejor la táctica ideológica en la lucha revolucionaria -con respecto al primero de los extremos-; y para poder realizar mejor una penosa pero no menos lucha religiosa en el interior de las comunidades creyentes de los países periféricos -con respecto al segundo extremo-

4.1.2. El 10 de marzo de 1977 hemos podido leer en un diario: "El cardenal primado de Colombia y *general del ejército* [...] por medio de la cancillería de la curia metropolitana, puso hoy al sacerdote Saturnino Sepúlveda en manos de la justicia penal militar, para que lo juzgue por subversión, sedición y rebelión"⁽⁴⁰⁶⁾. Esta noticia nos muestra una "profound contradiction, in the life of the revolutionary chris-

tians, between fidelity to the church and fidelity to the popular classes. They refuse to leave the church, for this would mean abandoning the Gospel to the ruling classes. This contradiction and suffering engenders the search for an ecclesial alternative"⁽⁴⁰⁷⁾. La lucha religiosa en el interior de las comunidades creyentes, motivada por las diversas opciones históricas (supraestructural una y por ello legitimadora de la dominación, como Caifás que entrega a Cristo a Pilatos -Mateo 27, 2-; infraestructural otra y por ello crítica de la dominación -se le acusa de "rebelar a la nación" : Lucas 23,2-) un momento en el proceso liberador de un pueblo. De todas maneras, entre ambos extremos (de la religión supra e infraestructural) se encuentra todo el *campo religioso* ambiguo, cotidiano, de la "institución" religiosa, tan necesaria como la profecía o como la organización en el proceso revolucionario. No debe confundirse religión supraestructural con institución religiosa. Pero esto no es el tema de nuestra ponencia.

4.1.3. Por otra parte y contra la mera interpretación política del fenómeno religioso (*cfr.* 22.3.), es necesario comprender que no sólo la lucha religiosa es un momento táctico esencial de la lucha ideológica, sino que la religión infraestructural es un *aliado estratégico de la revolución*, por la responsabilidad absoluta con la que el militante asume sus tareas, su praxis en el nivel político, económico y no sólo ideológico. Sin embargo, el ateísmo y el materialismo vulgar, cierran la puerta a este aliado estratégico. La revisión *teórica* de esta cuestión tendrá la mayor importancia para el próximo futuro, para la revolución de liberación mundial de la periferia y para la organización de un orden nuevo, histórico⁽⁴⁰⁸⁾.

4.2. Nuevo orden histórico en vista del escatológico

4.2.1. Terminemos estas meras hipótesis para comenzar a plantear la cuestión de la religión infraestructural, con palabras del poeta:

*"Un nuevo orden. Más bien
nuevo cielo y nueva tierra.
Nueva Jerusalén. Ni Nueva York ni Brasilia.
Una pasión por el cambio: la nostalgia
de esa ciudad. Una comunidad amada.
Somos extranjeros en la Ciudad del Consumo.
El hombre nuevo y no el nuevo Oldsmobile.*

*Los ídolos son idealismo. Mientras que los profetas
profesaban el materialismo dialéctico.
Idealismo: Miss Brasil en la pantalla para tapar
100.000 prostitutas en las calles de São Paulo.
Y en la futurista Brasilia los mariscales decrepitos*

*desde sus escritorios ejecutan hermosos jóvenes por teléfono
exterminan la alegre tribu con un telegrama
trémulos, reumáticos y artríticos, cadavéricos
resguardados por gangsters gordos de gafas negras.*

*Esta mañana el comején entró a mi cabaña
por donde están los libros (Fanon, Freire...
también Platón): una sociedad perfecta
pero sin un cambio
por millones de años sin un cambio.
Hace poco me preguntaba un periodista por qué escribo poesía:
por la misma razón que Amós, Nahúm, Ageo, Jeremías...*

*Usted ha escrito: 'maldita la propiedad privada'.
Y San Basilio: 'dueños de los bienes comunes
porque fueron los primeros en cogerlos'.
Para los comunistas Dios no existe, sino la justicia.
Para los cristianos Dios no existe, sin la justicia"⁽⁴⁰⁹⁾.*

4.2.2. En la historia habrá religión infraestructural mientras haya injusticia, mientras haya futuro y esperanza de un orden nuevo, mientras haya hombres obsesionados por la responsabilidad del otro, del pobre, del oprimido...y mientras haya *praxis de liberación que es el culto perfecto al Infinito*.

II- EL ATEISMO DE LOS PROFETAS Y DE MARX

Propedéutica a la afirmación ética de la alteridad⁽⁴¹⁰⁾

"Sus ídolos no son más que oro y plata, son obra de las manos de los hombres. Tienen boca y no hablan, ojos y no ven, orejas y no sienten. Manos mas no palpan, pies y no caminan" (Sal 113, 4-8).

"Riendo les grita Elías a los adoradores de Baal: "Gritad más fuerte, ya que si es cierto que Baal es dios, debe estar ocupado, debe andar de viaje, tal vez está durmiendo o tendrá que despertarse" (1Re 18, 27).

"La crítica del cielo se torna así en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política" (K. Marx, Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie, ed. Lieber-Furth, 1971, t. I, p. 489).

"La acumulación originaria viene a desempeñar en economía política el mismo papel que desempeña en teología el pecado original (Sündenfall)..." (Id., Das Kapital I, capítulo XXIV, I).

"En el verdadero período manufacturero sucedía que la supremacía comercial daba el predominio en el campo de la industria. De aquí el papel predominante que en aquellos tiempos desempeñaba el sistema colonial. Era el dios extranjero que venia a entronizarse en el altar junto a los viejos ídolos de Europa y que un buen día los echaría a todos a rodar de un empujón" (Ibid., capítulo XXIV, 6).

Es demasiado sabido que los profetas de Israel lucharon contra la idolatría. Lo que quizá no ha sido pensado es que dicha lucha significa un cierto ateísmo: es negación de los dioses; es ateísmo de ciertos dioses. Es bueno, por otra parte, recordar que los mismos cristianos fueron acusados por los romanos de no adorar a los dioses y, por ello, iban a los circos acusados de ateísmo. El peor acto de infamia contra el pueblo romano era la negación en adorar la divinidad del emperador. El emperador era dios, es decir, el imperio era sagrado, y por sobre todos los dioses debía rendirse culto al que significaba el poder unitivo del imperio: el poder imperial. Cuando los cristianos, ateos de los dioses romanos, no adoraban al emperador, eran culpables de subversión contra el orden cosmopolita y reos de sacrílega traición a las tradiciones patrias. El mismo Taciano, que acepta las costumbres del imperio, no puede llegar a adorar a sus dioses:

"El sol y la luna fueron hechos por causa nuestra; luego, ¿cómo voy a adorar a los que están a mi servicio? ¿Cómo voy a declarar por dioses a la leña y las piedras?"⁽⁴¹¹⁾.

Nadie entonces debe ni puede escandalizarse porque alguien afirme el ateísmo. La pregunta debe en cambio centrarse de la manera siguiente: ¿Qué "dios" se niega? ¿Por qué? Es bien posible que alguien pretenda negar todos los "dioses" pero de hecho sólo niegue un tipo de divinidad y, por ello mismo, su negación no es sino la propedéutica afirmación del Dios que no niega, y que no niega, en su fundamento, porque no lo conoce siquiera. Tal es la situación de Marx. En los *Manuscritos del año 44* se lee:

"El ateísmo, en cuanto negación de la carencia de esencialidad, carece ya totalmente de sentido, pues el ateísmo es una negación de Dios y afirma, mediante esta negación, la existencia del hombre"⁽⁴¹²⁾.

En esto Marx no hace sino seguir la consigna de Feuerbach: "La tarea de tiempo nuevo es la conversión y la resolución de la teología en la antropología"⁽⁴¹³⁾. Convertir la teología en antropología es un ateísmo. Pero, de nuevo, deberemos preguntarnos de la negación de qué dios se trata, porque si fuera la negación de una mera ideología, dicho ateísmo sería la propedéutica, a través de la antropología, de la afirmación de un Dios alterativo que sólo por la justicia puede ser adorado. Ciertamente, el "dios" que negaron Feuerbach y Marx no era sino el "dios" afirmado por Hegel y el capitalismo industrial y colonialista europeo. Ser ateo de un tal "dios" es condición para poder adorar al Dios de los profetas de Israel. Claro que una tal afirmación es ya "el momento positivo" de un movimiento dialéctico que ahora sólo queremos considerar en su primer momento: el momento negativo, el de la afirmación atea o la negación del "dios" fetiche.

§ 1. Los profetas contra el ídolo, el fetiche

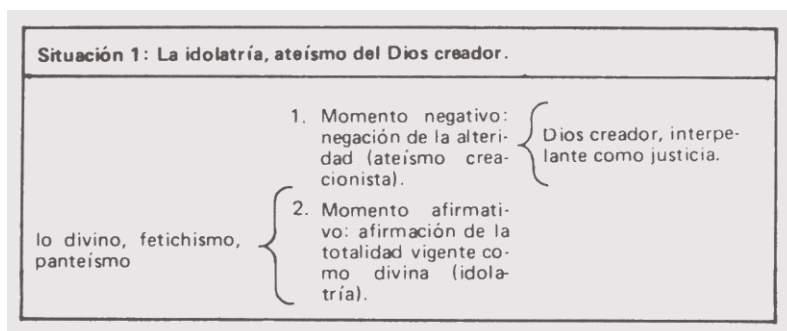
Para los profetas de Israel las "naciones" (*goim*) hablan caldo en un triple pecado: la idolatría, el homicidio y la bestialidad. De las tres faltas la más grave era la primera que fundaba a las restantes. En la metódica profética se puede observar siempre la presencia de ciertas categorías interpretativas que servían a las "escuelas de *nabiim*" (profetas) para lanzar sus violentas interpelaciones al pueblo de Israel y vecinos.

La primera categoría fundamental era la de la *carne* (en hebreo *basar*, en griego *sarx*)⁽⁴¹⁴⁾ que podríamos hoy, en el mundo contemporáneo, traducir por "totalidad". La categoría opuesta a la de la carne es la de espíritu (en hebreo *ruaj*, en griego *pneuma*) que también se le denomina a veces *palabra* (en hebreo *dabar*, en griego *lógos*) que hoy podríamos denominar por "alteridad".

Las "escuelas proféticas" sabían usar hábilmente estas categorías. Así, por ejemplo, el Dios único de Israel -que con el tiempo será el único Dios de todo el universo- será siempre considerado como *anterior* al cosmos creado, como viniendo desde el futuro y la exterioridad de la creatura como tal. Dios creador es la alteridad con respecto al mundo, los astros, los hombres, las naciones y el mismo Israel. Dios irrumpe, interpela, llama, pro-voca desde la "exterioridad" para constituir en el ser, para reimprimir movimiento histórico a las "totalidades" que por el pecado vienen a inmovilizarse en su progreso dialéctico. Es por ello que el único pecado o falta, frustración de la "totalidad" (y por ello del hombre), es "totalizar" la totalidad a tal punto que se la diviniza y con ello no se escucha ya la voz de la exterioridad, único momento que podría relanzar el proceso. Los primeros cuatro mitos del Génesis son relatos simbólicos de los procesos de "totalización" (de la *carne* divinizada) que impiden el aumento cualitativo de la historia.

El mito de Caín y Abel muestra cómo un hermano mata al otro. El fratricidio es la "totalización" de Caín, su implantación como único y como irrebasable. El único pecado es matar al otro. Al desaparecer la "alteridad" (Abel, el hermano) la *carne* se diviniza: es por ello (y se trata de la misma cuestión) que la serpiente tentante dice a Adán: "seréis como dioses". El pecado, muerte del otro, es divinización totalitaria de la totalidad. Para los profetas la serpiente simboliza la "anterioridad" del pecado en el mundo, es decir, la institucionalización y la posibilidad va cobrando forma y hace que el recién venido al mundo no pueda sino enfrentarse a la tentación de totalizarse, es decir, negar al otro y constituirse como divino, como único. El amor a la totalidad (la carne) como totalizada es entonces negación de la alteridad (el otro, el *espíritu*, la *palabra*) y por lo tanto divinización, es decir, idolatría. El paso, entonces, a los ojos de los profetas, entre el pecado y la idolatría es inmediato. El que mata al otro debe adorarse (o adorar algo que es él mismo proyectado: "el ídolo fabricado por sus manos") como "divino". En este caso el ídólatra, cuya fetichización comenzó por la injusticia del fratricidio o la muerte del otro (que en concreto es muerte del hijo, de la mujer y del anciano por parte del varón adulto), es considerado ateo del Dios creador, alterativo. Es en este caso que Israel enunciaba aquello de: "Dice el ateo en su corazón: no hay Dios". Ese ateo es ateo del Dios creador, del Dios alterativo, del que interpela por la justicia. El ídólatra es ateo del Dios de Israel, del Dios cristiano. Pablo indica cómo los gentiles "estaban sin esperanza y eran ateos (*áttheoi*) en este mundo" (*Ef*, 2, 12),

El ateísmo del Dios creador y alterativo puede esquematizarse de la siguiente manera:



La "lógica de la alteridad", que era manejada por las "escuelas proféticas" con perfecta habilidad, indicaba en su discurso un primer momento; todos los restantes eran corolarios que los profetas supieron mostrar a su pueblo Israel.

La negación de la alteridad, en general, pero concreta y primera-mente como injusticia con respecto al que se tiene más cerca (el *rostro* del hermano; *rostro* en hebreo se dice *pué*, que es traducido al griego por *prósopos* y en castellano por persona), el "prójimo" como el que me enfrenta en su *rostro* alterativo, es ya ateísmo del Dios alterativo porque, por una lógica infalible, el que niega a su hermano se afirma como único, como Señor, como dominador. En el lenguaje profético: peca. El pecado es totalización de la totalidad y por ello negación de alteridad. Negar la alteridad es negar al Dios alterativo, es decir, es afirmar a la totalidad (la carne) como divina. El pecado de injusticia con respecto al hombre es pecado de idolatría con respecto a Dios. Es el mismo pecado en sus dos vertientes. Por ello los profetas son los acusadores incorruptibles del pecado como totalización del *orden vigente injusto*, que es lo mismo que decir, contra la divinización del orden político en el poder.

En el origen de la monarquía de Israel se ve claramente el enfrentamiento entre el profetismo y el poder político a constituirse. Samuel no quiere ungir a ningún rey para el pueblo hebreo. El profeta dice:

"Mirad lo que hará el rey: tomará vuestros hijos y los destinará a sus carros de guerra o bien los hará correr delante de su propio carro... Ese día os lamentaréis del rey que habéis elegido..." (1 Sam.8, 11-18).

La posterior dialéctica entre profeta-rey (alteridad-totalidad) muestra cómo el profeta es un resto escatológico de exterioridad que permite siempre poder criticar al sistema. La contradicción entre Samuel-Saúl, se continuará después entre Natán-David, Ajías-Jeroboam, Elías-Ajab, Miqueas-Josafat. Eliseo-Jehu. Isaías-Ezequías, etc. La dialéctica dominador-dominado (el señor-esclavo en el sentido hegeliano nada tiene que ver con el sentido profético de esa dialéctica) se juega dentro de la totalidad (la carne) como pecado. Y es justamente como alteridad que el profeta se enfrenta a la totalidad idolatrizada para mostrar la injusticia de la dominación y de la represión como el reverso del ateísmo del Dios creador o de la afirmación fetichista del sistema.

Se acusa a la totalidad, al sistema, al rey (sea de Israel, de Judá, de Egipto como faraón con respecto a Moisés, o de todos los pueblos u "órdenes," constituidos) del único pecado bipolar: idolatría e injusticia, es decir, negación de la alteridad y afirmación de la totalidad como única teológica y político-económicamente hablando:

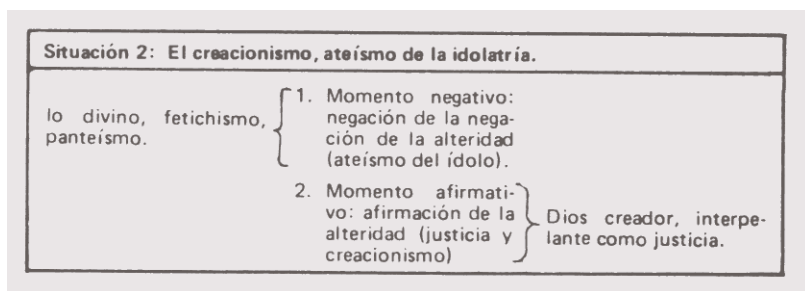
"Cuando Ajab (el rey) vio a Elías (el profeta), le dijo: "He aquí la plaga de Israel". Contestó Elías: "No soy yo la plaga de Israel, sino tú y tu familia, que han abandonado los mandamientos de Yahvé para servir a Baal" (1 Re 18, 17-18).

Como puede verse, la totalidad no acepta la crítica alterativa del profeta. El reverso, siempre presente en todos los profetas no se deja esperar:

"Pobre de aquellos que dictan leyes injustas y saben escribir para decretar la opresión. Para despojar a los pobres de sus derechos e impedir que se les haga justicia, para robar a las viudas y despojar a los huérfanos" (Is 10, 1-2).

Una vez que el "sistema" se ha divinizado es posible en nombre del derecho divino oprimir al débil, a la mujer, al niño, al anciano. Es por ello que la "lógica de la alteridad", el método de las "escuelas proféticas", queda bien expresada en el siguiente discurso o curso racional: "No tendrás otros dioses delante de mí... No matarás... No robarás..." (Dt 5, 7-19). Poco o nada, en verdad, se ha pensado sobre esta dialéctica negativa metafísica. El que se diviniza instituyendo dioses intrasistemáticos niega al Dios alterativo; al negar la alteridad niega al otro, al hermano, a la mujer, al niño, al anciano: propone entonces su dominador poder como lo único, se diviniza. La divinización de la totalidad es el fruto y el fundamento ideológico de la injusticia antropológica, política, económica. *No* divinizar la totalidad, *no* matar, *no* robar no son propuestas negativas, sino negación de negación: *no* al *no* al Dios alterativo; *no* al *no* a la vida; *no* al *no* a la posibilidad del otro. *No-matar* es *no-al-no-a-la-vida del otro*, es decir, respeto o amor al otro en la justicia.

Así, el profeta se encuentra en la situación de que debe negar la negación del totalizado, dominador, injusto, idólatra, fetichista. *No* a la negación del Dios alterativo es *no* al ídolo; *no* a la negación de justicia es *no* al orden político-económico imperante. De pronto, entonces, el profeta deviene ateo del ídolo y político-subversivo del orden injusto vigente. Nos encontramos en el reverso de la anterior cuestión:



El proceso de totalización se indica cuando se afirma:

"Fabricanos un Dios que nos lleve adelante... y fabricó una imagen de becerro de oro batido" (Ex 32, 1-4).

La praxis atea del profeta con respecto al ídolo se expresa en la fórmula:

"Moisés... lleno de rabia... tomó el becerro que hablan fabricado, lo quemó y lo machacó hasta reducirlo a polvo" (Ex 32, 19-20).

El ídolo, el sistema o la totalidad (la carne en tanto totalizada) es como el amante. El que accede y lo adora es una prostituta, ya que se vende al mejor postor:

"Anda y cástate con una de esas mujeres que se entregan a la prostitución... -asi significa el profeta lo que acontece con su pueblo-, porque el país se está prostituyendo al apartarse de Yahvé" (Os 1, 2).

Es la prostitución política del sistema:

"Efraim era un burro orgulloso. Mirad cómo subió a Asiria llevando regalos a sus amantes. Sin embargo, por más que ofrezcan regalos a las naciones (goim) yo las reuniré contra ellos. Dentro de poco gemirán bajo los impuestos que habrán de pagarle al rey de los príncipes" (Os 8, 9-10) .

La idolatría se torna injusticia: el opresor divinizado domina al débil; si éste acepta la divinidad del fuerte es como una prostituta, porque acepta la causa de su dominación y se vende. El profeta clama:

"No hay (en esta tierra) ni fidelidad ni amor, ni afirmación de Dios (alterativo). Sólo hay juramento en falso y mentiras, asesinatos y robos, adulterio y violencia, sangre y más sangre... " (Os 4, 1-2).

Acto seguido se da la razón de dichas injusticias:

"Por eso mi pueblo consulta a los maderos y cree que un palo le dará respuesta, pues está poseído de un espíritu de prostitución y abandonan a su Dios para prostituirse" (Os 4, 12)⁽⁴¹⁵⁾.

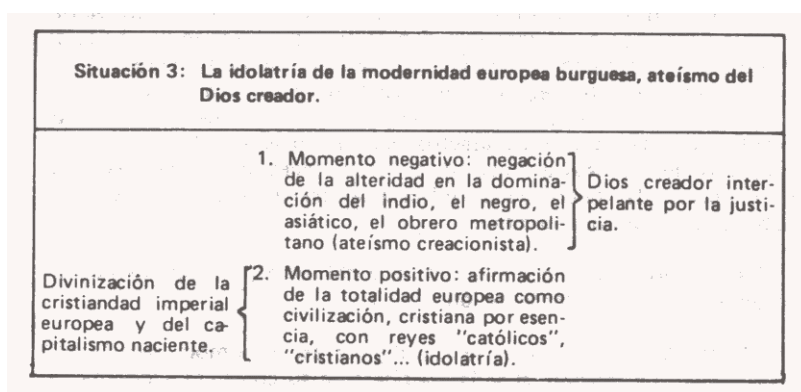
El ateísmo de la idolatría es el primer momento, el momento negativo del movimiento dialéctico de los profetas. El segundo momento, el afirmativo, es la proclamación de un Dios que se revela por el pobre, la viuda y el huérfano, por el que siendo exterior al sistema o la totalidad es acogido y servido por el que tiene el oído atento y el corazón presto a la justicia, al otro. El que se totaliza es ateo del Dios alterativo, adorador fetichista del dios producto del hombre: idólatra.

§ 2. *Marx contra el ídolo moderno, el dinero*

Queremos enunciar desde su inicio nuestra tesis: Marx repite el primer momento o el momento negativo de la dialéctica profética, es decir, la negación de la divinidad del ídolo, pero no llega al momento afirmativo o positivo sino sólo como antropología. La imposibilidad de afirmar un Dios alterativo, momento necesario y fundante de la irreversibilidad de la afirmación del fetichismo, le era imposible porque cayó en una limitación de su generación, de Feuerbach especialmente, la de confundir el "dios" de Hegel (que no es sino la totalidad sacralizada) con todo "dios" posible, incluso el Dios alterativo de Israel y el cristianismo. La no afirmación de un Dios alterativo permitirá posteriormente a la burocracia afirmarse a sí misma como la realización sacral irrebasable de un orden socialista efectuado, sin poder ya encontrar en ninguna exterioridad el punto de apoyo de su propia crítica. Pero, por otra parte⁽⁴¹⁶⁾, y en concreto en América Latina, hará del marxismo un movimiento de élites intelectuales que no pueden conectar ni servir al poder creativo del pueblo en cuanto a mítica y simbolismo religioso se refiere. Es decir, la creatividad simbólica de un pueblo será despreciada por la racionalización europeizante de marxistas "ortodoxos" con lo cual la reacción podrá volver contra el pueblo oprimido los mismos símbolos y mitos que nacieron en su sufrimiento, su trabajo, su cotidianidad creadora en cuanto exterioridad del sistema. Así como debemos saber de qué tipo de ateísmo se habla (si era negador del Ídolo o del Dios creador), así también hemos de preguntarnos cuál religión es alienante u opio del pueblo oprimido (la que sacraliza el orden establecido o la que lo desacraliza para relanzarlo hacia adelante: no debe olvidarse que la religión judeo-cristiana es desacralizadora del cosmos y de todo orden político o económico, ya que no puede adorar a una creatura). Los equívocos fueron inevitables para un europeo del siglo XIX, pero no ya para un latinoamericano del siglo XX.

Con respecto a la cuestión de la divinización o fetichización del sistema capitalista, el Marx de la juventud pensó igual que el de su definitiva madurez ⁽⁴¹⁷⁾.

En su juventud sufrió el influjo de una polémica sin igual que Schelling lanzó en 1841 con sus famosos cursos. Por ello Marx dirá que "los héroes del pensamiento se derribaban los unos a los otros con inaudita celeridad y en los tres años que transcurrieron de 1842 a 1845 se removió el suelo de Alemania"⁽⁴¹⁸⁾. Marx aceptó lo esencial del discurso antiteológico de Feuerbach -y por lo tanto sus limitaciones-. Para el Feuerbach de 1843 (que ya había escrito *La esencia del cristianismo*, 1841-1843, *Tesis para la reforma de la filosofía*, 1842, y *Principios fundamentales de la filosofía del futuro*, 1843) la cuestión se puede resumir así: en primer lugar, se indica que la cuestión de "dios" se introduce como teísmo; en segundo lugar, se supera el teísmo en el panteísmo⁽⁴¹⁹⁾; en tercer lugar, se indica cómo la metafísica de la identidad racional de Hegel es un cierto panteísmo; en cuarto lugar, demuestra cómo esa divinización no es sino la divinización de la razón, un momento del ser del hombre. Por ello Feuerbach propone un ateísmo con respecto al "dios" de Hegel y la apertura hacia una antropología que permita descubrir al hombre sensible, a otro hombre⁽⁴²⁰⁾. Marx no se opondrá sólo a la divinización racionalizada del sujeto hegeliano, sino igualmente a la divinización del orden político económico que la *Filosofía del derecho* fundaba. Se trata de una crítica a la divinización de una estructura de injusticia. Sin embargo, a él como a Feuerbach, se les había pasado desapercibido un primer momento negativo propio de la fetichización o estado idolátrico del sistema. Es decir, no habían considerado que la modernidad europea había pasado primero por la situación que más arriba hemos denominado el "ateísmo del Dios creador":



Feuerbach y Marx, pero no Kierkegaard en su lúcida crítica a la cristiandad en nombre del cristianismo, identificaron al "dios" hegeliano,

que no era sino la sacralización del "yo" europeo, imperial y recientemente capitalista, con todo "dios" posible. No descubrieron el proceso anterior a la modernidad, o en su propio origen, que negando la alteridad del pobre, de Dios ya que es su epifanía, se divinizó a sí mismo. La conquista de América fue ya un primer hecho mayor: "Se descubrió una boca del infierno por la cual entra cada año gran cantidad de gente que la codicia de los españoles sacrifica a su dios, y es una mina de plata que se llama Potosí"⁽⁴²¹⁾, decía el que sería primer obispo de La Plata el 1 de julio de 1550. Aquel cristiano del siglo XVI veía claramente que el oro y la plata eran el "dios" al que adoraba el conquistador, nuevo "dios" de la modernidad europea. A dicho "dios" se inmolaban los indios que morían en las minas. Puede entonces verse la interpretación teológica de un hecho económico-político: la boca de la mina era un nuevo Moloch que comía hombres. Se trata de la idolatría del hombre moderno europeo: ha fetichizado el oro y la plata, el dinero, el capital, *ha negado al Dios creador* alterativo que interpela como justicia, se ha divinizado a sí mismo como sistema explotador del hombre para aumentar la riqueza.

Marx se enfrenta al hecho de un sistema ya divinizado, ya idolátrico, a una religión que europeizada y totalizada ha ya negado al Dios otro, alterativo, escatológico. Piensa la religión, exclusivamente, como la religión de la cristiandad⁽⁴²²⁾ europea, sea católica, cristiana luterana o calvinista. La "religión" en la que piensa Marx es, de hecho, la organizada desde la divinización del *cogito* europeo (Spinoza), del estado individualista burgués (Hegel).

Marx se levanta para negar esa divinización fetichista, idolátrica. Por ello repite el primer momento negativo de los profetas: negación del ídolo como dios, ateísmo entonces del ídolo. Pero en dos aspectos se denota la limitación de su negatividad dialéctica: primero, en que no se da cuenta que su negación es negación de la negación de un Dios alterativo; segundo, la dicha negación debe ser la propedéutica a la afirmación de un Dios alterativo que permite tener un punto de apoyo de exterioridad suficiente para poder efectuar nuevas críticas en todo orden futuro posible. Sin esa afirmación, al fin la negación de la idolatría o el fetichismo del dinero puede volver a cerrarse en una nueva idolatría: la burocracia rusa por ejemplo.

Veamos los textos del joven Marx y del definitivo, para demostrar lo acertado de esta interpretación.

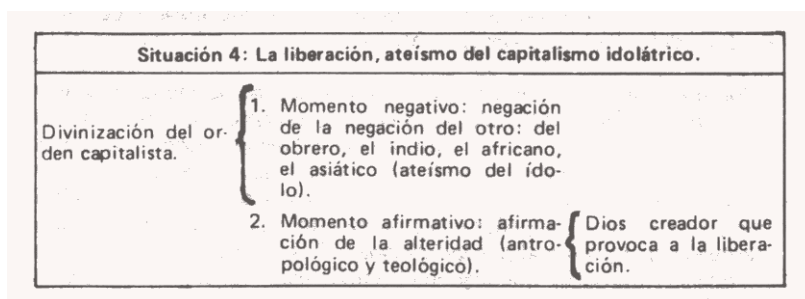
"El fundamento de la crítica irreligiosa es: el hombre hace la religión"⁽⁴²³⁾. La religión, si se la considera en su contexto económico-político es, por último, "el opio del pueblo"⁽⁴²⁴⁾, y, en ese sentido, su "existencia es un defecto"⁽⁴²⁵⁾. Se trata de la sacralización del sistema. Dicha idolátrica divinización se concreta en la adoración del dinero. Por

una parte "el trabajo produce su producto, que le enfrenta como un ser extraño (*fremdes Wesen*), como un *poder* independiente (*unabhngige*) del productor"⁽⁴²⁶⁾. Cuando ese ser independiente sea poseído por otro que el trabajador, se produce la alienación del ser del obrero. La propiedad privada viene a institucionalizar ese despojo, siendo por ello el mal originario. Es así que se inmolan hombres por "el dinero, en cuanto posee la propiedad de comprarlo todo... Es la divinidad visible... Es la prostituta universal... Es la fuerza divina del dinero"⁽⁴²⁷⁾.

"El dinero es la verdadera fuerza *creadora*"⁽⁴²⁸⁾. El ateísmo, como negación de la divinidad del dinero, de la totalidad del sistema capitalista, tiene sentido para Marx como un primer momento solamente. Nos dice:

"El ateísmo -como ya hemos dicho-, en cuanto negación de esta carencia de esencialidad, carece ya totalmente de sentido (en cuanto afirmación), pues el ateísmo es una negación de dios y afirma, mediante esta negación, la existencia del hombre"⁽⁴²⁹⁾.

Es decir, y es claro, Marx como los profetas niega al "dios" idolátrico (en este caso el dinero) y aquí el ateísmo tiene sentido, pero en cuanto afirmación no dice nada (como Feuerbach), sólo cabe afirmar al hombre como socialismo. Pero, en este caso, sin advertirlo, podría aun dar fundamentos para la sacralización del primer socialismo que pretenda ser tal. Veamos esto de nuevo, recurriendo al esquema antes indicado y a unos textos definitivos de *El capital*:



En *El capital* se habla del "fetichismo (*Fetischcharacter*) de la mercancía y su secreto"⁽⁴³⁰⁾, cuestión que está llena "de sutilezas metafísicas y de resabios teológicos"⁽⁴³¹⁾.

"Por eso, si queremos encontrar una analogía a este fenómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente"⁽⁴³²⁾,

y relacionados entre si y con los hombres... Esto es lo que yo llamo fetichismo bajo el que se presentan los productos del trabajo... Este carácter fetichista del mundo de las mercancías responde al carácter social genuino y peculiar del trabajo productor de mercancías"⁽⁴³³⁾.

Y, como Marx sólo conocía la descripción privatizante del cristianismo que había llegado a él a través de Hegel y su generación pudo decir:

"Para una sociedad de productores de mercancías, cuyo régimen social de producción consiste en comportarse respecto a sus productos como mercancías y en relacionar sus trabajos privados como modalidades del mismo trabajo humano, la forma de religión más adecuada es, indudablemente, el cristianismo, con su culto del hombre abstracto, sobre todo en su modalidad burguesa, bajo la forma de protestantismo, deísmo, etc."⁽⁴³⁴⁾.

En este texto puede verse claramente la identificación de la totalización burguesa efectuada en Europa como transformación de la cristiandad latina medieval con el cristianismo como tal. Para Marx, la realidad económico-política de Europa tal como la interpretaba Hegel y su generación era el cristianismo, la única religión posible. Es decir, la negación de la "divinización del orden capitalista" (momento negativo de la situación 2 de los esquemas propuestos) era, al mismo tiempo, la negación de toda religión, de todo "dios" o alteridad. Había una afirmación, pero era sólo antropológica (como orden futuro socialista, reconciliación final del proceso próximo, al menos).

Por otra parte, para poder afirmar al hombre como realidad genérica, como humanidad liberada, era necesario no sólo enunciar el ateísmo del fetichismo del dinero, sino indicar la forma concreta de dicho fetichismo, el mal primero u originario. Es aquí donde debemos valorar el texto puesto al comienzo de este corto trabajo: La "acumulación originaria viene a desempeñar en economía política el mismo papel que desempeña en teología el *pecado original*..."⁽⁴³⁵⁾. La acumulación inicial indica el hecho de que algunos "acumulaban riquezas y otros acabaron por no tener ya nada que vender más que su pellejo":

"De este pecado original arranca la pobreza de la gran mayoría, que todavía hoy, a pesar de lo mucho que trabajan, no tienen nada que vender más que sus personas"⁽⁴³⁶⁾.

Pero nuestro autor es mucho más preciso todavía históricamente:

"El descubrimiento de los yacimientos de oro y plata de América, la cruzada de exterminio, esclavización y sepultamiento de las

minas de la población aborigen, el comienzo de la conquista y el saqueo de las Indias occidentales, la conversión del continente africano en cazadero de esclavos negros: son todos hechos que señalan los albores de la era de producción capitalista..."⁽⁴³⁷⁾.

Quiere entonces decir que el ateísmo del fetichismo del dinero, que es el ateísmo que Marx explícitamente ejerció, ya que él mismo indica que otro ateísmo es innecesario porque después de la negación viene la afirmación del hombre, nos lo muestra como una verdadera propedéutica a la afirmación del pobre, del obrero europeo, del indio americano, el esclavo africano y el asiático de la guerra del opio⁽⁴³⁸⁾. Esta negación de la divinidad del sistema y la acusación de las injusticias que se cometen en nombre de un "dios" (que en verdad es un ídolo producido por el mismo sistema) las pronunció en pleno siglo XVI, sin implementación económico-política a nivel científico, Bartolomé de las Casas cuando delataba "las tiranías y opresiones, fuerza y agravios que padecen mis ovejas, los indios naturales de todo aquel obispado de los españoles, en especial de los excesivos tributos y vexaciones y en los servicios personales y en cargallos como a bestias noches y días, y en tener muchos hombres y mujeres libres por esclavos..."⁽⁴³⁹⁾.

Marx entonces piensa que la afirmación del hombre se efectúa en la praxis, en la negación de la negación del ser humano, en la negación de la acumulación primitiva en manos de pocos y transmitida después en herencia. La afirmación del hombre se alcanzaría por la negación de la propiedad privada, que es la determinación concreta de la acumulación o el mal originario histórico. La propiedad privada, como institucionalización de la posesión del dinero y su fetichismo, es algo así como el culto y la divinización del sistema. La eliminación de dicha propiedad debe comenzar por ser ateísmo del dinero, para después ser socialización de dichos bienes en manos de los oprimidos, la mayoría. Hasta aquí Marx puede identificarse con los profetas.

La diferencia estriba en que Marx no llegó a la afirmación alterativa absoluta, con lo cual redujo su propuesta revolucionaria a ser una planificación racionalizada económico-política falta de trascendencia simbólica. Indujo con ello a sus seguidores meramente imitativos a afirmar un ateísmo del Dios trascendente, negar por lo tanto una religión subversivo-escatológica y también negar el sentido liberador de lo mítico y simbólico, con lo cual permitió a la burguesía, a la oligarquía, a la reacción apropiarse de los mitos y símbolos de la creatividad popular (epifanía de Dios y voz de justicia como exterioridad del sistema) y volverlos represores al nivel ideológico. En América Latina esto es de urgente actualidad, dada la presencia arraigada en el *êthos* popular de una religiosidad profunda. Hidalgo, cura, se levantó tras una imagen de la Guadalupana con su ejército de indios y mestizos. El socialismo latinoamericano tiene delante de sí, entonces, la tarea de relanzar la

dialéctica atea de Marx, momento negativo en el que simplemente se niega la negación del Dios creador, hacia una afirmación alterativa donde lo religioso recupere su sentido liberador, crítico profético, subversivo en cuanto que sabe arriesgar todo, hasta la vida, por un orden de justicia que anticipe el reino escatológico, meta de una esperanza sin límite.

Es por ello que tiene razón Ernest Bloch -aunque con otro sentido del que él le da- de que "sólo un ateo puede ser buen cristiano, sabiéndose también que sólo un cristiano puede ser buen ateo"⁽⁴⁴⁰⁾. Es decir, sólo un ateo del ídolo o del sistema (la totalidad o la *carne* de los profetas) puede ser buen cristiano (ya que afirma un Dios alterativo, pro-vocador y liberador hacia un límite infinito de justicia); y al mismo tiempo, un cristiano (que afirma el mundo y todo sistema como creado: como no divino) puede ser un buen ateo (del sistema). Es necesario entonces, no sólo por beneficios tácticos, sino por la estrategia de la verdad histórica y escatológica, no sólo negar la negación o el ídolo del capitalismo, sino afirmar la alteridad divina en una América latina donde el mundo religioso, mítico, simbólico significa un momento efectivamente liberador.

NOTAS

- 1) SIMONE DE BEAUVOIR. *La Vejez*, Sudamericana. Buenos Aires. 1970; ERICH SCHMALENBERG. *Das Todesverständnis bei S. de BEAUVOIR*, Goyter, Berlín, 1973.
- 2) ALEJO CARPENTIER, *El reino de este mundo*, Arca, Montevideo, 1969, p. 121.
- 3) OCTAVIO PAZ, *El laberinto de la soledad*, Siglo XXI, pp. 48-52.
- 4) JOSE HERNANDEZ, *Martín Fierro*, Losada, Buenos Aires, II, 925-930, p. 115.
- 5) OCTAVIO PAZ, *Ibid.*, p. 48.
- 6) *Ibid.*
- 7) MIHAJLO MESAROVIC -EDUARD PESTEL, *Stratégie pour demain*, Seuil, París. 1974, p. 32.
- 8) *Religion der Vernunft*, Melzer, Köln, 1959, p. 27
- 9) GABRIEL GARCIA MARQUEZ, *El coronel no tiene quien le escriba*, Sudamericana, Buenos Aires. 1972, p. 92.
- 10) CARLOS FUENTES, *La muerte de Artemio Cruz*, FCE, México, 1969, p. 316.
- 11) POPOL VUH, *Antiguas historias del Quiché*, 1, 1, edición de A. Recinos, FCE, México, 1974, p. 89
- 12) OCTAVIO PAZ, *Postdata*, Siglo XXI. México, 1973, p. 114.
- 13) ERNESTO CARDENAL, "Tahirassawichi en Washington", en *Homenaje a los indios americanos*, Lohlé, Buenos Aires, 1972, p. 62.

- 14) "Oración matutina al creador", en *La Literatura de los Guaraníes*, Mortiz, México, 1965, p. 73. Cfr. WALTER KRICKEBERG -HERMANN TRIMBORN -WERNER MUELLER -OTTO ZERRIES, "Die Religionen des alten Amerika", en *Die Religionen der Menschheit*, Kohlhammer, Stuttgart, t. VII, 1961.
- 15) *Códice matritense de la Real Academia de la Historia*, recopilaciones de Sahagún, edición de Paso y Troncoso, Madrid, 1907, vol. VIII, folio 176 reverso.
- 16) Preámbulo, p. 88. Esta racionalización se encuentra en el sudeste asiático, en China, en los pueblos polinésicos y americanos. La "cruz" que aportaron los españoles tenía entonces para el indio una significación propia.
- 17) Manuscrito *Cantares mexicanos*, folio 17 reverso (citado por M. LEON PORTILLA, *El pensamiento prehispánico*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1963, p. 46).
- 18) *Ibid.*, fol. 17 reverso (*Ibid.* p. 47).
- 19) *A study of history*, Oxford University Press, t. VII, B, table II, p. 770. "Los indoeuropeos se encontraron con civilizaciones superiores de tipo mediterráneo, donde era preponderante el culto któnico a la Madre tierra, por ello la asimilación (con los propios cultos uránicos)exigió mucho más esfuerzo especulativo lo que dio finalmente nacimiento a la filosofía (J. GOTEES, "L'évolution de la religion", en *Histoire des religions*, Bloud et Gay, Paris, s/f, t. V, p. 363). La historia de las religiones tiene mucho que aportar acerca del origen de la filosofía, "es el problema de la conciliación entre la trascendencia y la inmanencia del absoluto" (*Ibid.*, p. 359). Por el contrario, "los sacerdotes mexicanos habían alcanzado [...] una racionalización teológica mínima" (J. SOUSTELLE -R. AIGRAIN, "Les religions du Mexique", en *Ibid.*, t. V, p. 28). Véase mi obra *El humanismo helénico*, EUDEBA, Buenos Aires, 1975.
- 20) J. SOUSTELLE, "La religion des incas", en *Histoire générale des religions*, Quillet, París, t. I, 1948, p. 201. Sobre la existencia de un dios uránico creador en los pueblos primitivos, véase WILHELM SCHMIDT, *Ursprung und Werden der Religion. Theorien und Tatsachen*, Aschen-dorff, Münster, 1930.
- 21) El lago Titicaca era femenino; "la madre de los dioses" (Cfr. INCA GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios reales de los Incas*, I, XV, Universo, Lima, T. I, 1967, p. 48).
- 22) Entre los aztecas era igualmente en primavera cuando se efectuaban la mayor parte de los sacrificios, a fin de que la sangre ("el agua preciosa": *chalchihuatl*) revitalizara al dios del cielo diurno.
- 23) Los pueblos indoeuropeos y los griegos en particular, comprenden igualmente el ser como lo divino (*tò théion*), de allí que analógica-

mente la prehistoria amerindiana cumpla la función que la cultura greco-romana cumplió con respecto a las cristiandades bizantino-Latina (en América Latina en cambio hablaremos de una Cristiandad colonial o dependiente). Dicho sea de paso, Hegel no dedica una sola palabra en su *Religions-philosophie* a América Latina (ni a las religiones amerindianas, ni a la Cristiandad colonial). ¡Una ausencia más!

- 24) BARTOLOME DE LAS CASAS, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, BAE, Madrid, t. V, 1958, p. 142. El texto termina "Bailaron delante hasta que todos se cansaron; y después el señor Hatuey: Mira, como quiera que sea, si lo guardamos, para sacárnoslo al fin nos han de matar, echémoslo en este río. Todos votaron que así se hiciese, y así lo echaron en un río grande que allí estaba. Este cacique y señor anduvo siempre huyendo *de los cristianos*" (*Ibid.*).
- 25) "Los testimonios quechuas de la conquista", en *El reverso de la conquista*, colectado y comentado por M. LEON PORTILLA, Mortiz, México, 1974, p. 141 (texto de Guamán Poma). Atahualpa dice a los mensajeros enviados a los conquistadores "que se volbiesen los cristianos a sus tierras y le dijo que le daría mucho oro y plata" (*Ibid.*, p. 140).
- 26) "La matanza del templo mayor", en *Ibid.*, p. 58 (texto del *Códice florentino* XII, XVI, de Sahagún).
- 27) "La versión cakchiquel de la conquista", en *Ibid.*, p. 104 (texto de las *Crónicas indígenas de Guatemala*, Ed. Universitaria, Guatemala, 1957).
- 28) Carta del nombrado fraile al Rey (*AGI, Justicia 1112*; Cfr. mi obra *El episcopado latinoamericano*, CIDOC, Cuernavaca, 1969, t. III, p. 64 y el t.V, 1970, pp. 193ss.).
- 29) M. LEON PORTILLA, *op. cit.*, p. 131. Guamán Poma explica "que por la riqueza envió el Emperador (al Perú) gobernadores y oidores, presidentes y obispos y sacerdotes y frailes y españoles y señoras... buscando cada uno sus ventajas... pidiéndoles oro y plata... (Los indios) se huían de los cristianos" (*op. cit.*, p. 150).
- 30) *Ibid.*, p. 169 (texto del INCA GARCILASO, *Historia General del Perú*).
- 31) Citado por A. BALLESTEROS BERRETTA, "Cristóbal Colón y el descubrimiento de América", en *Historia de América*, Salvat, Barcelona, t. IV, p. 540.
- 32) GONZALO FERNANDEZ DE OVIEDO, *Historia general y natural de las Indias*, t. III, p. 60.
- 33) *Ibid.*, t. VI, p. 61.
- 34) BERNAL DIAZ DEL CASTILLO, *Historia verdadera de la conquista de América*, Austral, Buenos Aires, 1955, cap. 63, p. 128
- 35) BARTOLOME DE LAS CASAS, *Historia de las Indias*, III, 146, t. II, p. 528 a.

- 36) *Ibid.*, cap. 65, p. 133.
- 37) GONZALO TENORIO, *Fructus immac.*, folio 629 reverso. (Véase mi artículo "Escatología latinoamericana I", en *América Latina: dependencia y liberación*, Fernando García Cambeiro, Buenos Aires, 1974, pp. 37 ss).
- 38) *Ibid.*, *Partus immac.*, folio 523.
- 39) Cita de R. RICARD, "Prophecy and Messianism in the works of Antonio de Vieira", en *The Americas* (Washington) XVII, 4 (1961), p. 359. Véase mi obra citada en *nota 37*, pp. 52-55.
- 40) OCTAVIO PAZ, *El laberinto de la soledad*, *op. cit.*, pp. 90-91. "Gracias a la religión el orden colonial no es una mera superposición de nuevas formas históricas, sino un organismo viviente" (*Ibid.*, p. 92). "No por simple devoción o servilismo los indios llamaban *tata* a los misioneros y *madre* a la Virgen de Guadalupe" (*Ibid.*, p. 93).
- 41) Cit. JULIO C. CHAVES, *Tupac Amará*, Ed. Asunción, Buenos Aires, 1973, p. 73.
- 42) *Ibid.*, p. 80.
- 43) *Ibid.*, p. 96.
- 44) *Ibid.*, p. 143.
- 45) *Ibid.*, p. 147.
- 46) *Ibid.*, p. 115.
- 47) *Ibid.*, p. 114.
- 48) DOMINGO FAUSTINO SARMIENTO, *Facundo*, Losada, Buenos Aires, 1967, p. 108.
- 49) OCTAVIO PAZ, *El laberinto de la soledad*, *op. cit.*, p. 112.
- 50) EDUARDO GALEANO, *Las venas abiertas de América Latina*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, p. 207.
- 51) OCTAVIO PAZ, *op. cit.*, p. 120.
- 52) Poesía Popular dictada por Benedicto Lavallén (General Rodríguez, Provincia de Buenos Aires) titulada "El destino del hombre", en "*Cantares de la tradición oral bonaerense*", recogido por Juan Jesús Benítez, en *Revista del Instituto Nacional de la Tradición* (Buenos Aires) 1, 2 (1948), pp. 258-294. El sentido trágico queda indicado en aquello de que "Yo tuve un tiempo halagüeño... Cuando de repente un trueno,/ estrepitoso sonó,/ y me dijo en alta voz,/ hablándome con imperio,/ me dijo. 'Ya no hay remedio/ tu dicha finaliza'" (*Ibid.*).
- 53) JUAN A. CARRIZO, *Cancionero popular de Salta*, Universidad Nacional del Tucumán, Buenos Aires, 1933, p. 4.
- 54) *Ibid.*

- 55) JUAN A. CARRIZO, *El cristianismo en los cantares populares*, Violetto, Tucumán, 1934, p. 49
- 56) ERNESTO CARDENAL, *Salmos*, Lohlé, Buenos Aires, 1973, p. 64.
- 57) JOSE MARIA ARGUEDAS, *Los ríos profundos*, Losada, 1973, pp. 120-121. Las "chicheras" habíanse apropiado de lo suyo y distribuido entre el pueblo; el sacerdote exige que devuelvan lo arrebatado en el gesto de liberación para recibirlo después en estado de sumisión, opresión, paternalismo.
- 58) AUGUSTO ROA BASTOS, *Cuerpo presente*, Centro Editor, Buenos Aires, 1971, p. 56.
- 59) OCTAVIO PAZ, *op. cit.*, p. 75.
- 60) PABLO NERUDA, *Confieso que he vivido. Memorias*, Losada, Buenos Aires, 1974, p. 115.
- 61) *Ibid.*
- 62) "Todos los gatos son pardos", en *Los reinos originarios*, Barral, Barcelona, 1971, p. 74.
- 63) LEOPOLDO LUGONES, "La existencia de Dios", en *Filosofícula*. Centurión, Buenos Aires, 1948, p. 95.
- 64) "La muerte del diablo", en *op. cit.*, p. 54. Sobre temas de la arqueológica pueden todavía verse obras como las de ERNESTO SABATO, *Abaddón el exterminador*, Sudamericana, Buenos Aires, 1974; AUGUSTO ROA BASTOS, *El trueno entre tus hojas*, Losada, Buenos Aires, 1961, donde se dibuja la figura de aquel humilde personaje que exclama: "... Los oprimidos tienen derecho a la rebelión... - ¡Un perro subversivo! -ratificó con el mismo furor el jefe de la policía secreta..." (p. 30); CIRO ALEGRIA, *El mundo es ancho y ajeno*, Losada, Buenos Aires, 1973, en aquello de "San Isidro, a quien habían elegido santo patrón, dispuso otra cosa" (pp 50 ss.); o LEOPOLDO MARECHAL en sus obras *Adán Buenosayres*, Sudamericana, Buenos Aires, 1966, o en *El banquete de Severo Arcángelo*, Sudamericana, Buenos Aires, 1970, o análisis críticos como el de RUBEN FLORIO, *Los ritos de iniciación en el Martín Fierro*, Mandala, Buenos Aires, 1972; etc., etc.
- 65) *Vorlesungen über die Philosophie der Religion (=Religions-philosophie)*, I, C. III; t XVI, pp. 236-237. Para una mínima bibliografía sobre este párrafo, véase la obra histórica de WILHEIM WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt, t. I-II, 1971-1973 (con bibliografía sobre cada filósofo, desde los presocráticos hasta Hegel, posthegelianos, Nietzsche, Heidegger); la interpretación de WALTER SCHULZ, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Neske, Pfullingen, 1957; sobre Hegel mismo, ALBERT CHAPPELLE, *Hegel et le religion*, Editions Universitaires, Paris, t. I-III, 1963-1971, y desde el clásico GEORG LASSON, *Einführung*, t. XII de las *Hegels Sämtliche Werke*, Meiner, Leipzig, 1930; o más reciente ERIC

SCHMIDT, *Hegels Systems der Theologie*, Gruyter, Berlin, 1974; MICHAEL THEUNISSEN, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-Politischer Traktat*, Gruyter, Berlin, 1970; y el *Hegel and the philosophy of religion*, de "The Wofford Symposium", Nijhoff, la Haya, 1970

- ⁶⁶⁾ "Dieses Verhältnis ist in *protestantischen* Staaten vorgekommen" (*Op. cit.*, p. 238). No olvidemos que esos Estados son el Imperio austro-húngaro y principalmente Inglaterra.
- ⁶⁷⁾ "Die Penaten sind die inneren... und wollende Göttliche" (*Rechtsphilosophie*, § 257, p. 398); "...das an und für sich seiende Göttliche und dessen absolute Autorität und Majestät" (*Ibid.*, §258, p. 400); "die Idee des Staats... d.h. nach seiner Allgemeinheit und Göttlichkeit" (*Ibid.*, § 260, p. 407); Cfr. FRANZ GREGOIRE, *Etudes hégéliennes*, Nauwelaerts, Paris, 1958, pp. 330 ss. : "L'Etat divin".
- ⁶⁸⁾ En su obra *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* (el *Poscriptum* de la edición francesa), Gyldendal, Kobenhavn, t. I-II, 1962, nos dice claramente "El problema objetivo sería entonces la verdad del cristianismo; el problema subjetivo la relación del individuo al cristianismo" (t. I, p. 8). La realidad objetiva, la "costumbre histórica" (*historische Costume*) (p. 9) que se llama "cristianismo" (*Christendom*), y que entra en una visión "histórico-mundial" (*Verdenshstoriache*) (p. 139) -lo que hemos denominado la *Cristiandad*-. El problema subjetivo es el compromiso personal ante las estructuras dadas Kierkegaard indica el problema pero lo resuelve inadecuadamente, como veremos en el § 69. Cfr. KARL LOEWITH, *Von Hegel zu Nietzsche*, Kohlhammer, Stuttgart, 1964, pp. 350 ss.: "Das Problem der Christlichkeit".
- ⁶⁹⁾ Cabe destacarse los trabajos programáticos de JUAN C. SCANNONE, "Ausencia y presencia de Dios en el pensar hoy", en *Ilo. Congreso nacional de filosofía. Actas*, Sudamericana, Buenos Aires, 1973, t. I, pp. 662-668; y del mismo autor "Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje", en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Bonum, Buenos Aires, 1974, pp 245-269; y especialmente "El itinerario filosófico hacia el Dios vivo... Relectura desde la situación latinoamericana", en *Stromata* XXX, 3 (1974), pp, 231-256.
- ⁷⁰⁾ *Religionsphilosophie* (trad. franc., Gibelin, Vrin, Paris, 1959, t. I, p., 16). Leibniz llamó a este momento de la filosofía la *Teodisea* (el título dado en 1710 era "Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal"), que significa "justificación de Dios" (*theou dike*). Por su parte, Baumgarten en su *Metaphysica* tiene una parte denominada "Theologia naturalis" (Pars IV, §800 ss., Hermann, Hale, ed. 8a., 1979, pp. 329 ss.), donde define a Dios como "*ens perfectissimum*" (*Ibid.*, § 803, p. 330) Wolff denomina uno de sus tratados *Theologia naturalis*. Para un "estado de la cuestión", consúltese los artículos *Gott*, *Gottesbeweis*, etc., en *Historisches Wörterbuch*

der Philosophie, ed. por J. Ritter, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, t. III, 1974, pp. 722-846.

- 71) MAURICE BLONDEL, *L'action* (1893), PUF, Paris, 1950, p. 321
Cfr. Horkheimer, "Theismus-Atheismus", en *Zengrisse. Theodor Adorno*, Frankfurt, 1965
- 72) Para una introducción, véase HEINRICH SCHOLZ, *Religions-philosophie*, Gruyter, Berlin, 1974; ULRICH MANN, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Wissensch. Buchgesellschaft, Darmstadt, 1970; J. GOMEZ CAFARENA -JUAN M. VELAZCO, *Filosofía de la religión*, Revista de Occidente, Madrid, 1973; Ampliar con C. FABRO, GIRARDI, D. JANET, etc., y disputas sobre "la muerte de Dios". Consúltese la *International Journal for philosophy of religion*, editor E.H. Henderson (La Haya) 1 (1970) y ss.
- 73) *Op. Cit.*, ed cast., pp 15-16. Véase mi obra *Método para una filosofía de la liberación*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1974, pp. 92-103.
W. SCHULZ, *op. cit.*, p. 20 (citado de la obra *De visione Dei*, 1953, cap. V). Otto, *Das Heilige. Ueber des Irrationale in der Idee des gottlichen und sein Verhältnis zum rationalen*, Beck, München, 1963. Para Otto tanto, el "sentimiento creatural" (Kreaturgefühl) o la "categoría a priori" ante lo santo, lo numinoso, el *Mysterium tremendum*, lo fascinante o "extraordinario o *sanctum* es al fin una *posición del sujeto*. Se trata de lo santo "als einer Kategorie des vernünftigen Geistes a priori" (p. 202). También es subjetual la posición de FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Ueber die Religion*, Reclam, Stuttgart, 1969, con su "sentimiento" (*Gefühl*) religioso específico (p.e., p. 199).
- 74) En su obra *Formas de vida*, ed. castellana, Revista de Occidente, Madrid, 1966, nos propone una descripción del "hombre religioso" (pp. 286 ss.), donde lo que importa es "la experiencia suprema personal de valor" (p. 288).
- 75) "... nur ganz etwas Subjektives" (*Religionsphilosophie*, I, B; t. XVI, p. 102), o "die subjektive Seite" (*Ibid.*, I, B. II, p. 115).
- 76) *Ibid.*, p. 115 "Das zweite ist die objektive Seite".
- 77) *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1957, pp. 31 ss. Recuérdese que ese trabajo heideggeriano es una reflexión a partir de Hegel. "... Ante ese Dios no puede el hombre ni orar ni puede ofrecerle sacrificio... no puede ante un tal Dios tocar música ni danzar". (p. 64). Cfr. J.C. SCANNONE, "Dios en el pensamiento de Heidegger", en *Stromata*, 25 (1969) pp. 63-77: "Dios no es ni un *objeto* del pensamiento... ni tampoco el acto mismo del pensar" (p. 11). Véase todavía ODETTE LAFFOUCRIERE, *Le destin de la pensée et 'La morte de Dieu' selon Heidegger*, Nijhoff, La Haya, 1968.
- 78) Si debiéramos efectuar un cuadro cronológico de las investigaciones de Hegel sobre la religión indicaríamos al menos las obras siguientes:
1. *En la prehistoria del sistema*

1. Estudios teológicos en Tübingen (1788- 1793).
2. *Religión popular y cristianismo* (desde 1793), En Berna 1793-1796
3. *La positividad de la religión cristiana* (1795-6).
4. *Esbozos sobre religión y amor* (1797-8). En Frankfurt 1797-1800
5. *El espíritu del cristianismo y su destino* (1798-1800).

II. En el momento propedéutico del sistema

6. *Fe y razón* (1802). En Jena 1801-1806.
7. "Cuaderno de Jena", *Geistesphilosophie*, III, C: "Kunst, Religion und Philosophie" (1803-1806)
8. "Metafísica de Jena", *Der absolute Geist* (Idem).
9. *Fenomenología del Espíritu* (1806-7), *CC Die Religion*. En Bamberg 1806-1808.

III. En el sistema definitivo

10. "Escritos de Nürenberg", En la "Enciclopedia filosófica" (1808 ss.), III, II, 207 ss.; "Doctrina de la religión" (1810 ss.) §71 ss. idem en 1811-13.
11. *Ciencia de la lógica* (1812-6), conceptos tales como Sein-Nichts, ..., *Unendlichkeit, Identität, Grund, Absolute, die absolute Idee*. En Nürenberg 1808-1816.
12. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817) (III, III, B, § § 564-571. En Heidelberg (1816-18).
13. *Filosofía del derecho* (1821), § 270. En Berlín 1818-1831.
14. Sobre la filosofía de la religión de Hinrichs (1822).
15. Lecciones sobre la filosofía de la religión (1821-31).
Fueron las lecciones de los semestres de verano de 1821, 24, 27 y 31, más el de 1829 sobre las pruebas de la existencia de Dios, publicadas por Marheineke (1832), corregida por Bauer (1840) y por último por Lasson (1925-29), pero no escritas por Hegel mismo tal como han sido editadas.

⁷⁹⁾ En esta obra Kant trata muy especialmente el tema de la religión I, II, 2, v. "Das Dasein Gottes als ein Postulat..." (A 223 ss.), como salida a la imposibilidad de demostrar la existencia del ente supremo o Dios (Cfr. *Kritik der reinen Vernunft*, A 452-461, B 480-490: la cuarta antinomia, y A 567 ss, B 595 ss., sobre la indicada imposibilidad de demostrar a Dios). En definitiva, Kant afirma a Dios sólo como condición de posibilidad del "bien supremo" (coincidencia de la virtud y la felicidad) que se cumple en el "Reino de Dios" (*Reich Gottes*; p. V A 232). "De esta suerte, la ley moral conduce, a través del concepto de bien supremo como objeto y meta final de la razón práctica pura, a la religión" (*Ibid.*, A 233).

⁸⁰⁾ Esta obra tardía, del 1793, impresiona profundamente a Hegel. Kant nos dice, como en la *KpV*, que "la religión es el conocimiento de todos nuestros deberes como mandamientos divinos" (*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, A 215-216, B 229-230). Pero debe

tenerse en cuenta que esos mandamientos son portados por una comunidad histórica: "Una comunidad ética bajo la legislación moral divina es una iglesia, que, en cuanto que no es ningún objeto de una experiencia posible, se llama la *Iglesia invisible*" (*Ibid.*, A 134, B 142). Por ello "la historia universal de la Iglesia, en cuanto debe constituir un sistema, no podemos empezarla de otro modo que desde el origen del Cristianismo" (*Ibid.*, A 180, B 190).

- 81) *Hegels Briefe*, Ed. Hoffmeister, Meiner, Hamburg, t. I, 1952, p. 18. véase el texto kantiano indicado en la nota anterior.
- 82) Véase lo que hemos escrito en *Método para una filosofía de la liberación*, *op.cit.*, § 11, pp. 64-71.
- 83) *Werke*, t. II, p. 287.
- 84) F.H. JACOBI, *Werke*, Ed. G. Fleischer, Leipzig, t. I-VI, 1812-1819, t. III, p. 49.
- 85) *Glauben und Wissen*, p. 411.
- 86) *Jenaer Realphilosophie*, Ed. Hoffmeister, Meiner, Hamburg, 1969, p. 266. Y agrega "...La naturaleza divina no es otra que la humana (*Die göttliche Natur ist nicht eine andere als die menschliche*)" (*Ibid.*).
- 87) *CC. Die Religion*, Ed. Hoffmeister, p. 473.
- 88) *Ibid.*, p. 476.
- 89) *Ibid.*, p. 528. En la última parte de la *Phaenomenologie (DD. Das absolute Wissen)*, indica ya que, de todas maneras, la religión no supera el modo representativo del entendimiento (es decir, no alcanza "el saber" de la razón) por lo que "el contenido del representar (*der Inhalt des Vorstellens*) es el espíritu absoluto", pero no es todavía el saber del mismo acto del saber que se sabe a sí mismo. Se trata todavía de la fe, aunque ya no sea "la fe del mundo de la cultura" (*Ibid.*, p. 377) no es todavía el "saber absoluto". La religión es el último peldaño hacia la filosofía. Se trata de una ontología cerrada, de un racionalismo sin exterioridad.
- 90) *Systemfragment von 1800*, t. I, p. 421.
- 91) Si se leen las *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, puede verse como Hegel comprende rápidamente la identidad entre ser, fundamento y divinidad y *nous* para los presocráticos (*Cfr.* t. XVIII, pp. 189 ss.; "Von Thales bis Aristoteles"). Hegel nos recuerda que ya Tales "llamó Dios a la razón del mundo (*noûn tou kosmou theón*)" (*Ibid.*, p. 207). Para un estudio actual sigue siendo importante la obra de W. JAEGER. *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. cast. FCE, México, 1952.
- 92) HEGEL, *op. cit.*, p. 286, citando al poema de Parménides (Fragm. B 1; Diels-Kranz, I, p. 228). Véase en Diels-Kranz, *theós*, t. III. pp. 204-208.

- 93) HEGEL, *op. cit.*, p. 289. Es aquí donde efectúa una relación entre Parménides y Spinoza, comentando aquello de que "el ser es y la nada nada es", nos dice: "en la nada se encuentra la negación universal, la forma concreta del límite, la finitud, lo delimitado: *omnis determinatio est negatio* es el principio de Spinoza" (p. 288). Hegel tendrá sin embargo, mayor aprecio todavía por Heráclito: con Heráclito -nos dice- "hemos llegado a tierra; no hay ningún fragmento de Heráclito que no haya yo tomado en mi *Lógica*" (p. 320).
- 94) XII, 7, 1072 b 18-30.
- 95) *Eneada* V, 2, 11; Ed. Belles Lettres, París, 1931, p. 33. No sería difícil mostrar que tanto Aristóteles, con respecto a la *pólis*, y Plotino, en referencia a Roma *urbs orbis*, justifican ontológicamente la divinidad del orden político imperante, ya que es la *pólis* o el imperio el en donde se rinde culto a los dioses, y los filósofos, si se retiran de la ciudad no para ponerla en cuestión sino para alcanzar la "felicidad divina de la teoría" sin conflicto con la política.
- 96) Cfr. HEGEL, *Vorl. über d. Geschichte der Phil.*, II, II, B, 1, a. Anselmus (t. XIX, p. 554), donde prácticamente sólo se ocupa de la demostración ontológica. Por nuestra parte indicaremos que la prueba "ontológica" se transforma en la prueba propiamente dicha cuando se parte del ser unívoco como fundamento (aun las pruebas llamadas "cosmológicas" e incluso la "ética" -a la manera kantiana- parten en último término de la aprioridad del ser: los entes en su totalidad, la "naturaleza", son un momento *interno* del "mundo", tal como lo definimos en el *capítulo I* de esta ética). El interiorismo agustiniano (que pierde en parte la originalidad de la exterioridad meta-física) da pie a Anselmo y Descartes, y de allí a Kant y Hegel. Zubiri ha realizado una buena crítica al *punto de partida y de llegada* aun de las pruebas "cosmológicas", indicando que dicho *punto de partida* no es un "hecho" propiamente dicho (Cfr. cursos inéditos sobre la religación teológica, como parte de una antropología del filósofo español).
- 97) Sobre el tema véase la obra de DIETER HENRICH, *Der ontologische Gottesbeweis*, Mohr, Tübingen, 1960, para Descartes pp. 10 ss; para Hegel pp. 189 ss. El autor muestra que el argumento ontológico fue para el idealismo la fundamentación no sólo de Dios sino de "la filosofía en cuanto tal" (p. 191). En otra línea consúltese JACQUES ROLLAND DE RENEVILLE, *Aventure de l'Absolut*, Nijhoff, La Haya, 1972, pp. 47 ss. Por su parte, E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, pp. 58 ss., piensa poder mostrar el ámbito de exterioridad desde la idea de infinito en Descartes. Hegel trata igualmente la cuestión (*Vorl. über d. Gesch. d. Phil.*, III, II, 1, A, 1. Descartes, t. XX, pp. 140 ss.).
- 98) *Méditation touchant la première philosophie*, I, Ed. Pléiade, p. 271.
- 99) *Discours de la méthode*, IV; p. 147.
- 100) W. SCHULZ, *op. cit.*, ed. cast., p. 38. "En el Discurso del método resume Descartes en una frase el sentido de toda su argumentación: "si

yo pudiera -dice- fundamentar en mi propio ser la idea de lo perfecto, que tengo en mí, entonces sería Dios, es decir, sería capaz de negar inmediatamente mi finitud" (*Ibid.*). ¡Esto es lo que hará Hegel!

- 101) *Méditation* IV, p. 301.
- 102) *Ibid.*
- 103) *Ethica*, I, del. 1; ed. cast. de Cohan, FCE, México 1958, p. 11.
- 104) *Ethica*, V. prop. 36; p. 266. Compárense estas fórmulas con las que expondremos después en Hegel (*Cfr. Vorl. ü. d. Gesch. d. Phil., Ibid.*; t. XX, pp. 157 ss.).
- 105) *cfr.* mi obra *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Guadalupe, Buenos Aires, 1974, § 58, pp. 188-191. Es evidente que deberíamos pensar en Plotino y Proclo, como los antecedentes griegos de esta tradición (*Ibid.*, §§ 42-45, pp. 137 ss.).
- 106) *Cfr.* Mi artículo "De la secularización al secularismo de la ciencia", en *Concilium* (Madrid) 47 (1969) pp. 101-104, y mi obra *Método para una filosofía de la liberación*, *op. cit.*, pp. 95-99.
- 107) El llamado "deísmo" tiene ya en Herbert de Cherbury (1582-1648) un privilegiado representante, con su obra *De Veritate*, publicada en Londres en 1645. En esta tradición debe inscribirse a Th. Hobbes, R. Cudworth, J. Locke, J. Glanvill, Ch. Blount, A. Shaftesbury, Fr. Hutcheson, y el mismo G. Berkeley, en Inglaterra. En Francia debe pensarse en un O. Oiderot, J. L. d'Alambert, Ch. Montesquieu, y Rousseau (con u famosa "Profession de foi du vicaire savoyard", en *Emile*, Garnier, Paris, 1964, pp. 320 ss.), o Voltaire (para un resumen véase el art. cit. *Gott*, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 3, pp. 767 ss., o la obra de W. Weischedel).
- 108) *Cfr.* MICHAEL THEUNISSEN, *Hegels Lehre vom absoluten Geist*, *op. Cit.*, pp. 216 ss.
- 109) *Cfr.* ALBERT CHAPELLE, *Hegel et la religion*, t. I, especialmente.
- 110) Véase en A. CHAPELLE, *op. cit.*, la cuestión de la teología ascética de la *Phaenomenologie*, la teología positiva de las *Vorlesungen*, y la teología especulativa de la *Enzyklopaedie* (t. III, 1971, pp. 47 ss.). Con respecto a los "tres silogismos" (*op. cit.*, t. III, pp. 90 ss.), véase una crítica en M. THEUNISSEN, *op. cit.*, pp. 254 ss., además consúltese CLAUDE BRUAIRE, *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, Paris, 1964.
- 111) T.X., p. 374.
- 112) *Ibid.*, § 568, p. 376.
- 113) *Ibid.*, § 570, p. 376.
- 114) *Ibid.*, § 571, p. 377.
- 115) *Ibid.*, § 565, p. 374.

- ¹¹⁶⁾ *Religionsphilosophie*, I, C, I; t. XVI, p. 212.
- ¹¹⁷⁾ *Ibid.*, p. 210.
- ¹¹⁸⁾ *Ibid.*, p. 203.
- ¹¹⁹⁾ *Ibid.*, p. 237.
- ¹²⁰⁾ En las *Vorl. über die Philosophie d. Geschichte*, Hegel escribe sobre el Africa central como de un país de altas mesetas y montes desconocidos casi del todo para nosotros (t. XII, p. 120). Es a esta Africa a la que le va a destinar ser el lugar preferente de la "religión natural", la hechicería, la magia (*Die Zauberei*). Para Hegel un pueblo entra en la historia cuando tiene capacidad para organizar un Estado, por ello comienza su descripción (ideológica) del Extremo Oriente con la China. En cambio, la religión es anterior al Estado, porque "la religión es el ámbito en el cual un pueblo se da la definición de aquello que tiene por lo verdadero [...]. Es por ello que el Estado se funda en la religión" (*Ibid.*, p. 701. Africa no organizó Estado pero tuvo religión.
- ¹²¹⁾ *Ibid.*, p. 540.
- ¹²²⁾ En las *Vorl. über die Aesthetik* puede observarse el mismo esquema histórico: se parte del arte simbólico de Zoroastro, y después de los hindúes y egipcios, para remontar a griegos y romanos y culminar con Europa y su arte "romántico", aunque la perfección de la belleza sensible se sitúa entre los griegos.
- ¹²³⁾ Es en la tradicional exposición de la historia de la filosofía presocráticos, Platón, Aristóteles, el pensar helenístico, medieval, preponderantemente latino-germánico, y la modernidad desde Descartes) que se encubre una ideológica europeocéntrica de la historia de la filosofía. En nuestro trabajo sobre *El humanismo semita*, Eudeba, Buenos Aires, 1974, hemos querido romper con una visión lineal, clásico greco-romana. Una historia de la filosofía desde América Latina exige reformular el esquema mismo de la historia de la filosofía.
- ¹²⁴⁾ La primera definición véase en *Religionsphilosophie* II, Einleitung t. XVI, p. 254; la exposición completa en pp. 259-442.
- ¹²⁵⁾ *Rechtsphilosophie* § 270, p. 428.
- ¹²⁶⁾ *Religionsphilosophie*, II, II, t. XVII, pp. 9-184.
- ¹²⁷⁾ *Ibid.*, p. 54.
- ¹²⁸⁾ *Ibid.*, pp. 56 ss. A tal punto no comprendió Hegel la meta-física de la creación que no tuvo inconveniente de colocar a la eternidad del unívoco ser griego como *fýsis* como un grado superior de religiosidad y culto. Hegel usa frecuentemente la fórmula "de la nada" (*aus Nichts*), pero la nada es la "indeterminación" (*Unterschiedslosigkeit*) (*Ibid.*, p. 55) abstracta del ser todavía en-sí. La escisión originaria por autode-terminación es lo que se denomina creación (*Schöpfung*), con lo cual, de todas maneras, se produce la "desdivinización" (*entgötterung*) de la

naturaleza el sujeto individual se enfrenta a Dios como su fundamento (*ontológico*: ¡he allí el error fundamental!).

- ¹²⁹⁾ *Ibid.*, p. 87.
- ¹³⁰⁾ *Ibid.*, p. 86. Sobre este tema véase lo que hemos ya escrito en "Universalismo y misión en los poemas del Siervo de Yahvé ", en *El humanismo semita*, *op. cit.*, pp. 127-170. La incompreensión en Hegel de la originalidad del pensamiento semita es determinante para toda su ontología y para el destino final de la filosofía europea de los siglos XIX y XX. Desde su juventud planteó mal la cuestión: puede observarse siempre una interpretación montañista del Antiguo Testamento, en el sentido de situar al Dios de los judíos, como para los gnósticos, como un Padre duro, poderoso, justiciero, castrador.
- ¹³¹⁾ *Ibid.*, p. 126.
- ¹³²⁾ *Ibid.*, pp. 155 ss.
- ¹³³⁾ *Ibid.*, p. 174.
- ¹³⁴⁾ *Ibid.*, p. 161.
- ¹³⁵⁾ *Ibid.*, pp. 185 ss.
- ¹³⁶⁾ Se trata del "Reino del Padre (*das Reich des Vaters*)" (*Ibid.*, pp. 218-240). En Dios acontece la "escisión absoluta (*absolute Divergenz*)" donde reside la vida de la trinidad (*Dreieinigkeit*) (pp 220 ss.). "El primero es el Padre, das *on* [en griego]... como abismal (*Abgrund*)" (p. 238). Aclara que "Jacobo Boehme explicó el misterio de la Trinidad de otro modo" (p. 240).
- ¹³⁷⁾ Es el "Reino del Hijo (*das Reich des Sohnes*)" (*Ibid.*, pp. 241-298).
- ¹³⁸⁾ *Ibid.*, p. 214. El tercer momento en el "Reino del Espíritu (*Reich des Geistes*)" (pp. 299-441).
- ¹³⁹⁾ *Enzyklopaedie* § 568, p. 375.
- ¹⁴⁰⁾ *Religionsphilosophie*, t. XVII, pp. 251 ss. Véase lo dicho en los §§ 20 y 21 de esta ética, tomo II. pp. 13 ss.
- ¹⁴¹⁾ *Enzyklopaedie* § 568, p. 375. *Religionsphilosophie*, t. XVII, pp.
- ¹⁴²⁾ *Religionsphilosophie*, p. 273. El poema de Schiller puede comprobarse que Hegel lo sabía de memoria, pero le introducía variaciones (véase las últimas líneas de la *Phaenomenologie* donde los cita nuevamente.
- ¹⁴³⁾ *Religionsphilosophie*, p. 291. La expresión aparece frecuentemente en la obra de Hegel; p.e. en *Glauben und Wissen*, se dice que "el sentimiento sobre el cual reposa la religión moderna es el sentimiento que Dios mismo ha muerto (*Gott selbst ist tot*)" (T. II, p. 432). Es aquí donde se habla del "Viernes Santo especulativo" (*Ibid.*, p. 432). En la *Phaenomenologie* indica que "Dios mismo ha muerto" (p. 546), es decir, muere su determinación, y como la determinación es muerte: muere la muerte. Antes había escrito. "Dios ha muerto" (p. 523).

- ¹⁴⁴⁾ *Religionsphilosophie*, p. 286.
- ¹⁴⁵⁾ *Rechtsphilosophie* § 270, p. 428.
- ¹⁴⁶⁾ *Vorl. ü. d. Phil. der Geschichte*, III, III, II; t. XII, p. 397.
- ¹⁴⁷⁾ *Ibid.*, III, p. 400. Es verdad que para Hegel el Imperio bizantino fue sólo el momento *abstracto* de la religión cristiana.
- ¹⁴⁸⁾ *Ibid.*, IV, p. 413.
- ¹⁴⁹⁾ *Ibid.*, p. 415.
- ¹⁵⁰⁾ *Ibid.*, p. 413-414. No nos olvidemos, y tal como lo hemos repetido frecuentemente, que son Inglaterra ("... *die Missionarien der Zivilisation*"; *Ibid.*, p. 538), Austria y Alemania la culminación del espíritu de la Reforma que es, para Hegel, la etapa última del espíritu cristiano. "Gracias a la iglesia protestante tuvo lugar la conciliación de la religión con el derecho" (léase. Estado) (*Ibid.*, p. 539).
- ¹⁵¹⁾ *Rechtsphilosophie* § 257, p. 400.
- ¹⁵²⁾ Trad. cast., Lautaro, Buenos Aires, 1946. Sobre el materialismo véase la obra de A. LANGE, *Historia del materialismo*, trad. cast., Lautaro, Buenos Aires, t. I-II, 1946, o las obras sobre el ateísmo citadas en *nota 68*. Sobre el tema algo hemos dicho en *Método para una filosofía de la liberación*, *op. cit.*, § 9, pp. 54-56. No debemos olvidar que Hegel planteará la cuestión de la "Naturaleza" en toda la Segunda parte de la *Enzyklopaedie* § § 245 ss., donde dice que "la Naturaleza (*Natur*) debe ser considerada como un sistema con diversos grados" (§ 249; t. IX, p. 31).
- ¹⁵³⁾ HOLBACH, *op. cit.*, p. 15. "El universo, este vasto conjunto de todo cuanto existe, no nos ofrece por todas partes más que materia y movimiento; todo él no ofrece a la vista más que una cadena inmensa e ininterrumpida de causas y efectos" (p. 20).
- ¹⁵⁴⁾ *Ibid.*, p. 30.
- ¹⁵⁵⁾ *Ibid.*, p. 49. En nota agrega. "Si alguien nos pregunta cómo y por qué existe la materia, le responderemos que ella existe necesariamente, es decir, porque contiene en sí misma la razón suficiente de su existencia".
- ¹⁵⁶⁾ ENGELS, F., *Dialektik der Natur*, Dietz, Berlin, 1971, p. 28. Véase el texto íntegramente citado en esta *ética*, t. II, nota 150, pp. 209-210.
- ¹⁵⁷⁾ *Ibid.*, p. 28. Véase CLAUDE TRESMONTANT, *Los problemas del ateísmo*, trad. cast., Herder, Barcelona, 1974, pp. 162 ss. Pensamos, sin embargo, que este autor francés, igual que los nombrados en *nota 107*, entran por la vertiente del "falso problema" del ateísmo. Aceptan como ateos a panteístas. Tresmontant plantea exactamente la cuestión en el capítulo sobre "Las causas políticas del ateísmo" (pp. 332 ss.), pero abandona la cuestión demasiado pronto "por ser, a sus ojos, por demás conocidas". Muestra cómo un Charles Maurras, reaccionario de derecha,

toma la actitud revolucionaria de los profetas de Israel (pp. 333-334), y cómo un P.J. Proudhon, por el contrario, critica a la Iglesia por justas razones "Si la Iglesia hubiera abrazado resueltamente la causa de la justicia, hubiera sido siempre la reina... ¿Por qué, Esposa de Cristo, redentor de los proletarios, haz hecho pacto con los enemigos de Cristo, explotadores del proletariado?" (*De la justice*, II, p. 135; cit. Tresmontat, *op. cit.*, p. 330).

- 158) Cfr. cap. IV de esta *ética* (t. II, pp. 13 ss.). Sobre lo que sea, proyecto, comprensión, véase el cap. I (t.I, pp. 33 ss.).
- 159) "La perfección del espíritu consiste en *saber* completamente lo que *él* es, su substancia" (HEGEL, *Phaenomenologie*, p. 563). "la última figura del espíritu [más allá de la religión] da al espíritu su completo y verdadero *contenido*, al mismo tiempo, la forma [ahora el saber y no ya la fe] del sí mismo y que, con ello, realiza su concepto... es el saber absoluto; es el espíritu que se sabe en la figura de espíritu o el saber conceptual [...]. La verdad es el contenido, que en la religión es todavía desigual a su certeza [...] Es la ciencia" (*Ibid.*, p. 583). Paradójicamente es también la "ciencia" lo más apreciado por Holbach. Engels y la ideología de la burocracia rusa. Por supuesto, es igualmente lo más apreciado en el "culto a la inteligencia" de los analistas de la CIA, como lo muestra VICTOR MARCHETTI, "La vida íntima de la CIA", en *La opinión* (Buenos Aires) 6 de abril (1975), boletín cultural, pp. 1-5. CIA significa. "Central *intelligence* agency".
- 160) Cfr. *Objekte des Fetischismus*, editado por J. B. Pontalis, Suhrkamp, Frankfurt, 1972. Charles de Brosses usó la palabra ya en 1760 en su obra *Du culte des dieux fétiches*.
- 161) "El fetiche es el sustituto del falo para la mujer" (S. FREUD, "Fetichismus", en *op. cit.*, Ed. Pontalis, p. 25). Es decir, el fetichismo incluye una actitud patológica y un acto de representación encubridora por la que se sublima la carencia.
- 162) Con Ilich podría denominarse la "escolaridad" (Cfr. cap. VIII, § 51, t. III de esta *ética*).
- 163) En *Das Kapital* Marx describe "el carácter fetichista (*Fetischcharacter*) de la mercancía y su secreto" (I, I, 1, 4; Ullstein Buch, Frankfurt, t. I, 1969, p. 50). "El dinero posee la propiedad de comprarlo todo... Es la divinidad visible... Es la prostituta universal... Es la fuerza divina del dinero" (MARX, *Oekonomisch-philosophische Manuskripte* (Mss. del 44), I; en *Karl Marx frühe Schriften, Werke*, Wissenschaft. Buchgesell., Darmstadt, t. I, 1971, p. 561).
- 164) STANLEY GERR, "language and Science", en *Philosophy Of Science*, abril (1942) p. 156.
- 165) ROLAND BARTHES, *Le degré zéro de l'écriture*, Seuil, París, 1953, p. 37.

- ¹⁶⁶⁾ H. MARCUSE. *El hombre unidimensional*, trad. cast. Mortiz. México. 1969. p. 122. Es evidente que los medios de comunicación colectiva tienen igualmente un carácter fetichista. "toda la comunicación tiene un carácter hipnótico" (*Ibid.*, p. 111).
- ¹⁶⁷⁾ Cfr. ARNOLD GEHLEN, *Urmensch und Spätkultur*, Athenaum, Frankfurt, 1956, en el § 45. "Magia en las culturas superiores" (pp. 243 ss.).
- ¹⁶⁸⁾ *Historia delas indias*, III. cap. 79; t. II, p. 356.
- ¹⁶⁹⁾ *La violence et le sacré*, Grasset. Paris, 1972, p. 52.
- ¹⁷⁰⁾ *Ibid.*, p. 21.
- ¹⁷¹⁾ *Ibid.*, p. 443.
- ¹⁷²⁾ Véase lo que hemos escrito al respecto en el *cap. VI*, § 36, de esta *ética* (t. II, pp. 157-161), y en *Método para una filosofía de la liberación*, *op. cit.*, § 17 -20, pp. 116-155, donde hemos expuesto lo esencial de la cuestión. Cfr. HANS CZUMA, *Der Philosophische Standpunkt in Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung*, Universität Innsbruck, 1969; w. SCHULZ. *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schelling*, Stuttgart, 1955; HANS MICHAEL BAUMGARTNER, *Schelling*, K. Albert, Freiburg, 1975.
- ¹⁷³⁾ *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), § 52. en *Sämtliche Werke*, Ed. W. Bolin-F. Jodl. Frommann, Stuttgart, 1960, t. II. p. 315. "Feuerbach es el primero -dice Ricoeur- que ha dicho y visto que el hombre se vaciaba a si mismo en el absoluto [fetichizado], que el absoluto es como una pérdida de substancia y que la tarea del hombre es la de reapropiar su propia substancia, de interrumpir esta hemorragia de substancia en lo sagrado" ("La critique de la religion". en *Bulletin du Centre Protestant à l'Etranger*, 16 (1964) pp. 10-12 Cfr. MARCEL XHAUFFLAIRE, *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*, Cerf, Paris, 1970.
- ¹⁷⁴⁾ *op. cit.*, § 61, p. 318.
- ¹⁷⁵⁾ *Afsluttende unidenskabelig Lfterskrift*, t. I, p. 110.
- ¹⁷⁶⁾ *Ibid.*, p. 331.
- ¹⁷⁷⁾ *Ibid.*, p. 350
- ¹⁷⁸⁾ *Philosophie de la misère*, Union générale d'Editions, Paris, 1964, p. 25. Cfr. H. DE LUBAC, *Proudhon y el cristianismo*, Zyx, Madrid, 1965.
- ¹⁷⁹⁾ *Religion der Vernunft*, Melzer. Köln, 1959, pp. 29 y 26-27. "Sería conveniente considerar si no es por el descubrimiento del dolor del Otro que ese Otro desde un *él* se transforma en un *tú*" (*Ibid.*, p. 19). "El pobre se presenta como el representante de la infelidad humana" (p. 155). "El auténtico sentido del concepto de creación monoteísta resi-

de en la ética" (p. 77). "La devoción de la plegaria es la esencia de la religión" (p. 463).

- 180) *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Einleitung, en *Frühe Schriften*, t. I, p. 488.
- 181) Se usa el verbo *machen*, en latín *facere*, de donde viene la palabra "fetichismo": "Hizo una imagen en forma de becerro de oro batido" (*Exodo* 32, 4). Los fetiches están "hechos" con la mano de los hombres "Tienen boca y no hablan, ojos y no ven, orejas y no oyen, manos y no palpan, pies y no caminan" (*Salmo* 113, 4-8). Véase mi trabajo "El ateísmo de los profetas y de Marx"
- 182) K. MARX, *op. cit.*, p. 488
- 183) *Idem.*, *Oekonomisch-philosophische Manuskripte* (Mss del 44) I; ed. cit. t. I, p. 607.
- 184) *Sämtliche Werke*, t. V, p. 163 (ed. Kröner, Stuttgart, t. I-XII, 1964-1965). Lo mismo podría decirse de la frase "¡Gott tot ist!" de *Also sprach Zarathustra* § 2.
- 185) Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Nietzsche*, Neske, Pfullingen, 1961, t. II, pp. 31-256.
- 186) Nuestro propósito aquí no es desarrollar argumentaciones que muestren la imposibilidad de pensar el panteísmo (para ello consúltase la obra de CLAUDE TRESMONTANT, *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*, Seuil, París, 1966, desde la física, astronomía, biología y antropología contemporánea) o el ateísmo radical o de toda divinidad (*Idem.*, *Les problèmes de L'Athéisme*, Seuil, París, 1972), sino más bien mostrar la imposibilidad de la liberación (como praxis histórica o discurso filosófico) si el dios-fetichismo, el panteísmo, el "ser eterno" (de griegos y ontólogos aun latinoamericanos) fueran reales. Si sólo el ser es, también la injusticia sería divina y necesaria: ¡toda liberación sería imposible!, al menos la que dependa de la libre opción del revolucionario.
- 187) Véase lo que hemos dicho sobre la *nada* en esta *ética*, t. I, p. 125, p. 138; t. II, pp. 90-94.
- 188) En la *Subida del monte Carmelo* hay al comienzo una representación figurada donde se coloca esta composición poética "Modo de tener al todo./ Para venir a saberlo todo/ no quieras saber algo en *nada*./ Para venir a gustar lo todo/ no quieras gustar algo en *nada*./ Para venir a poseerlo todo/ no quieras poseer algo en *nada*./ Para venir a serlo todo/ no quieras ser algo en *nada*". (*Obras de San Juan de la Cruz*, Poblet, Buenos Aires, 1944, t. I, p. 2). La salida del alma de la casa ("... Estando ya mi casa sosegada") explica bien el ir más allá de la Totalidad establecida "En una noche oscura..." (*Ibid.*, p. 4).
- 189) El Abbé Meslier, que plantea en pleno siglo XVIII el problema del ateísmo como crítica social en favor de la sensación de los pobres y Babeuf, el

mártir de la "rebelión de los iguales" y creador del socialismo en plena revolución francesa, ambos dejan *estampada* en sus testamentos la sensación de internarse en "la noche eterna" después de la muerte. La *nada* que se imaginan después de la muerte ¿no será acaso *nada* de los experimentado en el mundo de la injusticia?

- 190) La noción de "nada" la plantea Bergson en *L'évolution créatrice*, pero es en su obra *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, París, 1969, donde muestra que más allá de "la religión estática" o cerrada (pp. 105 ss.) "la religión dinámica" se abre a la trascendencia "destruyendo la resistencia que oponen los instrumentos, triunfando sobre la materialidad [...] Estos hombres son los místicos" (pp 273-274). El místico supera los límites de la "sociedad cerrada" y deja atrás "el instinto guerrero que se afirma por sí y se justifica por motivos racionales" (p. 307): el fetiche.
- 191) "Cómo sea el mundo, es completamente indiferente para lo que está más alto. Dios no se revela en el mundo [...] Hay ciertamente lo inexpresable, lo que se muestra a sí mismo; esto es lo místico. El verdadero método filosófico sería propiamente éste: no decir nada (*Nichts*)" (*Tractatus logicophilosophicus*, 6.432-6.53; pp. 200-203).
- 192) La totalidad del pensamiento de ERNST BLOCH, *Atheismus im Christentum*, Rowohlt, München, 1970, y *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt, t. I-III. 1970, plantea esta cuestión el sentido político-religioso del ateísmo como negación del sistema injusto desde la utopía. Por ello un Franz Hinkelammert explica que el "proyecto socialista en América Latina surge de una alianza estrecha entre grupos ateístas y grupos cristianos" ("Dialéctica del desarrollo desigual", en *Cuadernos de la realidad nacional* (Santiago) 6 (1970), p. 219).
- 193) Sobre la significación de *cosmos* diferente a la de *mundo*, véase el § 70 de este tomo final.
- 194) En el § 22, *cap. IV* de esta *ética* (t. II, pp 37 ss.) hemos ya indicado que debe partirse de una persona y de un *hecho histórico* para descubrir lo que sea el bien humano perfecto. Téngase igualmente en vista lo dicho en el § 30, *cap V*, t. II. pp 106-107, e igualmente consúltense los §§ 44, 50 y 56 de los *caps. VII, VIII y IX*, donde el Otro es la mujer, el hijo y el "Pueblo".
- 195) Fue para Bartolomé tan importante esta fecha que en este *Testamento* indica expresamente que "yendo y viniendo de las Indias a Castilla y de Castilla a las Indias muchas veces, cerca de cincuenta años, desde el año de mil quinientos catorce, por sólo Dios e por compasión de ver perecer tantas multitudes de hombres racionales, domésticos, humildes, mansuetísimos y simplísimos..." (*Obras escogidas*, BAE, Madrid, t. V, 1958, p. 539 b). En este texto, como en el que comentaremos, puede siempre observarse la trilogía: 1. Bartolomé. 2. "Por" los indios. 3. A causa de Dios.
- 196) *Ibid.*

- 197) Es sabido que Agustín propone la etimología *re-eligere* como esfuerzo o elección que el hombre cumple para volver a Dios ("regressus ad Deum"); en cambio Cicerón propone *re-legere*, como culto y honor que se rinde a Dios; y Lactancio en cambio *re-ligare* como eslabón o unión que liga con Dios (Cfr. RAIMUNDO PANIKER, *Religión y religiones*, Gredos, Madrid 1965, p. 55). Véase AUGUST BRUNNER, *Die Religion. Eine philosophische Untersuchung*. Herder, Freiburg, 1956; THOMAS DE AQUINO, *Summa*, II-II, qq 81-103 (sobre las diversas etimologías en II-II, q 81, a 1, resp.).
- 198) En latín la palabra castellana se dice *obsessio*: "cerco", "asedio de una plaza", "acción de interceptar" ; *obses*: "rehén", "el que se entrega como rehén", "seguridad", "prenda"; *obsessor*: "el que cerca o asedia a alguien". Nuestra significación será la del que se descubre rehén por Otro y al mismo tiempo re-sponsable de su seguridad pro-curar (ocuparse por, significación secundaria del verbo *obsedio*: situarse, sitiar, asediar, ocupar (ocupar el lugar de otro substituirlo, es un ocuparse). Cfr. E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haya, 1974, pp 108 ss.
- 199) Sobre el sentido de esta noción véase *Para una de-strucción de la historia de la ética*. Ed. Ser y Tiempo, Mendoza, 1973, § 9.
- 200) Véase en esta *ética* el § 24. t. II. pp. 52 ss.
- 201) Cfr. en totalidad E. LEVINAS, *Autrement qu'être* y también FRANZ ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt, 1922, t. I-II, e *Idem*, *Kleinere Schriften*, Berlín, 1937, en especial "Urzelle des Stern der Erlösung" (pp. 357-372); ERICK PRZYWARA, *Religionsphilosophie*. Oldenbourg, München, 1926 (donde nos dice que "la religión tiene dos aspectos, el lado del *Sosein* y el del *Dasein*... El primer aspecto podría llamárselo de una fenomenología, el segundo el de una realogía (*Realogie*) religiosa" (p. 31; BERNHARD CASPER, *Das dialogische Denken*, Herder, Freiburg, 1967. (bibliog. pp. 380-391); H. THEUNISSEN, "Bubers negative Ontologides Zwischen", en *Philosophisches Jahrbuch* (München) 71 (1964) pp 319-330; K LOEWITH, "Heidegger und Rosenzweig", en *Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart, 1960, pp 68-92; REINHOLD MAYER, *Franz Rosenzweig*, Kaiser, München, 1973 (bibliog. pp. 181-184).
- 202) "Anterioridad anterior a toda anterioridad responsable: inmemorial El Bien antes del ser *Diacronía*" (E. LEVINAS, *Autrement qu'être*, p.157).
- 203) Nuevamente se puede entender etimológicamente esta palabra (*Interesse*: lo entre los entes desde el ser el mundo como un *más allá* (des-) de las pre-ocupaciones del mundo cotidiano).
- 204) "Fracasar supone ya una libertad (óntica) y el imperialismo de un Yo político o eclesiástico, es decir, de una historia [dominadora] de *yos* constituidos y libres. El *sí mismo* como expiación es un aqueude la actividad o pasividad [ónticas]" (E. LEVINAS, *op. cit.*, p. 148).

- 205) Juan de la Cruz escribe en la famosa poesía: "...Como el *ciervo* huiste habiéndome herido. Salí tras tí clamando/ y eras ido". O aquella otra "... ¿Adónde te escondiste/, Amado, y me dejaste con gemido...?" *El Cántico espiritual* y la *llama de amor viva* son así uno de los mayores testimonios de esa Ausencia del Absoluto en el mundo hispánico, y por ello hispanoamericano.
- 206) "*El otro* está más allá de nuestra propia comodidad" -escribe el boliviano Néstor Paz en su "Proclama revolucionaria"- (cit. MANUEL MERCADER MARTINEZ, *Cristianismo y revolución en América Latina*, Diógenes, México, 1974, p. 10).
- 207) El último texto del ya citado *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein.
- 208) E. LEVINAS, "Enigme et phénomène", en *En Découvrant l'existence*, Vrin, París, 1967, p. 215).
- 209) Cfr. E. LEVINAS, "La trace": en *Humanisme de l'Autre homme*, Fata Morgana, 1972, pp 57 ss. (Hay trad. cast. en Siglo XXI, México, 1974).
- 210) OIMEDO GAVIRIA AIVAREZ, "L'idée de création chez Levinas" en *Revue philosophique de Louvain*, août (1974) p. 535. Magnífico artículo que termina indicando que "en América latina estamos mejor situados para comprender esta metafísica que incluye la económica... La idea de creación encuentra su sentido más profundo en la indicación que la propiedad privada, dominada por lo Mismo, no es el sentido último del ser". (p. 538).
- 211) La cuestión de fondo que abordamos aquí la hemos ya sugerido en esta *ética*, t. I, pp. 46-47, y en *notas 53-54 y 115* del tomo IV, y en *Método para una filosofía de la liberación, op. cit.*, § § 17-20 y 23-24, en pp. 120ss., y 167 ss., donde se ha distinguido entre ser y realidad, orden de la manifestación y de la constitución real, mundo (como totalidad de sentido) y cosmos (como totalidad físico real), etc. (Pág. 650) la palabra "ex-sistencia" no tiene ya el sentido que le hemos dado en el *capítulo I* de esta *ética* (t. I). Debemos tener en cuenta la distinción *ex-sistencia* (con guión) tiene un sentido ontológico heideggeriano; *existencia* (sin guión) tiene un sentido metafísico o cotidiano:

Desde el origen arqueológico	Orden cósmico real	Orden ontológico del sentido
1. Ex (Ambito creante)	Sistencia (esse) (Ambito creado o constituido realmente)	
	2. Ex- (Facticidad humana)	—sistencia (Sein) (Posición trascendental del hombre en el mundo)

"Existencia en su sentido 1., es la puesta real de la esencia constitutiva de la cosa como creada; "ex-sistencia" en su sentido 2., es la trascendencia del hombre en el mundo. El "ex-" del primer caso es el ámbito anarquológico: el Otro absolutamente absoluto; el "ex" del segundo caso es el hombre como "desde el que" se despliega el horizonte ontológico del ser. En el primer sentido *esse* es el acto real del "hay"; en el segundo sentido "ser" (*Sein*) es el horizonte de inteligibilidad del "ente". El sentido metafísico y al mismo tiempo cotidiano de "existencia" lo indica correctamente Ricardo de San Víctor cuando escribe.: "Si echamos mano de la noción de sistencia (sistentiam), que es como la esencia, significamos el ser (*esse*) absoluto de la cosa. Ahora, bajo el término de *ex-sistencia* (*ex-sistentiae*) (Ricardo pone guión pero no nosotros) es evidente que comprenderemos algo mas. Y así como cuando se dice sub-sistencia se indica por esto que algo está debajo, de igual modo *ex-sistencia* se puede decir adecuadamente cuando de-algo (*ex aliquo*) se tiene el ser *ex-sistencia* significa por lo tanto el ser de la cosa y esto en cuanto procede *de algo*" (*De Trinitate* IV, cap 18; *Patrologia latina*, t. CXCVI. col. 941 C). Cfr. mi obra *El dualismo en la antropología de la Cristiandad*, *op. cit.*, pp. 19-26, pp 148-157 y pp 270-284).

- 212) *Enzyklopädie*. I. Vorbegriff. C. § 76; t. VIII. p.165. Véase las referencias al "Yo" (*Ich*) pensante en sí (*bei sich*) como punto de partida de la *Lógica* (*Ibid.*, § 23. 64. etc.): "Lo incondicionado o lo infinito no es sino lo idéntico a sí mismo, la identidad originaria del Yo en el Pensar. Razón es el yo abstracto o el Pensar cuando se lo pone como objeto la pura identidad" (*Ibid.*, § 45, p. 121).
- 213) *Wissenschaft der Logik* I, I, 1; t. V. p. 82. De hecho esa indeterminación originaria es la del "Yo abstracto como liberado de toda particularidad" (*Enzyklop.* § 23. p. 80). La *Lógica*, y por ello el mismo *ser*, son los diversos momentos del "pensamiento (*Gedanken*): 1. En su inmediatez "el Concepto *en sí*" (*Enzyklop.* § 83. p. 179). El tema del ser lo hemos tratado en el *capítulo I* de esta *ética*.
- 214) *Logik*, I, I, 1; pp. 115ss.
- 215) Sobre la noción de *Entzweiung* y sinónimos hegelianos, véase mi obra *Método para una filosofía de la liberación*. *op. cit.*, § 15, pp. 92 ss. Cfr. *Enzyklop.* § 84, p 181.
- 216) Cfr. texto citado en *Método para una filosofía de la Liberación*. *op. cit.*, p. 239. Hegel confunde "crear" (que supone la analogía) con "determinarse" (que es unívoca).
- 217) *Enzyklop.* § § 96 ss.; *Logik* I, I, 3, en especial B; t. V, pp. 182 ss. Los momentos posteriores (la cantidad y su reflexión la medida) no los bosquejaremos aquí.
- 218) En el sentido de que la esencia de una cosa es lo que ella fundamentalmente es y, en definitiva, el lugar que ocupa en la Totalidad de Sentido el ser. Cfr. *Enzyklop.* §§ 112 ss.; *Logik*. II, t.VI.

- 219) *Enzyklop.* § 115. Véanse los textos correspondientes de la *Logik*.
- 220) *Ibid.*, §§ 116-120
- 221) *Ibid.*, §§ 121-122.
- 222) *Ibid.*, § 123, p. 253 La noción de "mundo" es ya aproximadamente la que usamos en esta *ética* (*cfr.* capítulo I).
- 223) Téngase en cuenta que sólo aquí se habla de *cosa* (*Ding*); es decir, el "ente (*Dasein*)" se dice *cosa* cuando aparece en un mundo guardando un lugar correspondiente. Para nosotros con gran diferencia, *cosa* (*res*) es la constitución real previa a su aparición mundo. Llamamos justamente "ente" a la "cosa" en el mundo en el *Cfr.* en Hegel, *Enzyklop.* §§ 125-130; *Logik* II, II, 1 *Die Existenz*, pp. 125 ss.
- 224) *Logik* II, II, 1; t. VI, p. 128. La "cosa", por otra parte, no es para Hegel sino la "materia" con la que se hace algo.
- 225) *Enzyklop.* § § 131-141; *Logik* II, II, 2-3. Aquí se alcanza la *Totalidad* en su sentido fenomenológico
- 226) *Enzyklop.* §§ 142-159.
- 227) *Logik*, II, III, 1; pp. 187ss..
- 228) *Ibid.*, 2; pp 200 ss.
- 229) *Enzyklop.* § 147. p. 288.
- 230) *Ibid.*, § 143. La posibilidad (*Möglichkeit*) es la esencia que se sitúa ante la realidad concreta como esencia abstracta.
- 231) *Ibid.*, § 144.
- 232) *Ibid.*, § § 146-148. Si se cumplen las condiciones la cosa no puede no ser tal: es necesaria. "La necesidad es la unidad de posibilidad y realidad" (*Ibid.*, § 147. p. 288). Claro que puede una cosa contingente ser real y por ello tener necesidad de ser tal, pero no se trata de la necesidad no contingente del Absoluto. Hay diversos grados de "necesidad".
- 233) *Ibid.*, § § 148-156. La cosa real en cuanto dice referencia a su identidad en sí establece una relación de substancialidad (de fundamentalidad necesaria); en cuanto la substancia-cosa es causa u origen su relación es de causalidad. Dejando de lado el desarrollo de la *Lógica* podemos ya entender el comienzo de la *Naturphilosophie*.
- 234) *Enzyklop.* II, §§ 245 ss..
- 235) *Cfr.* E. LEVINAS, *Totalité et infini*, pp. 35 y 269 ss.
- 236) Véase mi obra *Filosofía de la Liberación*, Edicol, México, 1977, párrafo 3-4.5- (pp. 111 ss.). Se indica ahí que la formulación de "creó todo de la nada" (2 *Mac.* 7, 28) fue la formulación de una mujer, madre de los guerrilleros Macabeos, en situación política de subversión contra el Imperio helenístico. "De la nada" de la libertad de los oprimidos, pueden también surgir nuevos sistemas históricos donde el pobre

será miembro y parte. Contra los dioses del sistema los oprimidos recuerdan que "de la nada" -y no de los dioses del sistema opresor- el absolutamente absoluto creó el cosmos.

- ²³⁷⁾ *Cfr. III Manus. del 44, X, 5.*
- ²³⁸⁾ En nuestro caso "*an-arjía*" (más allá del origen) quiere evitar colocar al Absoluto simplemente como fundamento, es decir, lo Mismo que se di-ferencia internamente (*arjé*).
- ²³⁹⁾ Por ello el cosmos es lo *Ungrund*, lo que teniendo en sí su fundamento (esencia estructural total del universo), sin embargo dicho fundamento no puede dar razón absoluta de sí mismo, de su realidad.
- ²⁴⁰⁾ "Der Herr des Seins" (Schelling, *Werke*, V, p. 306). Sobre esta cuestión y la destitución en Heidegger ("el pastor del ser") véase mi obra *Método para una filosofía de la liberación*, pp. 116 ss..
- ²⁴¹⁾ "Nihil omnino in nihilum redigetur" (*I q. 104, a. 4*). Sobre el cuestionamiento filosófico del Absoluto véase: Vincent Vycinas, *Search for Gods*, Nijhoff, La Haya, 1972; Burton Cooper, *The idea of God*, Nijhoff La Haya, 1974; Jung Young Lee, *God suffers for us*, Nijhoff, La Haya, 1974; H. J. McCloskey, *God and evil*, Nijhoff, La Haya, 1974.
- ²⁴²⁾ C. TRESMONTANT. *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*, Seuil, Paris, 1966, p. 87. Véase en esta obra una buena bibliografía, entre otros J. Merleau Ponty, P. Couderc, E. Schatzman, F. Hoyle, etc. La discusión se plantea desde un actualizado nivel cosmológico (pp. 9 ss.), biológico (pp. 169 ss.), evolutivo (pp. 283-382). El mismo Tresmontant, sin embargo, tiene dificultad para implantar en terreno político la cuestión de la existencia de Dios (cae en posiciones conservadoras en su obra *Los problemas del ateísmo*, pp. 442 y 454). Es necesario saber mostrar como un "ateísmo panteísta" (el de Engels en la *Dialéctica de la naturaleza*, verdadera "contradicción en los términos") es por último tan reaccionario como los teísmos fetichistas.
- ²⁴³⁾ Sobre la *nada* véase en esta *ética* § 29, t. II, pp. 89 ss., y sobre el *caos* § 25, t. II, p. 63. La "nada" del cosmos y el mundo es la Libertad incondicionada del Absoluto.
- ²⁴⁴⁾ *Cfr.* esta *ética*, t. II, pp. 95 ss.; esquema 10, pp. 64; § 36, p. 166, etc.
- ²⁴⁵⁾ *III Manus. del 44, X, 5* (t. I, pp. 605-606). *Cfr.* en esta *ética*. t. II, pp. 208-210, *notas* 141 y 150
- ²⁴⁶⁾ CORNELIO FABRO. *Participation et causalité*, B Nauwelaerts, Louvain, 1961. pp. 217-218. Véase del mismo autor, *La nozione metafisica di partecipazione*, Editrice Internazionalte, 1950, y *Dall'essere all'esistente*, Morcelliana, Brescia, 1957.
- ²⁴⁷⁾ *Misère de la philosophie*, Prólogo, 1 (Unión Générale d'Editions, Paris, 1964, p. 25)

- 248) Cfr. MARIO BUNGE, *Causalidad*, EUDEBA. Buenos Aires, 1972.
- 249) Cfr. *Summa contra gentiles*, I. cap. 72: "Es libre lo que es causa de sí mismo... Ahora bien, la voluntad es la que tiene prioridad en el obrar; se dice que se obra libremente en cuanto se hace algo voluntariamente. Por tanto, es propio del Primer agente obrar por la voluntad por pertenecerle más que a ningún otro obrar por sí mismo".
- 250) Cfr. en esta *ética*. t. II, pp. 166-167.
- 251) *Idem*, nota 499, p. 239.
- 252) Estamos tentados de denominarla la *essencia*: constitución actual (*in essendo* o en el *esse*). Véase esta cuestión en X. Zubiri, *Sobre la esencia*, en su totalidad.
- 253) Sobre el sentido de la palabra ex-sistencia. cfr., nota 211.
- 254) Cfr. X. ZUBIRI. *Sobre la esencia*. pp. 146-164; Heinrich Rombach, *Substanz, System, Struktur*, Alber, Freiburg, 1965-1966, t. I-II; véase mi obrita *Filosofía de la liberación*, párrafos 4.1.3. - 4.1.5.
- 255) Hemos ya distinguido entre analogía de la palabra (en la revelación) y del ente (*entis*) en el mundo desde el ser (cfr. en esta *ética*, § 25, t. II. pp. 59 ss.; § § 36, t. II, pp. 164 ss.). Ahora damos un paso adelante.
- 256) Véanse las obras sobre la analogía de Puntel, Fabro, Chavanne. etc.
- 257) H. BERGSON, en especial *L'évolution créatrice*. Alcan. Paris, 1912; X. Zubiri, *Sobre la esencia*, pp. 249-263.
- 258) *L 'évolution créatrice*, p. 95.
- 259) *Ibid.*, p. 101.
- 260) *Ibid.*, p. 399.
- 261) X. ZUBIRI, "El origen del hombre", en *Revista de Occidente*, 17 (1964), p. 172.
- 262) En realidad toda la obra de Teilhard de Chardin está dirigida a mostrar esta relación de fundamentalidad: si el cosmos y la vida no son eternos ni divinos, puede posteriormente descubrirse que una especie viviente procede de otra. La destitución de la eternidad de las especies era la condición para descubrir su aparición diacrónica.
- 263) X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, p. 256. Véase el tema en esa precisa página, que agrega sobre Bergson el logro de la biología en los últimos cincuenta años.
- 264) *Ibid.*, p. 262.
- 265) ZUBIRI, "El origen del hombre", p. 171.
- 266) Sobre la económica véase en esta *ética*, § § 45, 51 y 57. Más adelante distinguiremos en la económica dos aspectos: el productivo (relación hombre-naturaleza) y el propiamente económico (relación hombre-producto-hombre). El estatuto económico del culto nos permitirá asumir plenamente una posición materialista.

- 267) Cfr. HENRI-JEAN BARRAND, *La Science et le materialisme*, Marcel Rivière, Paris, 1973.
- 268) *Religionsphil.*, I, C; t. XVI, p. 202.
- 269) Hegel va mostrando los cultos de las religiones, desde la "religión natural" (I, pp. 259 ss.), hasta la religión china, hindú, budista, el parsismo, la siríaca, egipcia, la judía, griega y romana, como un proceso de interiorización del objeto del culto. Nuestra tarea será devolver al culto su materialidad exteriorizada.
- 270) *Ibid.*, p. 202.
- 271) *Ibid.*, p. 203. Cfr. *Enzycklop.* §§ 570-571.
- 272) *Ibid.*, p. 218.
- 273) *Ibid.*, p. 236.
- 274) E. LEVINAS, *L'humanisme d'autre homme*, pp. 38-39.
- 275) JEAN BAUORILLARD, *Crítica de la economía política del signo*, Siglo XXI, México, 1974, p. 98. Véase lo dicho sobre el falo y la falicidad en el § 46, t. III.
- 276) I, A; ed. cast. t. III, p. 222; ed. alem. t. IX, p. 508.
- 277) *Ibid.*, p. 255; p. 511.
- 278) *Ibid.*, I, D; p. 240; p. 528.
- 279) II, H; p. 281; p. 577.
- 280) "Se trata del asesinato de Moisés, el gran liberador (*Befreier*)" (*"El hombre Moisés...*, 1, 7; p. 213.
- 281) *Totem und Tabu*, IV, 7; t. II, p. 596; t. IX, p. 438.
- 282) *Der Mann Moses*, III, Vorbemerkung I; p. 219; p. 503.
- 283) *Das Unbehagen in der Kultur*, IV; t. III, p. 32; t. IX, p. 233.
- 284) *Ibid.*
- 285) *Ibid.*, VII; p. 46; p. 250.
- 286) *Ibid.*, p. 47; p. 251.
- 287) Título de un capítulo central de Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et la religion*, PUF, Paris, 1969, pp. 105-220.
- 288) *Das Unbahagen in der Kultur*, fin; p. 64; p. 270. Por otra parte cabe destacarse que Freud muestra como las masas metropolitanas son solidarias del imperio en la dominación de la periferia: "No sólo las clases favorecidas... sino las oprimidas participan de la satisfacción... Un romano plebeyo participa como tal en la magna empresa de dominar a otras naciones e imponerles sus leyes" (*Der Zukunft einer Illusion*, II; t. II, p. 77; t. IV, p. 147). Claro es que cuando entra en crisis el "centro" sus propias masas que antes participaban en la satisfacción se unen a las masas insatisfechas de la periferia.

- 289) H. BERGSON, *op. cit.*, pp. 221 ss. El hombre perfecto es el místico al fin, el contemplativo, para Bergson, el que supera en la visión la materialidad: ¡volvemos a caer en la gnosis pasiva!
- 290) *Das Unbehagen...*, fin; *Ibid.*
- 291) K. MARX, *Thesen über Feuerbach*, § 11; *Marx Werke*, t. II, p. 4
- 292) JOHANNES KADENBACH, *Das Religionsverständnis von K. Marx*, Schöningh München, 1970, donde se analiza la noción de religión en Marx como teoría, ideología y fenómeno.
- 293) K. MARX, *Das Kapital*, I, 1, 4; t. I, p. 51.
- 294) *Ibid.*
- 295) *Ibid.*
- 296) *Ibid.*
- 297) *Ibid.*, p. 632.
- 298) *Ibid.*, p. 634.
- 299) *Ibid.*
- 300) *Oseas* 8, 9.
- 301) *Ibid.* 4, 12.
- 302) *Ibid.*, 1, 2.
- 303) *Economie libidinale*, Minuit, Paris, 1974, p. 167.
- 304) Citado en *Ibid.*, p. 168, de *Madame Edwarda*.
- 305) K. MARX, *op. cit.*, p. 639.
- 306) Rosenzweig dice que "lo más profundo de la vida se descubre en la realidad de la relación religiosa" (*Das Stern der Erlörsung*, t. I, p. 196).
- 307) Véase mi obra *Religión*, Edicol, México, 1977.
- 308) Cfr. en esta *Etica* t. II, p. 13, la noción de eticidad, distinta a la de moralidad.
- 309) Véase el distinto sentido ético de la praxis política destructivo liberadora (*Filosofía ética latinoamericana*, t. IV, USTA, Bogotá, 1979, pp. 115 ss.), de la lucha liberadora por la toma del poder (pp. 120 ss.), de la "época clásica" y de la decadencia o totalización represora del nuevo libando. Estas *cuatro* fases estructurales no deben dejarse de tener en cuenta.
- 310) Sobre la utopía véase *op. cit.*, § 65, t. IV, pp. 94 ss. En un importante capítulo sobre "El fetichismo feliz de Milton Friedman", FRANZ HINKELAMMERT (*Las armas ideológicas de la muerte*, EDUCA, San José, 1977, pp. 76 ss.) muestra que al fin el gran liberal termina por ser un fascista: "¿Cómo podemos impedir -se pregunta Friedman en su obra *Capitalismo y libertad*, Rialp, Madrid, 1966, p. 14- que el Estado que nosotros

creamos se convierta en un Frankenstein que destruya la libertad misma para cuya defensa le establecimos?". En realidad, ni Friedman, ni Weber tienen posibilidad de detener a este moderno Leviathan. Lo más triste de un Friedman, de un Weber, de un Popper, es que usan la ciencia para encubrir su proyecto ideológico, articulado a los intereses capitalistas. Son reformistas *antiutópicos*, fetichistas del sistema en nombre de la ciencia. El Popper filósofo sociales profundamente antiutópico, reformista, justificador del capitalismo. Al criticar al historicismo critica las revoluciones anticapitalistas: "La miseria del historicismo es, podríamos decir, una miseria e indigencia de imaginación. El historicista recri- mina continuamente a aquellos que no pueden imaginar un cambio revolucionario en su pequeño mundo; sin embargo, parece que el historicista mismo tenga una imaginación deficiente, ya que no puede imaginar un cambio (reformista) en las condiciones de cambio" (*Las miserias del historicismo*, Alianza, Madrid, 1973, p. 145). El reformista no puede aceptar a los revolucionarios, a los utópicos: "En lugar de posar como profetas debemos convertirnos en forjadores de nuestro destino. Debemos aprender a hacer las cosas lo mejor posible ya descubrir nuestros errores" (*Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Francke, München, t. II, 1977, p. 347). Popper es su filósofo, Friedman su economista, Pinochet su héroe. "El campamento de la muerte del Hermano Diablo se encontraba en el frente de batalla de la lucha antiutópica. Su sistematización actual la tiene esta lucha antiutópica en la doctrina de la seguridad nacional, que declara como su centro la guerra antisubversiva total. La guerra antisubversiva total no es antisubversiva, sino antiutópica" (Franz Hinkelammert *op. cit.*, p. 178).

- 311) Véase en esta *Ética*. t. III, § 47, p. 120, y § 44, pp. 84-85, en especial *nota 188*, p. 244.
- 312) Discurso pronunciado en Santiago de Chile (*Cuba-Chile*, Ediciones políticas, La Habana. 1972, p. 484).
- 313) *De Toekomst van de religie*, Desclee, Uitgeverij, 1972 (trad. castellana, en "El discurso teológico entre la religión y la política", en *El futuro de la religión*, Sígueme, Salamanca, 1975. p. 93).
- 314) *Vorlesungen ueber die Philosophie der Religion*, I, C. III; *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, 1969. t. 16. pp. 236-237.
- 315) *Vorlesungen ueber die Philosophie der Geschichte*; t. 12, p. 540.
- 316) *Enzyklopaedie*, § 564; t. 10, p. 374.
- 317) *Ibid.*, § 571; p. 377.
- 318) *Vorl. u. d. Philosophie der Religion*, p. 203.
- 319) *Vorl. u. Philosophie der Geschichte*, pp. 413-414.
- 320) *Enzyklopaedie*, § 550; pp. 352-353.
- 321) Para Hegel el Estado orgánico es el Estado imperial o metropolitano con colonias, no sólo el Estado nacional; en su época en concreto es el Im-

perio inglés (cfr. *Rechtsphilosophie* § § 246-248; en mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. VII, § 55, Editorial Edicol, México, 1977, explico esta hipótesis interpretativa).

- 322) *Rechtsphilosophie*, §§ 324-331.
- 323) *Vor. U. d. Philosophie der Geschichte*, fin, p. 538.
- 324) *Das Wesen des Christentums*, 2; Ed. von Wilhelm Bolin, *SW*, Frommann, Stuttgart, t. VI, 1960, p. 33.
- 325) *Ibid.*, 28; p. 334.
- 326) *Ibid.*
- 327) *Ibid.*, p. 326.
- 328) *Ibid.* Nos dice. "Homo homini Deus".
- 329) Véase bibliografía sobre el tema en J. KADENBACH, *Das Religionsverständnis von Karl Marx*, Schoeningh; München, 1970, pp. 18-74. la mejor antología en todas las lenguas sobre la religión y el pensamiento marxista ha sido editada por Hugo Assmann-Reyes Mate, *Sobre la religión*, Sígueme, Salamanca, 1974, t. I, pp. 457, ss.
- 330) Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, en *K. Marx Frühe Schriften*, ed. H.J. Lieber-P. Furth. Wissensch-Buchgesell., Darmstadt, t. I, 1971, p. 488.
- 331) *Ibid.*, pp. 488-489.
- 332) "Der Fetischcharakter der Ware", en *Das Kapital*, I, I, 4; ed. Ullstein, Frankfurt, t. I, 1969, pp. 50 ss.
- 333) *Ibid.*, p. 58.
- 334) *Ibid.*, p. 52.
- 335) *Ibid.*, p. 51.
- 336) *Ibid.*, p. 58.
- 337) Véanse los textos editados por H. Assmann-Reyes Mate, *op. cit.*, en su volumen II, 1975, donde en 675 páginas se encuentran páginas escogidas de Bebel, Plejanov, Lafargue, Dietzgen, Jaures, Sorel, Kautsky, Labriola, Luxemburg, Liebknecht, Lenin, Trosky, Bujarin, Lunacharski, Stalin, Pannekoek, Korsch, Gramsci, Lukács, Thorez, Togliatti, Mao Tse-Tung. Sobre los "prácticos heterodoxos", en pp. 24-32.
- 338) El texto más relevante sobre "La Iglesia y el socialismo", véase en *Internationalismus und Klassenkampf*, Luchterhand, Neuwied-Berlin, 1971, pp. 44-77.
- 339) El Partido Comunista Catalán (España) acaba de declarar en septiembre de 1976 que muchos cristianos entran al partido "con su fe, lo que significa respetando plenamente sus convicciones cristianas [...]. El Comité Central del PSUC considera que el ingreso de cristianas en el seno del Partido [...] viene a superar ciertas corrientes que pretendían mantener

la tendencia a identificar comunismo con ateísmo [...]. La crítica marxista de la religión ha de tener en cuenta los cambios históricos sucedidos en las Iglesias durante el siglo XX [...]. Estos cristianos que viven una fe liberada son los primeros en criticar y en oponerse a cualquier uso de la religión como opio del pueblo [...]. La persistente vinculación *metafísica* del comunismo con el ateísmo, predominante hasta hoy en el movimiento comunista internacional, ha supuesto una reducción del horizonte ideológico político del marxismo". Esta rectificación *teórica* tiene graves consecuencias. Las analizaremos en la segunda parte de este trabajo.

- 340) ASSMANN-REYES Mate, *op. cit.*, t. II, pp. 32-44.
- 341) *Lenín filósofo*, trad. castellana, Pasado y Presente, Córdoba (Argentina), 1973, p. 114.
- 342) *Introducción a la filosofía de la praxis*, trad. castellana, Península, Barcelona, 1972, p. 116.
- 343) Por ejemplo, en la cuestión de la religión como facto supraestructural en *Cuestiones fundamentales del marxismo*, trad. castellana, Cultura Popular, México, 1972, pp. 60-66.
- 344) LENIN, "Actitud del partido obrero ante la religión", en *Proletari* 45 (del 13 de mayo de 1909) (*Cfr.* Assmann-R. Mate, *op. cit.*, t. II, p. 270).
- 345) Véase ASSMANN-R. Mate, *op. cit.*, pp. 16 ss.
- 346) *Ibid.*, pp. 20 ss.
- 347) Hegel se ocupó especialmente de Inglaterra, como el prototipo del nuevo Estado orgánico y aun se adelantó a su tiempo al comprender que "Inglaterra se ha dado cuenta de que América (la del Norte) le es más útil como libre que como dependiente" (*Vorl. u. d. Philosophie der Geschichte*, Einleitung, Die Neue Welt; t. 12, p. 114).
- 348) Véase A. LANGE, *Historia del materialismo*, trad. castellana, Ediciones Procyon, Buenos Aires, 1946, t. II, pp. 73 ss., sobre *El sistema de la naturaleza* de Holbach.
- 349) Engels llega a proponer ciertos principios que nunca podrán ser demostrados por ninguna ciencia (cae en el más vulgar materialismo mitológico): "La materia (*Materie*) se mueve en un ciclo eterno (*ein ewiger Kreislauf*), ciclo que describe su órbita en periodos de tiempo para los que nuestro año terrestre ya no ofrece una pauta de medida suficiente [...]. Tenemos la certeza (*Gewissheit*) de que la materia permanecerá eternamente idéntica a sí misma a través de las mutaciones [...] y por la misma férrea necesidad (*Notwendigkeit*) con que un día desaparecerá de la faz de la tierra su floración más alta, el espíritu pensante, volverá a brotar en otro lugar y en otro tiempo" (*Dialektik der Natur*, Dietz Verlag, Berlin, 1971, p. 28).

- ³⁵⁰⁾ "Aquí la mentira llama bondad a la impotencia, humildad a la bajeza, obediencia a la sumisión forzada (ellos dicen que obedecen a Dios). La cobardía, que está siempre a la puerta del débil, toma aquí un nombre muy sonoro, y se llama paciencia" (*Zur Genealogie der Moral*, 14; en *Werke*, Wissensch. Buchgesell., Darmstadt. t. II. 1973, p. 200).
- ³⁵¹⁾ Siguiendo a V. Propp y a A. Greimas principalemente, Gilberto Giménez acaba de defender una tesis en la nouvelle Sorbonne, Paris III, 1976, sobre *Chalma, Sanctuaire de l'Anahuac. Analyse ethno-sociologique d'un sanctuaire rural*, donde se expone un modelo de los actores en la religiosidad popular latinoamericana.
- ³⁵²⁾ Véanse los trabajos de J. Comblin sobre la "Seguridad Nacional" aparecidos en la revista *Mensaje* (Santiago de Chile), 1976, en *Liberación y cautiverio*, México. 1976. pp. 155-177. etc.- De este tema habla largamente Golbery do Couta e Silva, en su obra *Geopolítica do Brasil* (Olympio Editora, Rio: 1967, pp. 24 ss.), sobre "Segurança Nacional e estratégia total para una guerra total"- Golbery, cabeza de la dictadura militar en el Brasil desde 1964, muestra que la "guerra total" (que aprendiera con sus maestros en Estados Unidos) tiene cuatro ámbitos. la estrategia económica, política, psico-social y militar. Este tipo de gobierno neofascista (económicamente se trata de un proyecto capitalista dependiente de Estados Unidos) tiene siempre una fundamentación religiosa, ya que se trata de defender a la "civilización occidental y cristiana".
- ³⁵³⁾ PABLO RICHARD, *Cristianismo, lucha ideológica y racionalidad socialista*, Sígueme, Salamanca, 1975, pp. 100 ss.. En noviembre de 1976 tuvimos la ocasión en la Universidad de Austin (Texas), de presenciar la discusión entre Colby (católico y ex-director de la CIA) y Chonchol (católico y Ministro de Agricultura del Frente de Allende en Chile); uno por su fe reprimía y lanzaba un sanguinario golpe de estado contra el otro que, por su fe, se había comprometido en un proceso de revolución y liberación popular. Esta es, exactamente, la cuestión de fondo de esta ponencia.
- ³⁵⁴⁾ *Protestant, Catholic, Jew*, Doubleday and Cia., New York, 1955, p. 78.
- ³⁵⁵⁾ *The Denominational Society*, Scott Foresman, Glenview-London, 1972, p. 156
- ³⁵⁶⁾ Véase Samir Amin, *El desarrollo desigual*, trad. castellana, Fontanella, Barcelona, 1974, pp. 34 ss.; Fernando Belo, *Lectura materialista del Evangelio de Marcos*, trad. castellana, Verbo Divino Estella, 1975, pp. 103-140.
- ³⁵⁷⁾ Carta de Domingo de Santo Tomás del 1 de julio de 1550, en *Archivo General de Indias* (Sevilla), legajo *Charcas 313*. Cfr. Enrique Dussel, *Les évêques hispanoaméricains, défenseurs et evangelisateurs de l'indien* (1504-1620), Steiner Verlag, Wiesbaden, 1970.

- 358) Cfr. E. DUSSEL, art. "Bartholomeus de las Casas", en *Encyclopaedia Britannica* (1975). Véasea igualmente E. Dussel, "Historia de la fe cristiana y cambio social en América Latina", en *Fe cristiana y cambio social en América latina*, Sígueme, Salamanca, 1973, pp. 65-100; Idem, "Sobre la historia de la teología en América Latina", en *Liberación y cautiverio*, I Encuentro latinoamericano, México, 1975, pp. 19-68.
- 359) *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, en *Obras Escogidas de fray. B. de las Casas*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, t. V, 1958, p. 137 a.
- 360) *Colección de documentos sobre la guerra de la Independencia en México (1808-1821)*, ed. Hernández y Dávalos, México, 1877, p. 73.
- 361) *Ibid.*, p. 79.
- 362) *Morelos. Su vida revolucionaria a través de sus escritos*. UNAM, México, 1965, p. 369.
- 363) *Ibid.*, p. 366.
- 364) *Cuba-Chile*, ed. cit., p. 419 b.
- 365) *Ibid.*, p. 419 a. Agrega: "Pero para ustedes, aquí entre nosotros, yo les digo que hay un gran punto de comunidad entre los objetivos que preconiza el cristianismo y los objetivos que buscamos los comunistas; entre la prédica cristiana de la humildad, la austeridad, el espíritu de sacrificio, el amor al prójimo y todo lo que puede llamarse contenido de la vida y la conducta de un revolucionario [...]. Yo creo que a la vez hemos llegado a una época en que la religión puede entrar en el terreno político con relación al hombre y sus necesidades materiales. Podríamos suscribir casi todos los preceptos del catecismo: no matarás, no robarás..." (*Ibid.* 418a).
- 366) *Ibid.*, pp. 484-485.
- 367) *Camilo Torres, por el Padre Camilo Torres Restrepo (1956-1966)*, Cidoc, Cuernavaca, 1966, pp. 330-331.
- 368) *Ibid.*, pp. 285-286, en carta al Cardenal L. Concha Córdoba, el 24 de junio de 1965.
- 369) *Archivo General de Indias* (Sevilla), legajo *Guatemala* 162, en carta del 8 de marzo de 1546.
- 370) GIL GONZALEZ DAVILA, *Teatro eclesiástico de la Primitiva Iglesia de las Indias Occidentales*, Ed. Diego Díaz de la Carrera, Madrid, 1649, t. I, pp. 235-236.
- 371) Sobre los mártires del solo Brasil véase Marció Moreira Alves, *El Cristo del pueblo*, trad. castellana, Ercilla, Santiago de Chile, 1970.
- 372) *Kritik der Urteilskraft*, A 192.
- 373) Tomás la exige con fines de especulación teológica; Lenin la propone como una necesidad política.

- 374) Sobre la noción de *poiesis* véase mi obra *Filosofía de la liberación*, 4 (Edicol, México, 1977).
- 375) "Cláusula del Testamento", en *Obras escogidas*, t. V, p. 539.
- 376) *Ibid.*
- 377) *Ibid.*
- 378) E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haya, 1974, p. 112.
- 379) *Ibid.*, p.14.
- 380) B. DE LAS CASAS, *op. cit.*, p 539.
- 381) Véase mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. II, § 36. Para nosotros "di-stinto" no es meramente diferente (*cfr.* mi obra *Método para una filosofía de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1974).
- 382) E. LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur L'extériorité*, Nijhoff, La Haya 1968.
- 383) FRIEDRICH NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, 2; en *Werke*, Wissenschaft. Buchgesellschaft, Darmstadt, t. I, 1973, p. 549 "¡Gott tot ist!".
- 384) *Santidad de la revolución*, Sígueme, Salamanca, 1976, p. 52.
- 385) En realidad, las grandes trasnacionales que fabrican armas para la "defensa" son: Mc Donnell Douglas (por 2.465 millones de dólares en 1976), Lockheed Aircraft (1.510 millones), Northop (1.480 millones), General Electric (1.347), United Technologies (1.233), Boeing (1.176), General Dynamics (1.073) (*Cfr. Business Week* 10 de enero (1977) p.55).
- 386) En sentido psicoanalítico el fetichismo dice referencia al "falo perverso", a la *imago patris* (*Cfr.* S. Freud, "Fetichismus", en *S. Freud Studienausgabe*, Fischer, Frankfurt, t. III, 1975, pp. 379 ss.).
- 387) Tiene entonces razón E. Bloch en aquello de que "nur ein Atheist [antifetichista] kann ein guter Christ sein, gewiss aber auch: nur ein Christ kann ein guter Atheist sein" (*Atheismus im Christentum*, Rowohlt, Frankfurt, 1968, p. 16).
- 388) *Philosophie de la misère*, Union générale d'Editions, Paris, 1964, p. 25.
- 389) Véase ALFRED SCHMIDT, *El concepto de naturaleza en Marx*, trad. castellana, Siglo XXI, México, 1976.
- 390) *Ética a Nicómaco* 1140 a 17. πράξις καὶ ποιησις εἶπερον.
- 391) *Cfr.*, entre otros textos el siguiente "Te burlas que llame al comer y al beber actos religiosos (*religioese Acte*), porque son actos de la vida corriente y trivial y son realizados por innumerables hombres sin espíritu y sentimiento" (*Das Wesen des Christenthums*, fin; en *Saemtliche Werke*, Frommann, Stuttgart, t. VI, 1960, p. 334).

- 392) En su primer y más fuerte sentido "materia" es para Marx el objeto del trabajo. "La actividad humana hace cambiar la forma de la materia natural (*Naturstoffe*) para servirse de ella" (*Das Kapital*, cap. I; ed. Ulstein, Frankfurt, 1971, p. 5). En un segundo sentido, "en la producción de mercancías los valores de uso se producen pura y simplemente porque son y en cuanto son el substracto material (*materielle Substrat*), el portador (*Traeger*) del valor de cambio" (*Ibid.*, cap. 5; p. 156) y es por ello que "la constitución histórica de los órganos productivos del hombre social son la base material (*der materiellen Basis*) de la organización social" (*Ibid.*, cap. 13, nota 88; p. 331).
- 393) *Op. cit.*, t. II, p. 16. Véase la cita colocada más adelante con el número 406, en 4.1. 2. (Cfr. Jean Guichard, *Eglise, luttes des classes et stratégies politiques*, Cerf. Paris, 1972).
- 394) E. LEVINAS, *Autrement qu'êtres*, p 184.
- 395) OCTAVIO PAZ, *El laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973, p. 122. Véase la referencia a la Virgen de Guadalupe (en verdadero socio-psicoanálisis) en p. 76.
- 396) "La creación de un pueblo como pueblo acontece en su liberación. Por ello la fiesta del comienzo de la historia de la nación es una fiesta de la liberación" (*Der Stern der Erloesung*, en la antología sobre *Juedischer Glauber*, Bremen, 1961, p. 453)
- 397) *Neo-colonialism. The last stage of imperialism*, Panaf, London, 1971, p. 9.
- 398) "Sobre la nueva democracia", en *Obras escogidas*, Ed. Lenguas Extranjeras, Pekín, 1968, t. II, p. 397.
- 399) *Freedom and Unity*, Oxford University Press, Dar es Salaam, 1974, p. 13. Y continúa. "For while worship can do some good for man, or can be believed to do some good for him, it obviously can do no good to perfection -that is to God" (*Ibid.*).
- 400) *La revolución cubana*, Ed. Era, México, 1971, p. 491; discurso pronunciado el 13 de marzo de 1962.
- 401) Esto lo entrevistó ANATOLI LUNACHARSKI (cfr. *Religión y socialismo*, trad. castellana, Sígueme, Salamanca, 1976) cuando dice: "Ninguna revolución o reforma profunda se lleva a cabo en una sociedad religiosa sin que sean revolucionarias también en el campo de las relaciones con Dios. El profeta, por tanto, tiene el deber de hablar en nombre de Dios" (p. 83). Es decir, en los pueblos que tienen sólo religión supraestructural habrá que entablar simultáneamente una lucha religiosa (cfr. 4. 1.).
- 402) MANUEL MERCADER MARTINEZ, *Cristianismo y revolución en América Latina*, Diógenes, México, 1974, pp. 9-11.

- 403) NESTOR PAZ ZAMORA, *El místico cristiano de la guerrilla*, ISAL, Quito, p. 2. Cfr. HUGO ASSMANN, *Teoponte: experiencia guerrillera boliviana*, Fondo Editorial Salvador de la Plaza, Caracas, 1971.
- 404) ERNESTO CARDENAL, *La santidad en la revolución*, p. 21.
- 405) ERNST BLQCH, *op. cit.*, p. 16.
- 406) *El Excelsior* (México), p. 2 A; por el corresponsal Pedro Pablo Camargo.
- 407) *International Conference of Christians for socialism* (Quebec, abril 13, 1975), n. 23. Pablo Richard nos dice, en *op. cit.* p. 119 "El momento de opresión, represión y masacre, una evangelización liberadora sólo puede nacer en la resistencia", como hoy en Chile. "No se puede evangelizar sin resistir y luchar [...]. Si la evangelización sólo puede surgir de ese proceso de construcción y de resistencia, entonces esa evangelización debe reagrupar al pueblo, devolverle confianza, fortalecerlo, animarlo, darle perspectivas, abrir caminos para reencontrar su identidad y su fuerza. Esta evangelización debe ir creando, en el seno de la resistencia al fascismo, una iglesia popular".
- 408) Véase el artículo de H. ASSMANN, "El cristianismo, su plusvalía ideológica y el costo social de la revolución socialista" en *Teología desde la praxis de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1973, pp. 171-203, donde explica que "no se puede hacer una revolución en contra del pueblo y porque hay bloqueos en el pueblo que tienen mucho que ver con energías cristianas, bloqueadas, vale la pena estudiar las condiciones históricas de posibilidad de un positivo encauzamiento de esos factores de movilización revolucionarios" (p. 173).
- 409) E. CARDENAL, *op. cit.*, en "Epístola a monseñor Casaldáliga", pp. 99-100.
- 410) Comunicación presentada en II Semana de la Asociación de teólogos argentinos (Córdoba, 1972).
- 411) *Discurso contra los griegos* § 4 (ed. Auiz Bueno) Madrid 1954, p. 577.
- 412) *Oekonomische-philosophische Manuskripte* (Mss. del 44), III, en *Karl Marx frühe Schriften* t. I, ed. Lieber-Furth, Darmstadt 1971, p. 607.
- 413) *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 1, ed. A. Berlinger, Frankfurt 1967, p. 35.
- 414) Véase mi obra *El humanismo semita*, Buenos Aires 1969, pp. 22ss. Sobre la categoría de "totalidad" nada mejor que la obra de E. Levinas, *Totalité et Infini*, La Haye 1961. También puede verse mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 1 a. parte, capítulo III, Buenos Aires 1973 (2da. ed. Edicol, México, 1977).
- 415) En este sentido Juan el evangelista conoce explícitamente la "lógica de la alteridad" y la bipolaridad dialéctica de una misma exigencia: "Quien odia a su hermano está todavía en tinieblas y anda en tinieblas sin saber

adónde va pues las tinieblas lo han cegado" (1 Jn 2, 11). Como el pobre es la epifanía de Dios, el que niega al pobre, al hermano, niega la epifanía del Dios creador judeo-cristiano. El que odia al hermano odia a Dios, o mejor, se diviniza a sí mismo es un idólatra. Ser ateo de una tal idolatría es el primer momento, el momento negativo de la profecía.

- 416) Como excelentemente lo muestra Hugo Assmann en *El cristianismo, su plusvalía ideológica y el costo social de la revolución socialista*. en *Teología desde la praxis de la liberación*. Salamanca 1973, pp 171-203.
- 417) Para una reciente bibliografía sobre la cuestión véase J. Kadenbach, *Das Religionsverständnis von Karl Marx*. München, 1970, pp. XVIII-LXXIV
- 418) *Die deutsche Ideologie* I, Feuerbach; ed. Lieber-Furth, Darmstadt 1971, t. II, 12. Se trata de la "putrefacción del espíritu absoluto" de Hegel (*Ibid.*).
- 419) *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* § 14; ed. cit., pp. 51-52.
- 420) *Ibid.*, § 32-62; pp. 87 ss.
- 421) *Archivo General de Indias*. Charcas 313,
- 422) La noción de *cristiandad* (cultura bizantino-latina organizada desde el siglo IV) la hemos expuesto en numerosas obras nuestras; véase *Caminos de liberación latinoamericana*. Buenos Aires, 1972, p. 61 ss; para una bibliografía la nota de la página 7.
- 423) *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, en *Karl Marx frühe Schriften*, I, p 488
- 424) *Ibid.*
- 425) *Zur jundenfrage*, en *Ibid.*, p. 457. "Das Dasein der Religion das Dasein eines Mangels ist"
- 426) *Oeconomisch-philosophische Manuskripte* (Mss. del 44) I; ed. cit., I, p. 561.
- 427) *Ibid.* III; pp. 631-634. El gusto de Marx de usar con respecto al dinero términos teológicos no es ocasional. "Es ist die sichtbare Gottheit... Es ist die allgemeine Hure (tal como se expresan los profetas)...die göttliche Kraft...".
- 428) *Ibid.*, p. 634.
- 429) *Ibid.*, p. 607.
- 430) Libro I, capítulo I, 4; ed. Ullstein Buch, Frankfurt, 1969, t. I, p. 50.
- 431) *Ibid.*
- 432) "...selbständige Gestalten" nos dice recordándonos el lenguaje de sus obras de juventud, donde la mercancía se fundaba en una alienación del trabajo del hombre.
- 433) *Ibid.*, p. 52.